



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

RKT235 Teologi, examensarbete för magisterexamen, 15hp

En känsla för Gud

Komparativ teologi enligt Keith Ward
och perspektiv på religionsteologi

A feeling for God

Comparative Theology according to Keith Ward
and perspectives on Theology of Religion

David Nordström

Uppsats i tros- och livsåskådningsvetenskap
Handledare: Universitetslektor Bo Claesson
Examinator: Professor Bertil Nilsson
HT-2010

Abstract

Nordström, David Axel Linné. 2011

En känsla för Gud – Komparativ teologi enligt Keith Ward och perspektiv på religionsteologi.
(A feeling for God – Comparative Theology according to Keith Ward and perspectives on
Theology of Religion)

We all have preconceived opinions regarding people, cultures and especially religion and religiousness, and according to one's own subjective formed opinion, they are surely truthful and moral. But my main concern with this essay must be thought of as a brief and personal mapping of Christian belief and its rational status in relation to both basic philosophy and the other great religious traditions. Furthermore, I am anxious to widen the perspectives of that which theoretically can be considered substantially real, and the existential consequences that follows on such a study. In doing so I must make sure that it's properly anchored in history of both philosophy and religion, and of course – with the general idea of God. For this purpose I can't escape a brief analysis on human nature and what it means to be a human person. My essay and its theological discussion has an intention of being a constructive self-critical contribution to the method of comparative theology, but as I said, it can't avoid my own in some ways, unavoidable subjective perspective.

This work is therefore best viewed as a meeting between my thoughts and opinions, and those of which I gather knowledge and perspectives from. Even though a number of scholars will be introduced in this essay, special attention will be given to the philosopher, theologian and Fellow of the British Academy, Professor Keith Ward. To a great extent, I will follow his main topics surrounding values of moral, the rationality of religious belief and philosophical sharpness, both of which are fundamental to comprehend, that reality in its core is of spiritual substance.

Keywords

Desperation, deadzone, evolution/theistic evolution, existence, hermeneutics, idealism, incarnation, logos, metaphorical language, monism/dualism, paradox, primary/secondary, transcendence, trinity, threefold, trinitarian, reality, "lostness", virtual.

*David Axel Linné Nordstrom, University of Gothenburg, The Faculty of Arts,
Department of Literature, History of Ideas and Religion.
E-mail: gusdavno@student.gu.se*

Innehållsförteckning.....	2
Inledning.....	4
Uppsatsens syfte och struktur.....	5
Syfte.....	5
Frågeställningar.....	5
Metod.....	5
Avgränsningar.....	5
Struktur.....	5
Källor och tidigare forskning.....	6
Kap. 1- Teorier om en annan verklighet	
1.1 Ömsesidigt beroende.....	7
1.2 Keith Wards desperata verklighet.....	8
1.3 Kritisk realism enligt Alister E. McGrath.....	9
1.4 Summering.....	9
Kap. 2 – Teologi och filosofi under konstruktion	
2.1 Traditionsöverskridanden utifrån <i>ett</i> gemensamt förnuft?.....	11
2.2 Religion och objektiv moral.....	11
2.3 Religion och grundläggande filosofiska världsåskådningar.....	12
2.4 Filosofernas gud i västraditionen, i urval.....	13
2.4.1 Platonism – en tidig världssyn.....	13
2.4.2 Kants agnostiska moralsanning – bortom religion, mot religiositet.....	14
2.4.3 Hegeliansim – tillbaka till religion?.....	14
2.5 Summering.....	16
Kap. 3 – Religionsteologi och bortom	
3.1 I begynnelsen var komparativ teologi.....	17
3.2 Komparativ teologi och religionsförståelse.....	18
3.3 En känsla för gudarna.....	19
3.4 Symbolspråk och narrativ förståelse.....	19
3.5 Summering.....	20
Kap. 4 – Fyra skriftreligioner	
4.1 Två huvudvägar av särskild uppenbarelse.....	22
4.2 Judisk religion i bredare perspektiv.....	23
4.3 Islam och inkarnationsproblematik.....	24
4.4 Hinduism – många möjligheter (med brist på objektiv moral).....	25
4.4.1 Gud ↔ Brahman.....	26
4.5 Buddhism, en förnuftig religion ”utan innehåll”.....	28

4.5.1 Nirvana, en medelväg?.....	28
4.6 Summering.....	29

Kap. 5 – Kristen skrifttradition

5.1 Keith Wards reflektion om historien och Inkarnationens betydelse.....	31
5.2 Vilsenhet mellan transcendens och immanens.....	32
5.3 Partiell Inkarnation.....	33
5.4 Lydnad mot Kalcedonförklaringen.....	35
5.5 Summering.....	36

Kap. 6 – Gud och mänsklig vilsenhet

6.1 Människans desperata verklighet.....	37
6.2 Den gudomliga dödsonen (den dolda verklighetens försvar).....	37
6.3 Religion och en tudelad människosyn.....	40
6.4 Hinduisk monism mot västerländsk idealism.....	40
6.5 Summering.....	42

Kap. 7 – Människan, Evolution och Teism

7.1 Själens medvetenhet och den mänskliga naturen.....	43
7.2 Teistisk evolution.....	44
7.3 Är människan mer än materia?.....	45
7.4 Evolution → Objektiv moral → Den gudomliga dödsonen.....	46
7.5 Livet bortom livet.....	46
7.6 Summering.....	47

Kap. 8 – Sammanfattning och Slutsatser

8.1 Sammanfattning.....	49
8.2 Slutsatser.....	51
8.2.1 Ett försvar av idealism.....	51
8.2.2 Sådant som skapar vällust.....	51
8.2.3 Variationer i enhet.....	52
8.2.4 Dekonstruktion av religion och treenighetsbegreppet.....	52
8.2.5 Religiös metafysik.....	53
8.2.6 Kärlek är inte alltid rätta tron.....	53
8.2.7 Avslutande tankar.....	55

Litteratur- och källförteckning.....	56
--------------------------------------	----

Inledning

Är blinda människor mörkrädda? Eller är en kristen lyckligare än en hindu? Frågor liknande dessa kan tyckas vara larviga, eller kanske till och med förnärmande. Vi alla har förutfattade åsikter om människor, kulturer och speciellt religion och religiositet, som bedöms vara sanningsenliga och moraliska efter ens egen subjektiva åsikt. Den övergripande tanken med denna uppsats handlar om att bredda existentiella perspektiv och att i korta drag försöka kartlägga något om kristen trosuppfattning och peka på likheter/olikheter mot annan religion.

Människan lever, beroende av sin unika situation, med egna föreställningar om vad som kan anses vara verkligt. Föreställningar är naturligtvis kopplade till i vilken utsträckning vi äger kunskap, men det kanske inte är så enkelt som att livet är ett epistemologiskt problem. Jag tror att det för många också handlar om intuition - vad man väljer, förutom det socialt och kulturellt betingade, att ta med som bagage i livet. Om man utifrån kristen tradition skall vidga perspektiven över vad som teoretiskt kan anses vara verkligt, behöver man skapa sig en någorlunda förankrad grundsyn utifrån historiskt tänkande kring filosofi och religion, och idén om Gud. Men då kommer man inte undan en fördjupad analys av människans natur och vad det kan tänkas betyda att vara människa, och vikten av moraliska värden som är värda att kämpa för.

Man söker inte Gud oberoende av erfarenhet och gemenskap, utan som ett resultat av ett möte på något sätt, och alltid utifrån en tolkningshorisont. Denna uppsats skall därför betraktas som ett möte mellan mina övertygelser, och de personer som jag hämtar kunskap ifrån. Särskild vikt kommer att läggas vid min förståelse av den samtida filosofen och teologen Keith Ward. Professor Keith Ward, som är ledamot i Brittiska Akademien och har haft flertalet professurer genom åren, har undervisat i filosofi och teologi i över fyrtio år. Ward har sedan lång tid tillbaka antagit utmaningen att försvara det som han menar är det trovärdigaste filosofiska perspektivet för vad som konstituerar en människa, och som ligger till grund för hela hans metafysiska teologi. Såsom Ward uppfattar det, lever idag stora delar av mänskligheten i självförnekelse, själens vara eller icke-vara är inte en fråga bara för religiös problematisering, utan berör alla de som är intresserade av sitt ursprung, identitet och själva människosläktets identitet. Vi kan inte separera våra åtaganden från vår grundläggande uppfattning om saker och ting. Religion handlar om en känsla för mysteriet eller det oändliga, vilket framträder genom den inre erfarenheten.

Läsaren bör uppfatta detta arbete som ett försök att blottlägga existerande kontaktytor mellan kristendom, och de andra stora skriftreligionerna - judendom, islam, hinduism och buddhism. Genom dess långa historia har kristen teologi alltid stått under ifrågasättande över dess legitimitet och unika lära om en inkarnerad, förkroppsligad gud. Därför har kristendomen genom årtusenden utforskat denna legitimitet genom samspelet med andra discipliner.

Uppsatsens syfte och struktur

Syfte

Mitt huvudsakliga syfte är att presentera vad komparativ teologi handlar om, och att kritiskt diskutera betydelsen såsom den formuleras av Keith Ward. Under diskussionens gång har jag för avsikt att visa hur komparativ teologi förstärker intrycket av att människan, oavsett traditionstillhörighet, lever i ett existentiellt dilemma.

Frågeställningar

Med anledning av ovan formulerade syfte, kretsar därför frågeställningarna kring den komparativa teologins metod.

- På vilka sätt stärker eller försvagar komparativ teologi kristna trosföreställningar:
 - Vilka beröringspunkter finns mellan kristen inkarnations- och treenighetslära och de andra stora skriftreligionerna?
 - Går det att identifiera ”typiska” kristna fenomen i annan religion, såsom grundläggande trinitariska strukturer?
- Följaktligen styrs mina frågor av en implicit grundfrågeställning:
 - Om det kan tänkas att de nämnda religionerna representerar samma verklighet i botten, utan att traditionerna för den delen förlorar sina egna exklusiva anspråk?

Metod

Jag har gjort en litteraturstudie knuten till framför allt ovan nämnda religionsteologiska frågeställningar, i vilken jag låtit mig vägledas av Keith Wards filosofi och religionsteologi. Wards tes om att existensen bottnar i en för alla människor gemensam djupare verklighet, utifrån hans s.k. *dual-aspect idealism*, har styrt mitt arbete.

Uppsatsen blir både en deskriptiv (beskrivande) litteraturstudie och en komparativ (jämförande) religionsstudie.

Avgränsningar

Eftersom Keith Ward för ett religionsteologiskt resonemang som främst koncentrerar sig på de stora skriftreligionerna – kristendom, judendom, islam, hinduism och buddhism, kommer endast de att beröras. Jag kommer heller inte att diskutera olika religioners anspråk på frälsningssanning i någon större utsträckning.

Även om andra religionsteologiska metoder nämns under arbetets gång, ligger det avgränsade syftet fast att fokusera på den komparativa metoden.

Struktur

- Kap. 1 - Teorier om en annan verklighet, inleder uppsatsen med att jag vill presentera en filosofisk grund för problematiseringar och teorier kring verkligheten som vi uppfattar den.
- Kap. 2 - Teologi och filosofi under konstruktion, fortsätter att fördjupa diskussionen med att peka på behovet av en gemensam bas för mänskligt tänkande och kultur.

- Kap. 3 - Religionsteologi och bortom, diskuterar tolkningsproblematik inom religionsteologin och konsekvenser av postmodernt tänkande.
- Kap. 4 - Fyra skriftreligioner, gör en genomgång av de andra stora religionernas (judendom, islam, hinduism och buddhism) huvudsakliga utformningar mot en kristen förståelse.
- Kap. 5 - Kristen skrifttradition, behandlar nya grepp men också svårigheter med utformningar av doktrinen om Inkarnationen, som kanske avviker från etablerad kristen troslära. Inkarnationsläran som i allt väsentligt kanske avskiljer sig mot annan religion.
- Kap. 6 - Gud och mänsklig vilshenhet, diskuterar filosofiska svårigheter och religiös mångfald, som tecken på mänsklig otillräcklighet.
- Kap. 7 - Människan, Evolution och Teism, har för avsikt att sätta in människan i det historiska dramat som kallas för evolution.
- Kap. 8 - Sammanfattning och Slutsatser, summerar och knyter ihop uppsatsen med några personliga kommentarer.

Källor och tidigare forskning

Min primärkälla utgörs av Keith Ward enligt litteraturförteckning.

Viktiga sekundärkällor är litteratur av Gavin D'Costa och Alister E. McGrath.

Bibelhänvisningar är från Bibel 2000.

Eftersom komparativ teologi arbetar med ett vidgat perspektiv, faller en mängd forskare in under detta paraply. Men eftersom detta arbete till viss del problematiserar just spänningen mellan Trinitarisk teologi och Systematisk teologi, vilka kan förstås som i motsättning till varandra, avstår jag ifrån att återge annan specifik forskning utöver den som berörs.

Vad det gäller diskussionen kring gemensam existentiell desperation, kan exempelvis Cecilia Melders religionspsykologiska avhandling *Vilshenhetens epidemiologi - En religionspsykologisk studie i existentiell folkhälsa* från 2011 nämnas. Det är en aktuell problematisering som indirekt berör tankegången i min uppsats, eftersom Melders slutsats är att de olika hälsosfärerna i form av fysisk, psykisk, social, ekologisk och existentiell hälsosfär är nära sammanlänkade med varandra, men att den existentiella hälsosfären är en avgörande faktor, såväl i samspelet med de övriga hälsosfärerna som i sin egenskap av att fungera som en autonom hälsosfär.

Denna forskning är dock inte direkt kopplad till filosofisk och religiös analys, vilket jag har för avsikt att bidra med.

Kap. 1 – Teorier om en annan verklighet

1.1 Ömsesidigt beroende

Keith Wards filosofiska perspektiv är grundat i den så kallade Cartensianska dualismen – uppfattningen att medvetandet (den ”inre människan”) och kroppen (den ”yttre människan”) är två helt olika bestämda substanser, ämnen.¹ Denna dualism har sina rötter i René Descartes (1596-1650) metafysiska filosofi, men med ”anor” långt bak i tiden förklarar Ward.² Dualismens motsats kallas för monism. De som hävdar att det alltid finns en djupare verklighet (inte nödvändigtvis sannare) att problematisera, brukar kallas för idealister.

Ward menar att det finns en djupare verklighet utifrån sin dual-aspect idealism eller *tvåsidiga idealism* (min översättning.) Hans filosofi ämnar, som jag ser det, att respektera både det monistiska och dualistiska synsättet, med tonvikt på dualism. Vilket betyder enligt följande: monism → idealism ← *dualism*.³ Ett annat sätt att beskriva Wards filosofi menar jag är att uppfatta den som en variant av mjuk dualism, en filosofi som han menar inte åsidosätter sunt förnuft om traditionell verklighetsuppfattning, trots erkännandet av en djupare verklighet, som är av spirituellt karaktär. Hans tvåsidiga idealism erkänner och upphöjer spirituella fenomen (som ex. minnen, tankar och känslor) som varje människa på ett unikt sätt så att säga alstrar.⁴ Det mänskliga medvetandet är helt avgörande för en *persons* unika individuella status och värde, vilket måste knytas till relationalitetens bestämmande av hur en personlighet framträder.⁵ Den yttre människans kroppsliga fenomen, som beteende, utseende, kön eller sexuell läggning är inte entydig, utan korresponderar på ett nödvändigt sätt mot den unika inre människans själliv. Enligt Wards mjuka dualism borde det betyda att det inte är ett avgrunds djup mellan medvetande och kropp.

Ward förklarar att det finns godtagbara skäl att inte uppfatta de sinnliga intrycken som primära. Objekt, saker, ting, är kanske i grunden inte såsom man uppfattar dem, utan det man uppfattar är endast objektens (materian) framträdande eller fenomen, som exempelvis färg, ljud, lukt eller form. Naturvetenskapen är ett positivt komplement till filosofisk diskussion, eftersom den till viss del kan belägga att det ligger en sanning i att det är hjärnan som genererar intrycken av fenomen, så kallade sekundära kvalitéer.⁶ Objekt eller materia får sin form (den sekundära) då medvetandet *genom hjärnan* observerar materia. Vänder man bort ”blicken” och teoretiskt inte analyserar via hjärnan utan på en abstrakt medvetandenivå, skulle objekt inte ha någon färg eller andra fenomen, som man kan uppfatta, såsom vi uppfattar det genom våra sinnen. Man kan alltså inte veta någonting om den ”riktiga” verkligheten (av primära kvalitéer), om man enbart förlitar sig på sina sinnen, som hjärnan styr och kontrollerar. På så vis menar därför Ward att man kan säga att den djupare (och

¹ Jag kommer att använda olika termer för den ”inre människan” eller den ”djupare verkligheten”, för att belysa att det inte råder konsensus kring spirituella etiketteringar.

² Ward, Keith, 2010, s. 10.

³ Ibid., s. 102.

⁴ Ibid., s. 14.

⁵ Ibid., s. 136.

⁶ Ibid., s. 23-24.

kanske sannare) verkligheten undandrar sig avläsning genom våra sinnen eftersom vi trots allt av nödvändighet lever och rör oss i världen av fenomen, den sekundära verkligheten. Detta är inget nytt, poängterar han. Immanuel Kants (1724-1804) filosofi, exempelvis, säger att man aldrig kan veta något om objekten i sig själva.⁷

1.2 Keith Wards desperata verklighet

Ward menar därför, med stöd av Kant, att världen/universum, såsom man uppfattar det i rumstiden, därför är en konstruktion i medvetandet, genom hjärnan, och det skulle inte existera såsom vi uppfattar den utan en fundamental medvetenhet.⁸ Eftersom fenomen upplevs just på grund av medvetandet, kan inte medvetandet i sig vara ett fenomen (en biprodukt av hjärnan), utan måste vara något i sig självt, en substans eller del av en annan sorts substans än materiell substans.⁹

Det som jag vill påvisa med stöd av Ward, är att hans filosofi leder oss in i en verklighetsuppfattning där man egentligen endast kan förlita sig på tolkningar, som blir en existentiell nödvändighet. Existensen är helt enkelt ett hermeneutiskt problem. Enligt Ward tyder mycket på att det finns en undangömd verklighet, som det mänskliga medvetandet spelar en helt avgörande roll i att tolka och förstå dess fenomen och uttryck. Konsekvensen av Wards resonemang om primära och sekundära kvalitéter (eller verkligheter) innebär, som jag ser det, ett framträdande av en gråzon mellan den primära och sekundära verkligheten, eftersom "...that reality [den primära] is hidden from us in its inner nature. All we can do is construct hypotheses that explain the structure of its interactions with our minds... there is the option that appearance and reality are indeed different... and I shall try to defend it".¹⁰

En gråzon, som blottlägger en ofrånkomlig frustration och desperation över bristande representation för mänskligt vidkommande. Dessutom kan det finnas skäl att anta att man aldrig kan veta något om det innersta i andra människors liv. Varje människas annorlundahet verkar framstå som total. Varför baksidan, av det som Ward menar ofrånkomliga idealistiska synsättet, är en känsla av vilsenhet eller rättare sagt virtualitet, eftersom samtalen som förs kring vad som verkligen är verkligt, är seriösa.

Vilken betydelse får denna enkla fenomenologiska analys för idéer om Gud och Guds förhållande till människan och den primära verkligheten? Finns det verkligen ett ännu djupare perspektiv av det inre livet, som är av samma substans och som det mänskliga medvetandet har sitt ursprung ifrån – en ultimat verklighet. Som jag har visat menar ju Ward det.¹¹ Men om det nu idé- och trosmässigt skall propageras för en absolut yttersta grund för universum/kosmos, hur kan vi förvänta oss att det (Gud) "vill" representera sina idéer eller sitt väsen? Detta är just vad företrädesvis religion och filosofi försöker göra och har gjort genom historien. Men med tanke på idealismens något svävande perspektiv, vill jag bara kort

⁷ Ward, Keith, 2010, s. 44.

⁸ Ibid., s. 44.

⁹ Ibid., s. 45.

¹⁰ Ibid., s. 28-29.

¹¹ Ibid., s. 58.

stämman av med det för vetenskapen kanske mest ”praktiska” filosofiska perspektivet, realismen, såsom det kommer till uttryck i exempelvis Wards samtida kollega Alister E. McGraths vetenskapliga teologi.¹²

1.3 Kritisk realism enligt Alister E. McGrath

McGrath menar att idealismen (såsom Kant presenterade den) fråntar människan en aktiv roll i relationen till det skapade, och faller därför utanför ramarna i hans realistiska analys om vad som är kreativ vetenskaplig teologi.¹³ Kritisk realism, som McGrath förfäktar, skiljer sig från andra sorters realism genom att den betonar att våra sinnen är begränsade och ofullkomliga, varför det kan te sig som om det fanns olika verkligheter.¹⁴ Utifrån tidigare resonemang om Wards mjuka dualism (tvåsidig idealism) tycks McGraths realism framstå som mjuk monism (kritisk realism), för trots att McGraths betoning på en yttre och inre verklighet låter väldigt likt traditionell idealism, talar han inte om substansskillnad mellan olika verkligheter, utan yttre och inre benämningar är för honom endast praktiska begrepp för den totala verkligheten som istället bör ses som indelad i olika skikt – en skiktindelad verklighet.¹⁵ På det viset kan man se att McGrath närmast har en monistisk hållning till världen/universum. McGrath vill visa på att en realistisk världssyn är förenlig med kristen teologi, och har förmåga att presentera en vision för en enhetlig verklighet.

Jag kan konstatera att Ward och McGrath kanske ändå inte helt är varandras motsatser, med tanke på deras olika substansstänkande. Båda talar om visioner om enhetlighet, om korrespondensen mellan verkligare och ”överkligare” företeelser av den totala verkligheten. Men lite luddigt menar McGrath att det är trons värld som är en mångstrukturerad ”verklighet” som omfamnar en mängd uppenbarade strukturer.¹⁶ Denna trons värld, en teoretisk spirituellt verklighet om jag förstår honom rätt, har han svårt att förankra som en realitet. Så även om en teologi vill stärka en traditions positioner, i hans fall den kristna, är det inte säkert att den gör det i realiteten, om den bygger på felaktig filosofisk grund.

1.4 Summering

Det tycks som om nämnda vetenskapliga perspektiv på samspelet mellan filosofin och teologin verkar förutsätta en uppfattning om ett idealtillstånd. Även om Keith Ward och Alister McGrath, som representanter för samtida filosofi och teologi, verkar stå emot varandra i synen på världens uppbyggnad (dualism kontra monism), pekar de bägge ändå på en djupare verklighet som ligger bortom våra fysiska sinnen. Ward hävdar att det mänskliga medvetandet och dess relationsbehov är direkt kopplat till vad det innebär att vara en *person*, som har sitt beroende i spirituellt substans. Men vi kan också se, som en konsekvens av individualitet och att vi kanske aldrig kan nå ända fram till existensens kärna, att en insikt om existentiell

¹² För att få en mera detaljerad analys av Alister E. McGraths teologi och filosofi, hänvisar jag till min kandidatuppsats – *Kristologiska reflektioner: Angående Alister E. McGraths vetenskapliga teologi*. Den behandlar hans trilogi – *A Scientific Theology: Volume 1-3*.

¹³ McGrath, Alister E., 2002, s. 138.

¹⁴ *Ibid.*, s. 195.

¹⁵ *Ibid.*, s. 226.

¹⁶ McGrath, Alister E., 2003, s. 145.

ensamhet eller vilshenhet inte går att komma förbi, då den ultimata verkligheten, och andra personers djupaste inre ligger bortom. Varför livet till stor del handlar om att tolka signaler och fenomen som är oss givna.

Wards filosofi pekar i en riktning av desperation, vilket betyder att människor är mer beroende av varandra än man tror - om man skall anta utmaningen som den djupaste verkligheten konfronterar oss med. Men då menar jag att man behöver en gemensam plattform, något basalt, moraliskt, att utgå ifrån. Till denna fortsatta diskussion vänder jag mig därför nu.

Kap. 2 – Teologi och filosofi under konstruktion

2.1 Traditionsöverskridande utifrån *ett* gemensamt förnuft?

Det grundläggande mänskliga med skapade traditioner är att de återkopplar på själva existensens villkor, som Wards filosofi mer eller mindre handlar om - ett famlande efter tolkningsmodeller - genom att de ger människan skyddsnät eller tolkningsmönster för att kunna hantera livet. Traditioner skapar mening.

Det som framträder är ett cirkulärt samspel mellan intryck som tvingar sig på människan, och hennes gensvar, och mitt i denna konstanta rörelse finns en gråzon som verkar vara gemensam för alla medvetna varelser. Religion och filosofi skapar tolkningsmönster som används i traditionsöverskridande syften vid gemensamma frågor av existens (som jag menar framstår som medel för att undkomma att gråzonen realiserar sig som det den egentligen är - en dödzon). Kristen troslära och tradition bygger på en traditionsöverskridande doktrin – Inkarnationen, som är kopplat till själva *logos*-begreppet (som har sitt ursprung i antik grekisk filosofi); genom vilket universum (eller allt som finns till) blev skapat, och som *blev* inkarnerat eller förkroppsligat i Jesus Kristus. Frågan är om det håller hela vägen, om man utgår från kristen troslära, vad det gäller andra religioner och respekten av deras interna förmåga till begreppsförklaringar.

2.2 Religion och objektiv moral

Ward hävdar att korrekta moralstudier av religioner måste vara fokuserade på deras mest utvecklade former,¹⁷ vilka överlag kan anses ha moraliska impulser mot uppvärdering av mänskligt värde, och är därför utan tvekan en av de viktigaste tillgångarna för moralutbildning.¹⁸ Därför menar Ward, med stöd av socialpsykologen David Myers, att de flesta religioner allmänt sett bra är bra för självkänslan, då de alltid står som en objektiv garant i tillvaron och lär att vi är älskade (av Gud), oavsett sanningshalt.¹⁹ Religion kan alltså i viss utsträckning sägas ha positiva psykologiska effekter.

De allra flesta har en naturlig moraluppfattning, men frågan kvarstår dock vad som ytterst sett utgör själva grunden för moralen, om det finns en objektiv godhet utanför den materiella och rationella verkligheten. Ward ställer frågan till sig själv; om den religiösa (idealistiska) uppfattningen om en högsta godhet som all verklighet bygger på är rimlig, då evolutionsteorier verkar stödja det motsägelsefulla, att sanningen är en smaksak?²⁰ Evolutionär och sekulär humanism saknar ju objektivt filter (det högsta goda) mot mänsklig svaghet.²¹

¹⁷ Ward, Keith, 2008, s. 26.

¹⁸ Ibid., s. 53.

¹⁹ Ibid., s. 189.

²⁰ Ibid., s. 165.

²¹ Ibid., s. 166.

Tron på att det finns en objektiv moral (högsta godhet), som inte kommer ur människan själv, utan är nedlagt i oss som en gåva från Gud, delas av de tre abrahamitiska religionerna: judendom, kristendom och islam, konstaterar Ward.²² Men denna överlåtelse till objektiv moral, kan också sägas om de indiska religionerna.²³ Istället för en uppenbarad moral från Gud, följer hindun och buddhisten den religiösa moraliska plikten, *dharm*a, som är en grundläggande morallag i universum, konkretiserat genom utförande av *karma*, gärningar, som medför välsignelse.²⁴

Även om de stora religiösa traditionerna inte delar samma syn på själen (buddhisten talar om icke-jaget, *anatman*), menar Ward att de alla ändå bejakar den spirituella naturen av människan och universum.²⁵

2.3 Religion och grundläggande filosofiska världsåskådningar

Låt mig kort med Ward som förebild, och med viss repetition, göra en filosofisk indelning av de vanligaste filosofiska synsätten: realism → materialism, och idealism.²⁶ Förenklat menar jag att realismen representerar uppfattningar av verkligheten som den *verkar* ge intryck av (McGraths filosofi). Materialismen är mera styrd och representerar uppfattningar av verkligheten som vetenskapliga (naturvetenskapliga) rön *beskriver* den att vara. Idealismen däremot representerar uppfattningar av den grundläggande verkligheten som *dold*, men som är själva grunden för all övrig verklighet (Wards filosofi). Den ”yttre” verkligheten (den materiella världen) är alltså enligt idealismen en manifestation eller förhärliande av den ”inre” verkligheten av medvetande.

McGrath, vilken utgår ifrån en realistisk världssyn, försöker att harmonisera natur, teologi och vetenskap genom att slopa den inneboende mystiken i existensen. Ward utmanar och menar att idealismen bekräftas av förfinade filosofiska resonemang, men undandrar sig materiellt och rationellt beroende. Den sannare verklighet (för i praktiken måste den uppfattas som sannare) som den materiella världen bygger på (i motsats till den skiktindelade monismen) kopplar alltså Ward till den filosofiska idén om det Goda, ”Den bakomliggande verkligheten kan bli känd av intellektet, genom tankemässig efterforskning, och ytterst genom en vision av det Goda som den sanna verklighet av vilken den materiella världen är ett återsken”.²⁷ Wards moralfilosofi menar jag i praktiken är identisk med kyrkofadern Augustinus (354-430) teologiska konkretisering av det högsta goda som Gud. Men Ward är mycket tydlig över hur religioner finner sin rationalitet; det sker inte genom avgörande rationell bevisföring, utan genom deras inre genomtänkta struktur och öppenheten för varierande tolkningar, ”Religiösa världsåskådningar är inte rationella för att de ger upphov till överväldigande argument som ”bevisar” för alla tänkande människor att en viss världsåskådning är sann. De är rationella för

²² Ward, Keith, 1992, s. 19.

²³ Ibid., s. 33.

²⁴ Ibid., s. 119.

²⁵ Ibid., s. 33.

²⁶ Ward, Keith, 2008, s. 104.

²⁷ Ibid., s. 110.

att de är strukturerade och utarbetade på ett kritiskt och genomtänkt sätt när man använder förnuftskriterier vid bedömningen som alltid är öppna för varierande tolkningar”.²⁸

Innan jag kommer in på konkreta religionsteologiska resonemang, vill jag tillsammans med Ward göra en kort utblick över hur man inom den ”västliga” filosofin har problematiserat och sett på en eventuell djupare eller högre verklighet.

2.4 Filosofernas Gud i västtraditionen, i urval

2.4.1 Platonism – en tidig världssyn

I det antika Grekland var Platon (427-347 f.Kr.) en filosof och mystiker. Han arbetade fram sina idéer om det högsta gudas ursprung i en osynlig verklighet, och betraktas i västtraditionen som ”fadern” till idealismens grundtankar om en djupare/sannare verklighet som allt vilar på. Ward poängterar att Platon avsåg att förmedla en uppfattning av den materiella världen som en bild, avspeglning av den djupare verkligheten. Dessa olika verkligheter skall inte uppfattas som motsatta till varandra utan bygger på ömsesidig manifestation,²⁹ ett ömsesidigt beroende (men Platon hade en upphöjande syn på själens förhållande till kroppen som sedan går igen i olika religiösa traditioner, bl.a. kristendomen). Ward konkretiserar Platons tankar som att universum existerar för godhetens skull och de saker det innehåller, vilket på ett varierat sätt ytterst sätt visar på dess ursprung i godhet trots att universum också faller under destruktions villkor. Dessutom menar han att Platon hade ett ambivalent förhållande till de mytologiska gudarna i den tidens förstållningsvärld, Platons mål var snarare att peka på det absoluta som ligger bortom.³⁰

Platons skapelse-kosmologi är *trefaldig*: 1) En given pre-existerande massa (i motsats till skapelse ur ingenting, *ex nihilo*) med nödvändiga egenskaper. 2) En idé/verklighet om Former med nödvändiga egenskaper. 3) En skapargud (Demiurg) som försöker tvinga på så mycket Form som möjligt på materian.³¹

Detta är intressant med tanke på den trinitariska strukturen hos Platons idéer. Det finns en tankelänk mellan Platon till senare kristna tänkare, speciellt Augustinus teologiskt utvecklade ”treenighetslära”.³² Ward förklarar att platonismen levde vidare efter den hellenistiska eran som teistisk filosofi (nyplatonism), och att de mytologiska gudarna egentligen aldrig var särskilt intressanta för Platon, utan bleknade bort som förbrukade symboliska bilder av en ”högre” verklighet.³³

²⁸ Ward, Keith, 2008, s. 116.

²⁹ Ward, Keith, 2002, s. 108.

³⁰ Ibid., s. 111.

³¹ Ibid., s. 112, 114.

³² Ibid., s. 115.

-Augustinus, vilken hela sitt liv hade ett ambivalent förhållande till filosofin, reformerade Platons filosofiska och trefaldiga metafysik till en strikt teologisk metafysik med stöd av bibliska argument, menar Ward.

³³ Ibid., s. 114.

2.4.2 Kants agnostiska moralsanning – bortom religion, mot religiositet

Hur skall den ”högre” verkligheten representeras, och finns det absoluta värden och sanningar som vilar på en metafysisk grund oberoende av människans tolkningar och uttryck - om man bortser från skiftande moral och levnadsregler i olika religiösa traditioner?

Den för moralfilosofin betydelsefulla Immanuel Kant menar just det – att moralen är grundad i förnuftet, hävdar Ward.³⁴ Kant stora bidrag till etiken är att han med tyngd argumenterar för att det existerar nödvändiga och universella moralsanningar (jfr. med p. 2.2 om indisk religion och objektiv moral), och att de är medfödda egenskaper i det mänskliga medvetandet (förmågan till överskridande, som Kant kallar för ”det transcendentala medvetandet” eller moralisk plikt), men skall inte uppfattas som förprogrammerade av ett yttre ursprung, som Gud.³⁵ Moralens högsta princip döpte Kant själv till ”det ”kategoriska imperativet” förklarar idéhistorikern Svante Nordin.³⁶ Jag skall inte närmare gå in på Kants invecklade resonemang, utan följa Wards tanke att Kant på ett till vissa delar framgångsrikt sätt lyckades visa att det är möjligt att arbeta fram rationell moral utan att vädja till religion,³⁷ även om han har svårt att förklara mänsklig otillräcklighet att faktiskt göra det rationellt rätta, som Ward menar speglar Kants brist på och utelämnande av gudomlig kärlek och viktigast av allt, nåden.³⁸

Den ”gyllene regeln” – att älska sin nästa som sig själv – går till viss del att upprätthålla som sekulär moral men den vilar på agnostiska, antropocentriska och evolutionist-psykologiska argument om en närmast romantiserad tilltro till människans moraliska kapacitet. Människan lever i en utkastad tillvaro, oavsett vad sekulär eller religiös humanism säger. Ward menar att förmågan till att utveckla moraliska egenskaper är en förutsättning, men den är så att säga inympad i evolution - ett inympat *trefaldigt* paket av kvalitéer: frihet att kunna skapa, en känsla för kunskap och gränslös kärlek.³⁹

2.4.3 Hegelianism – tillbaka till religion?

Förändring - som kommer ur en fortlöpande dialektik av teser och antiteser på alla plan i den mänskliga existensen, och blivande - som är själva produkten av dialektiken (syntesen), genom VärldsAnden, är förutsättningar som driver själva existensen framåt menar Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Eller enklare uttryckt: att det finns två motverkande sidor av allting. Hegel identifierade denna Ande med Gud, som är en immanent Gud (uppfattningen att Guds väsen är närvarande och förkroppsligas i universum) förklarar Nordin.⁴⁰ Den tydliga dialektiken i historien som Hegel talar om, har ofta återopats som en svepande förklaring till varför ständiga uppbrott mot gängse uppfattningar poppar upp; enkelt uttryckt meningsskiljaktigheter. Ytterst sätt handlar Hegels diskussion om Guds allmakt och allvetande, om hur Gud relaterar till universum och närmare bestämt människan, även om

³⁴ Ward, Keith, 2002, s. 90.

³⁵ Ibid.

³⁶ Nordin, Svante, 2003, s. 398.

³⁷ Ward, Keith, 2002, s. 92.

³⁸ Ibid., s. 95.

³⁹ Ibid., s. 98.

⁴⁰ Nordin, Svante, 2003, s. 424.

Hegel inte själv explicit gav sin filosofi en religiös klädnad. Men helt klart är att Hegels filosofi kan inrymma och ge plats åt alla världsreligioner i Andens självförverkligande dialektik, menar teologen Gavin D'Costa.⁴¹ Även om det finns en tendens till att Gud är beroende av universum för sitt självförverkligande (hans filosofi brukar betraktas som monistisk), menar Ward att Hegels filosofi är teologiskt användbar i vår förståelse av hur människan försonas med Gud.⁴² I den hegelianska idealismen får det ständigt förändrande kosmos en ny mening genom Andens verkningar i det ändliga universum. Historien är på så vis en resa mot fulländande *i* Gud. Det är viktigt att inte förväxla Hegels idealism med processteologi menar Ward, för Hegel är det Anden (Gud) som är alltings orsak, för processteologerna är Gud mer eller mindre slav under den ena orsaken efter den andre.⁴³

När det gäller Hegels filosofi menar Ward, utifrån sitt komparativa tänkande, att VärldsAndens (Gud i praktiken) självförverkligande har klara beröringspunkter med indisk/hinduisk religion, närmare bestämt det Absoluta, Brahman.⁴⁴ Den indiske hindun och reformatorn av indisk *vedanta*-filosofi, Ramanuya (1100-talet), var tidigt ute med problematiseringen av det vi kallar för panteism alternativt panenteism. Panenteistisk teologi betonar uppfattningen att världen/universum är en del av Gud, som är immanent i världen, men i motsats till panteistisk teologi som betonar att världen/ universum och Gud är ett, utan att förlora sin transcendens. Men panenteism, precis som all teism, är ändå svårdefinierbar och de olika inriktningarna kanske kräver en gemensam plattform, gemensamma drag, för att uppfattas som trovärdig. Därför menar teologen Niels Gregersen att man bör tala om panenteismen som en mångfacetterad teologi som uttrycker s.k. familjelikheter med andra teologier. Ett grundfundament inom panenteism är att universum/Skapelsen på något sätt uttrycks som varandes *i* eller *inom* Gud.⁴⁵

Ward är otydlig i sina diskussioner om huruvida Hegel, Ramanuya m.fl. skall uppfattas som panteister eller inte, men han hävdar att indisk tanketradition, som utgår ifrån såväl en transcendent syn på ursprunget till den sanna verkligheten (nirguna brahman – Brahman *opersonliga* aspekter) som en immanent syn (saguna brahman – Brahman *personliga* aspekter), inte skall uppfattas som panteistisk.⁴⁶ Jag skall inte här fördjupa mig mer i dessa begrepp, och Wards försvar av Hegels och Ramanuyas filosofi som panenteistiska, men jag kommer återvända till dessa frågeställningar och deras relevans för kristendomen.

⁴¹ D'Costa, Gavin, 2009, s. 66.

⁴² Ward, Keith, 2002, s. 168.

⁴³ Ibid., s. 176.

⁴⁴ Ibid., s. 161.

⁴⁵ Gregersen, Henrik Niels, "Three Varieties of Panentheism", Clayton, Philip, Peacocke, Arthur [Ed.], *In whom we live and have our being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a scientific World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge 2004, s. 19.

⁴⁶ Ward, Keith, 2002, s. 160.

2.5 Summering

Jag har i detta kapitel kort tagit upp samtida forskning som problematiserar människans existens och verklighet, en verklighet som man menar kan påverkas men inte kontrolleras, då den enligt Keith Ward troligen är i beroende av en ännu djupare verklighet som styr människans rörelsefrihet. Ward pekar på att Hegels filosofi, om universum som genomsyrat av Anden, kanske kan ge oss ledtrådar i våra försök att hantera den mänskliga utsattheten på vår historiska resa mot en försoning med existensen (som ytterst sätt är beroende av Gud). Försök som kan kallas för monistiska/panteistiska, dualistiska/panteistiska, eller av annan relevans, och som kräver en gemensam plattform för att uppfattas som trovärdiga på lång sikt. Utifrån den berörda filosofin, med betoning på idealism, och samtida teologi, verkar det som att detta beroende (av den djupare spirituella verkligheten) kan formuleras med hjälp av filosofin och religion, som kan generera tolkningsmodeller i syfte att bearbeta gråzonen/dödzonens verkningar. Det hermeneutiska livet styr människan.

Men då man sträcker sig efter djupare (och kanske sannare) mål blir diskussionen av nödvändighet också en fråga om moral och vilka värden som kan tänkas ”höra hemma” i en djupare verklighet. Det är inte självklart att koppla högre moral till ett gudomligt väsen, utan tänkare som exempelvis Immanuel Kant vill ju hävda att förmågan till goda handlingar är djupt mänskliga, men det säger ändå inget om moralens yttersta ursprung. Det är angeläget för teologin att formulera vettiga och rationella idéer om varför det goda skall sägas komma från Gud - varför överlåtelsen till objektiv moral, som Ward förklarar, delas av både de abrahamitiska och indiska religionerna.

Kristen teologi bygger all troslära på det s.k. *logos*-förnuftet, ett begrepp som har sitt konkretiserade ursprung i antik grekisk filosofi. Detta förnuft verka genomsyra rationell diskussion kring de vanligaste filosofiska synsätten – realism, materialism och idealism, och som det formuleras, bryter det igenom avgränsningar om substansstänkande. Diskussionen som förts har berört teorin om man utifrån *en* princip kan formulera gemensamma riktlinjer, i såväl religion som vetenskap.

Men som jag ser det finns det indikationer på att *logos* inte på ett ”felaktigt” sätt skall knytas till den kristna trosläran, då den sannare verklighet som den materiella världen bygger på (i vilket *logos* utgår) kopplas av Ward till den filosofiska och Platonska idén om det högsta goda som teologiskt konkretiseras som Gud. Utan, det som kristendomen har gjort, är att den konkretiserat detta högsta goda efter en redan universell och gemensam grundförutsättning för all skapelse. Den kristna doktrinen om treenigheten kanske ”endast” är en av många haltande analogier, eftersom bl.a. platonismen (och nyplatonismen) talar om trinitarisk kosmologi.

Nu är jag redo att börja min genomgång av den religionsteologiska metodiken och generell religionsförståelse, och hur man på ett seröst sätt kan närma sig mytologiska och religiösa texter. Till detta vänder jag mig därför nu.

Kap. 3 – Religionsteologi och bortom

3.1 I begynnelsen var komparativ teologi...

Inom samtida religionsteologisk forskning är Gavin D'Costa tongivande. Enligt honom är fem typer av kristen teologisk respons mot framför allt de andra stora världsreligionerna dominerande: pluralism, inklusivism, exklusivism, komparativ teologi och postmodern postliberalism.⁴⁷

Som man i den kristna teologiska sfären uppfattar begreppet *religion* och positionerat sig emot det, har traditionellt sina rötter i det tidig-moderna Europa, menar D'Costa med stöd av religionsfilosofen Peter Harrison, närmare bestämt i 1500-talets calvinism, och vidare hos de s.k. Cambridge Platonisterna på 1600-talet, och upplysningens och 1700-talets deism.⁴⁸

Cambridge Platonisterna utmärkte sig för sin vördnad av Platonsk och nyplatonisk filosofi, kombinerat med en kamp mot religiös fanatism, som de kopplade till den samtida puritanska rörelsen. Man ifrågasatte calvinismens dubbla predestinationslära om frälsning och fördömelse som djupt orättvis och inte förenlig med värderingar om mänskligt värde. Som Cambridge Platonisterna såg det, är religion och förnuft i harmoni, vilket medförde att man började peka på förhistorisk naturreligion, satte dygd och moral före bestämd tro, för att på så sätt kunna ”garantera” Guds rättvisa, ”The Platonists [Cambridge] sought to harmonize the truths of revelation with that of natural religion... by emphasizing virtue and morality over belief and, in so doing, they safeguarded the ”justice of God”.⁴⁹

Vidare förklarar D'Costa att Cambridge Platonisterna drog slutsatsen; att om Gud är rättvis så måste den treeniga signaturen gå att finna och vara etablerad i andra religioner också. På så vis kopplade de ihop kristen tro och platonism som naturliga markörer i universum. Av detta resonemang följer alltså början på komparativ teologi, menar D'Costa.⁵⁰ Men företrädare för deismen kom att senare grundmura denna filosofi som utgår från antagandet om "naturlig religion", det vill säga att kunskap om Gud inte kan utvinnas ur religiösa läror utan endast ur människans naturliga moral. Här kan man alltså hur Kant moralfilosofi inte är taget ur luften.

D'Costa menar att det är här man hittar grundformeln för den traditionella religionsteologiska typologin: exklusivismen korresponderar mot calvinism (frälsning genom Kristus, annars fördömelse), inklusivismen korresponderar mot platonism (frälsning genom ”dispens”) och pluralismen korresponderar mot deism (frälsning genom goda handlingar och assimilering).⁵¹ Följaktligen resonerar han så, att både pluralismen, inklusivismen och exklusivismen fallerar att på ett tillfredsställande sätt diskutera hur man inom andra religioner kan tänkas uppnå frälsning (sett ur det kristna perspektivet, vilket responserna handlar om). Därför föreslår han att man som ett komplement kan använda sig av bredare kategorisering, som mera konkret lyfter fram och klassificerar frälsningsproblematiken mot det

⁴⁷ D'Costa, Gavin, 2009, s. 6.

⁴⁸ Ibid., s. 62.

⁴⁹ Ibid., s. 62-63.

⁵⁰ Ibid., s. 63.

⁵¹ Ibid., s. 65.

ändamålsenliga i andra religioner, och som lyfter fram de två andra responserna bättre - komparativ teologi och postmodern postliberalism.⁵²

3.2 Komparativ teologi och religionsförståelse

Komparativ teologi handlar om undersökning av idéer om Gud och uppenbarelse, om den ultimata verkligheten och dess uppenbaranden till det mänskliga medvetandet, såsom de framträder i människans historia och erfarenhet, förklarar Ward.⁵³

De teologiska eller filosofiska ramverken inom all religion är skiftande, som exempelvis skillnaden mellan monistisk och dualistisk världssyn. De mycket stora kulturella och historiska skillnaderna mellan människor ger en naturlig förklaring till varför vi kan se så skiftande religioner med säregna uttryck. Ward menar därför till en kontextuell förståelse av all religion - att Gud uppenbarar sina gudomliga syften genom de konkreta villkoren som utvecklats på ett "naturligt" sätt i olika samhällen.⁵⁴ Teologin behöver aktivt delta i den religionshistoriska diskussionen om hur förhistorisk religion har utvecklats och expanderat i historiens kontext. Komparativ teologi menar att det kan vara problematiskt att förstå formen av gudomlig uppenbarelse inom kristendomen om inte den sätts in i sitt *rätta* sammanhang - den vida kontexten och all mänsklig religiös tradition.⁵⁵ Det finns inga konkreta belägg för att de tidigaste uttrycken av religion skulle vara de mest typiska och det är direkt okunnigt att drista sig till att hävda att man känner till de religiösa trosuttrycken från urtiden, menar Ward.⁵⁶ Man vet alltså inte om den tidiga människan tolkade bokstavligt eller metaforiskt, men det går inte att åsidosätta utvecklingen.

I tidigt stadium i israeliternas trosvärld, uppfattades Gud (Jahve) enligt Bibeln som en bland många gudar, förklarar exempelvis teologen Rainer Albertz, men under Exilen i Babylon kom olika grupper av teologer och lärda att ta på sig ansvaret att bevara det profetiska arvet för de nya uttrycken av officiell monoteistisk Jahve religion. Man tog fasta på bl.a. profeten Jeremias uppmaning att ovillkorligen hålla de två första buden - att vara helt överlåten till Gud (Jahve) och med den insikten helt lämna avguderiet (att vända sig från en polyteistisk hållning – jfr Ps 82 och Jes 43:9-10) bakom sig.⁵⁷ Kärnan i det judiska och kristna budskapet är inte dess tidigare "primitiva" stadium, utan det som visar på hur den initiala processen av hur Gud genom tilltagande uppenbarelser genom sina profeter (från Moses till Jesus) reformerar tron, förtydligar Ward.⁵⁸ Enkelt uttryckt menar alltså Ward att religion måste och skall studeras i dess mest utvecklade former, inte dess (tidigare) primitiva uttryck.⁵⁹

⁵² D'Costa, Gavin, 2009, s. 34-35.

⁵³ Ward, Keith, 1994, s. 50.

⁵⁴ Ibid., s. 24.

⁵⁵ Ibid., s. 37.

⁵⁶ Ward, Keith, 2008, s. 16-17.

⁵⁷ Albertz, Rainer, 1994, s. 384.

⁵⁸ Ward, Keith, 2008, s. 25.

⁵⁹ Ibid., s. 26.

3.3 En känsla för gudarna

Precis som religionssociologin konstaterar, är andlighet eller allmän spiritualitet högst levande i de flesta kulturer idag, om man jämför med officiell och organiserad religion som kanske mer och mer är på väg mot en tynande tillvaro. Det som Paul Heelas och Linda Woodhead sätter fingret på i sina teorier om varför religion avtar, men att subjektiv religiositet tilltar, är ett begynnande paradigmskifte inom religion och spiritualitet till förmån för holistisk andlighet (New Age) på bekostnad av traditionell gudstro.⁶⁰

Varför då? Jo, Ward menar att det har att göra med en ovilja till att slutligen göra upp med felaktig och bokstavlig tolkning av de religiösa traditionerna och texternas metaforiska bildspråk.⁶¹ För att komma tillrätta med och hitta den rätta ”känslan” för talet om Gud menar Ward att det är av största vikt att blicka bakåt för att se hur talet om Gud/gudarna i äldre traditioner (mytologiska) faktiskt var *symboliska* och bristfälliga föreställningar ur den mänskliga fantasin.⁶² Gudarna var symboler, inte för den materiella verkligheten, inte heller för något förståndsmässigt gripbart övermänskligt väsen, utan för en annan djupare verklighet (den grekisk-platonska världsbilden alltså).⁶³ Men hur ”återfångar” man då ett hållbart symbolspråk som på ett tillfredsställande sätt kan representera den djupaste sanningen om verkligheten och tillvarons grundval?

För att förklara vad han religiöst menar med en rätt känsla för den ”sanna” verkligheten (Gud) hänvisar Ward till filosofer som exempelvis Friedrich Schleiermacher (1768-1834), vilken menade att det handlar om en utveckling av sin personliga intuition, en rätt attityd till det oändliga. Symbolerna (gudarna) skall tolkas som bristfälliga bilder av *en* gränslös verklighet. Denna verklighet är i sin väsensbeskaffenhet absolut i sitt överväldigande, helt annorlunda, transcendent.⁶⁴ Jag talar nu alltså om en förståelse av Wards syn på Guds väsen, vilket jag menar att Ward framställer som opersonligt eftersom Gud överskrider all mänsklig förmåga.

3.4 Symbolspråk och narrativ förståelse

Gavin D’Costa menar att när symboler (som mytologiska gudsbilder) tolkas ahistoriskt eller entydigt, som om de inte måste förmedlas eller tolkas, åsidosätts historien, relationalitet och komplexa kontexter.⁶⁵ Som jag ser det är det med andra ord förståelsen av uppenbarelse som står på spel i spänningsfältet mellan levd erfarenhet och vetenskap (tro och förnuft), för hur skall man i en postmodern och sekulär tidsålder kunna urskilja gudsuppenbarelsen (om det finns) från mänsklig fantasi?⁶⁶ Men i den postmoderna förståelsesfären finns det en öppenhet mot det mystiska och det transcendentia i dess uppmaning till att släppa på tvånget att en berättelse måste ha en slutgiltig inramning, vilket teologen James L. Resseguie har visat med

⁶⁰ Heelas, Paul, Woodhead, Linda, 2005, s. 3.

⁶¹ Ward, Keith, 2002, s. 2.

⁶² Ibid., s. 5.

⁶³ Ibid., s. 15, 17.

⁶⁴ Ibid., s. 19-20, 25.

⁶⁵ D’Costa, Gavin, *Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine*, 2000, s. 104.

⁶⁶ Ibid., s. 101.

litteraturvetenskaplig metod som exempelvis *Narrative Criticism*.⁶⁷

Det svåra med exempelvis evangelieberättelserna, enligt den kontextuella teologen Marcella Althaus-Reid (1952-2009), är att de skrevs i syfte att framkalla nöd hos läsarna, en nöd som bl.a. framkallas av författarnas intentioner med – som hon menar - sexuell reglering.⁶⁸ Men hon vill betona att detta inte behöver ses som negativt, utan kan istället ha en paradoxalt motsatt effekt, eftersom det hjälper läsarna att hitta glömda historier i det som ofta har förbisetts.⁶⁹ Till exempel säger evangelieförfattarna ingenting om Jesus sexuella identitet eller sexualliv. Hans heterosexualitet har alltid tagits för givet eftersom evangelieläsningen har skett med en förförståelse (felaktig?). Det finns historier i evangelierna, vissa är berättade, vissa inte. Därför menar Althaus-Reid (som en följd av denna narrativa medvetenhet) att man kan säga att det *inte* finns någon ren, okorrumpad och unik sammanhängande Jesus bortom den sexuella regleringen i heterosexuell systematisk teologi - nödens tema finns inbäddat i olika lager och medför ständigt nya läsningar.⁷⁰

De religiösa språk och kulturer som uppfattar sig själva som förmedlare av *ensam* exklusiv uppenbarelse, har utvecklat en dyrkan som närmast är omöjlig att särskilja från symboldyrkan, eller rättare sagt; avgudadyrkan, menar D'Costa. Men samtidigt förklarar han att om tvivel och otydlighet blir en målsättning i sig – ja, då har en ny tro, en ny ”religiös” tradition fötts: postmodern nihilism. Detta skiljer nihilistisk postmodernism (som har kan sägas ha en stängd horisont) från religiös postmodernism som vill hålla fast vid och utveckla religiös transcendens och framför allt Guds transcendens.⁷¹

En öppenhet för nya berättelser handlar om att ständigt ”vara med sin tid”, eftersom erfarenheten visar att historien har sin gång, tar nya uttryck vare sig vi vill acceptera det eller inte. Medvetenheten om detta bör skapa en ödmjukhet. Eftersom allt religiöst språk, religiösa symboler och religiösa doktriner är av människan skapade utifrån erfarenheter och övertygelser - som lyder under historiens dialektiska oro (för att låna in Hegels historiska medvetenhet), vilket betyder att alla religiösa konstellationer, inklusive treenighetsläran, aldrig egentligen kan ha en slutgiltig utformning!

3.5 Summering

Den komparativa metoden är inriktad på dialog och kontextuell förståelse, och en grundläggande religionsförståelse som innebär en respekt för varje traditions unika utveckling. Bemötandet av religion har fortfarande infärgningar från långt bakåt i tiden, då den tidiga moderniteten utmanade till nya tankegångar som vikten av att moral måste gå hand i hand med tron. Men det nya tänkandet medförde också avarter om rimligheter och orimligheter om Guds tanke med skapelsen. Tanken om att Gud har för avsikt att uppenbara

⁶⁷ Resseguie, James L., 2005, s. 18.

⁶⁸ Althaus-Reid, Marcella, 2000, s. 105.

⁶⁹ Ibid., s. 106.

⁷⁰ Ibid., s. 111.

⁷¹ D'Costa, Gavin, *Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine*, 2000, s. 120.

något om sig själv utanför kristen tradition, har medfört ett kontinuerligt problematiserande om naturlig och trinitarisk teologi. Men huruvida komparativ teologi kan peka på lösningar av uppenbara svårigheter med frälsnings-problematiken i olika religioner, sett utifrån kristen tradition, kanske man inte kan få svar på, men både Gavin D'Costa och Keith Ward menar att komparativ teologi har klara fördelar, vilket är en respekt av varje traditions ändamålsenlighet, både vad det gäller moral och den ultimata verkligheten. Diskussionen som komparativ teologi vill frammana, är att kristendomen kanske bara är en pusselbit i det historiska dramat och mänsklig religiös tradition. För vilken tradition har egentligen den mest välutvecklade gudsbilden, med tanke på de avsevärda svårigheter som den mansdominerade kristna gudsbilden dras med? Dessa och andra svårigheter med ytliga och underliggande teorier, kan bl.a. den narrativa hermeneutiken och queerteorin hjälpa till med att problematisera – att hitta den bakomliggande förnekade verkligheten.

Intuition är en mänsklig förmåga som är helt oslagbar i alla sammanhang, förutsatt att den får en rätt skolning – och det är just här som hela ens uppfattning om den ultimata verkligheten/Gud skall stämmas av. Den dominerande (vetenskapliga) teologin idag (och förr) förespråkar en syn på Gud som helt överskridande mänsklig förmåga. Denna gudsbild medför en rätt attityd, känsla till det oändliga enligt Ward. Denna teologiska betoning på Guds transcendens skapar samtidigt frågetecken över hur Gud kan tänkas relatera till människan, eftersom kristen troslära också lär att Gud har blivit som en av oss i Jesus Kristus.

Efter denna genomgång vill jag nu gå vidare till nästa diskussion som i korthet behandlar Wards och andra teologers syn på hur de andra stora skriftreligionerna har utvecklat sina religiösa föreställningar. Till detta vänder jag mig därför nu.

Kap. 4 – Fyra skriftreligioner

4.1 Två huvudvägar av särskild uppenbarelse

Medan jag tar mig an föreställningar i och om de andra stora skriftreligionerna vid sidan om kristendomen, är min grundtanke att försöka spåra likheter eller olikheter som kan vara av betydelse för hur man kan fördjupa den kristna traditionens gudsbild.

Ward gör en generell indelning i två huvudspår av den religiösa utvecklingen, efter teologen Friedrich Heilers (1892-1967) indelning: den semitiska och den indiska.⁷²

De semitiska religionerna företräds huvudsakligen av detsamma som de så kallade abrahamitiska - judendom (den grundläggande), kristendom och islam. Den ultimata verkligheten tolkas som kommandes ur en moralisk och meningsfull vilja, *Gud*.⁷³ De indiska religionerna är vidare än de semitiska med mer förgreningar, med hinduism (den grundläggande), vidare buddhism och kopplingar till de sydostasiatiska traditionerna som asiatisk folkreligion till viss del kan sägas representera. Den ultimata verkligheten tolkas mera som en inneboende *gudomlighet* i total förening med skapelsen.⁷⁴ De semitiska religionernas uppenbarelseformer är grovt styrda av kommunikation mellan Gud och mottagare - *profetiskt* tilltal. Dessa är teistiska och monoteistiska traditioner. De indiska religionernas uppenbarelseformer är grovt styrda av erfarenheter av den ultimata verkligheten, det Absoluta - *mystiska* upplevelser. Dessa traditioner har både teistiska och polyteistiska strukturer.

En viktig gemensam faktor som dessa huvudspår av religion har, är ”rotidén” om uppenbarelse som manifestering eller avslöjande av det för människan som normalt är dolt, förklarar Ward.⁷⁵

De första avgörande avgränsningarna åt monoteism i mänsklighetens historia sker i israelitisk religiös tradition. I 700-talets Juda (Sydriket) och Israel (Nordriket) före Kristus. utmärker sig framför allt Protojesaja, Amos och Hosea. Jahve börjar uppfattas som den ende Guden, vilken manar till helhjärtad överlåtelse av det lilla folket, hebréerna eller israeliterna. Jahve är skaparen av *allt*. Ward förklarar att den israelitiska avgränsningen från de omgivande kulterna skedde gradvis, slutgiltigt senare, troligtvis först under efter-exilisk tid.⁷⁶ De indiska religionerna har mera inslag av den ursprungliga religionens element, polyteism. De viktigaste indiska och heliga skriftsamlingarna: Veda och Upanishaderna, har mera sofistikerad reflektion av enheten i kosmos med starkare länk till förhistorisk religion, menar Ward.⁷⁷ I Upanishaderna formas den ultimata verkligheten som *Brahman*, det Absoluta – det obeskrivliga. Israeliterna beskriver alltså kontakten med den yttersta verkligheten (Gud) som

⁷² Ward, Keith, 1994, s. 111.

⁷³ Ibid., s. 94.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid., s. 96.

⁷⁶ Ibid., s. 104.

⁷⁷ Ibid., s. 106.

bortom universum. Medan brahmanerna beskriver kontakten med den yttersta verkligheten som inom universum självt, identiskt med det, i Brahman.

4.2 Judisk religion i bredare perspektiv

Uppfattningen och tilltron till många förbindelselänkar till den osynliga verkligheten upphörde i israelitisk tro- och föreställningsvärld till förmån för *en* förbindelselänk: guden/Gud *Jahve* (Femte Mosebok 6:4 deklarerar tydligt att Herren Gud är En). Ward förklarar att uppfattningen bottenar i den långa profetiska traditionen i Israel som mer och mer förstod att deras gud, Jahve, var förutsättningen för allt som har funnits till, finns till och som kommer att finnas till. Profeter som blivit kontaktytor mellan den transcendentia och den synliga världen.⁷⁸

Enligt Ward kan Guds moraliska kall och särskilda uppenbarelse summeras i *tre* avseenden: profetisk erfarenhet, objektiva händelser (Israels historia) och inspirerad undervisning (*Torah*). Dessa är uppenbarelsens källa i Israels tradition och som är själva fundamentet för de senare tre religiösa utvecklingarna – judendom, kristendom och islam.⁷⁹

Det tycks som om teologin visar ett förnyat intresse för vidgade perspektiv på treenighetsproblematik. Ward berör denna teologiska diskussion då han för den kristna trinitariska uppfattningen om Gud bakåt i tiden, till den judiska bibliska traditionen, ur vilken ”den kom”.⁸⁰ Vidgade historiska perspektiv på treenighet handlar förenklat om Gud, som är En, alltid varit treenig. Eller om Gud endast är treenig för människans skull (enligt ”ekonomisk frälsning”). Men Ward passerar förbi den exegetiska redogörelsen av ”judisk treenighet” mycket hastigt vilket skapar luckor i hans resonemang. Jag kan konstatera, att om Gud *är* treenig, och alltid har varit det, är det för bibelläsaren, genom det gammaltestamentliga vittnesbördet, i alla fall inte klart. Men Wards tes verkar inte vara utan förankring, då exempelvis teologen J.C. O’Neill menar att man hade en utbredd uppfattning om Gud som treenig tiden innan kyrklig tid. O’Neill lägger fram tesen om en färdig proto-trinitarism redan under intertestamental tid, dock med stöd utifrån framförallt icke-kanoniserad skrift.⁸¹

Vad betyder dessa resonemang och hur kan de för vidga perspektiven för treenighetsdiskussionen som konkretiserar den judiska och kristna litteraturens centrala budskap om att frälsningen kommer från Sion, Guds heliga berg? Wards analys av de centrala judiska begreppen, Jerusalem och Sion, är att Sion i sin teologiska betydelse inte bara är en geografisk plats, utan en spirituell plats och stad som Kristus *i* och *genom* blir glorifierad, och vice versa.⁸² Sion är alltså namnet på det viktiga berg i Jerusalem som poetiskt används i GT som representativt för Jerusalem, förklarar GT-teologerna John Barton och Julia Bowden.⁸³

⁷⁸ Ward, Keith, 2002, s. 96.

⁷⁹ Ward, Keith, 1994, s. 130.

⁸⁰ Ibid., s. 202.

⁸¹ O’Neill, J.C., 1995, s. 70.

⁸² Ward, Keith, 1994, s. 196.

⁸³ Barton, John, Bowden, Julia, 2004, s. 149.

Intrycket av Ward är att det finns bibliskt stöd för kopplingar mellan Sion-metaforerna och Kristus, vilket också inte verkar vara utan förankring då exempelvis teologen Randall Heskett ingående har vidgat perspektiven av Sion-symboliken i *Messianism within the scriptural scrolls of Isaiah* (T & T Clark International, New York 2007).

4.3 Islam och inkarnationsproblematik

Islams heliga skrift är Koranen och anses vara Guds ord i form av uppenbarelser förmedlade på det arabiska språket i början av 600-talet till Muhammed från Gud (Allah) via ängeln Gabriel.⁸⁴ Med andra ord är islam en religion stiftad av profeten Muhammed, som religionshistorikern Anne-Sofie Roald påpekar.⁸⁵ Eftersom Koranen av de troende anses som ofelbar och slutgiltig som uppenbarelse, menar Ward att man generellt inom islam inte spekulerar över ytterligare självtvivel från Gud.⁸⁶ Avståndet mellan skapelsen, människan och Gud verkar vara absolut inom islam (absolut dualism med andra ord), eftersom Gud står över sin skapelse och är helt åtskild från den.⁸⁷ Om Gud ”enbart” är transcendent, borde det innebära att det inte finns någon kontaktyta mellan människan och Gud. Men det verka inte stämma eftersom Gud har kommunicerat med sina profeter, ”på något sätt”, påpekar Roald.⁸⁸ Dessutom beskriver Roald hur Koranen skildrar de första människornas natur (Adam och Eva) som idémässigt skapade, genom skapelsen, av en själ (transcendent eller andlig natur).⁸⁹ Roald förklarar att islams människosyn grundar sig på att Adam och Eva sändes till Jorden som ställföreträdare, efter att människan i Himlen åtagit sig uppdraget, och enligt Koranen kan den mänskliga själen sedan befinna sig på tre utvecklingsnivåer, från orättfärdighet till rättfärdighet.⁹⁰ Koranen undervisar alltså om hur människan (endast de första människorna?) har ett preexisterande tillstånd hos Gud (se Sura 33:72).

Sammantaget menar jag därför att man till viss del kan tala om kontaktyta med Allah (som är ande) och människan, dels genom traditionell uppenbarelse och nyss nämnda ”reinkarnationslära”.

Ward menar att traditionell muslimsk teologi faktiskt överbetonar Guds transcendens, på ett sätt som kan verka tyda på missuppfattningar över den kristna doktrinen om treenighetsläran och Inkarnationen. Eller rättare sagt att Muhammed antyder att de kristna är förvirrade vad det gäller Guds person. Att Gud skulle ha inkarnerats, och gjort det i människan Jesus, tar Koranen vid första anblick avstånd ifrån då det är otänkbart att Gud skulle ha fött en son (se Sura 19: 90/91), men samtidigt noterar Ward att Sura 4:171 talar om ett erkännande av Jesus som Guds Ord och Ande.⁹¹ Om man väger in de historiska händelserna av konflikter och meningsskiljaktigheter mellan de olika kristna falangerna både före och efter 600-talet, och

⁸⁴ Nationalencyklopedin - Koranen

⁸⁵ Roald, Ann-Sofie, 2005, s. 17.

⁸⁶ Ward, Keith, 1994, s. 175.

⁸⁷ Ibid., s. 143.

⁸⁸ Roald, Ann-Sofie, 2005, s. 145.

⁸⁹ Ibid., s. 161.

⁹⁰ Ibid., s. 162-163.

⁹¹ Ward, Keith, 1994, s. 177-178.

speciellt de sedan länge utdragna och uppslitande bataljerna med den s.k. arianismen, menar Ward att det inte är otänkbart att de muslimska teologerna kan ha missuppfattat vad som slutligen slogs fast som renlärig kristologi.⁹² Enligt kyrkohistorikern Henry Chadwick (1920-2008) kunde prästen Arius och hans efterföljare inte acceptera att Sonen är evigt född och identisk med Gud, utan måste vara underordnad Fadern och därmed skapad.⁹³ Detta scenario kan inte bortses ifrån, menar Ward, då det inte är Gud som evigt föder Sonen utan Fadern som evigt föder Sonen - eller rättare sagt: Inkarnationen handlar om förändring utan förändring.⁹⁴

Teologiskt handlar det alltså om att kunna visa muslimen att Jesus både är sann människa och sann Gud. Men oavsett vilka teologiska belägg som kan redovisas för muslimen kvarstår faktumet att det för muslimen är otänkbart att en sann profet, vilket man faktiskt håller Jesus för att vara, skulle ha dött en förbrytares död. Därför har Koranen en efterkonstruktion, påpekar Ward, att det inte var den historiske Jesus som dog på korset, utan en annan person (se Sura 4: 157-159).⁹⁵

Diplomatiskt skulle man kunna säga att det muslimska avvisandet av Inkarnationen och försoningen kanske sker på bekostnad av ett i grunden positivt men dock överbetonat argument om Gud som absolut transcendent. Men avvisandet från muslimens sida av problematiseringar om hur Gud relaterar till oss är bekymmersamma ut kristet perspektiv, det går inte att komma ifrån.

4.4 Hinduism – många möjligheter (med brist på objektiv moral)

Hinduismen är en av de äldsta skriftreligionerna, man kan inte peka på någon grundare, eller allmänt erkänd skrift.⁹⁶

Den hinduiska religionen har precis som den jude-kristna traditionen genomgått olika utvecklingsfaser, tre övergripande sådana. Religionshistorikern Gavin Flood förklarar att under den tidiga fasen arbetades Vedatexterna fram, där *Rg Veda*-samlingen anses vara äldst, med början 1200 f.kr. Den innehåller hymner till gudomar, men ”ingen högsta gudom”.⁹⁷ Under den andra fasen tillkommer Upanishaderna, som ger uttryck för och behandlar meningen med vedatraditionen. Man kan därmed se en övergång från ritualism till mysticism.

Brahman, ”gudomligheten” börjar problematiseras mera jämte polyteistisk gudskyrkan och betraktas som den heliga kraft vilken genomsyrar och upprätthåller allt, en ”högsta gudom”.⁹⁸ Ward förklarar att det beror på att efter den första vediska perioden upplevde de lärda ett behov av att göra upp med grundläggande mänskligt handlande - världen som en plats av lidande och att begär eller egoism har sin grund i det ständiga ändlösa lidandet - vilket medförde en insikt om att livets mål var att undkomma detta lidande, både i den fysiska

⁹² Ward, Keith, 1994, s. 179.

⁹³ Chadwick, Henry, 1998, s. 120.

⁹⁴ Ward, Keith, 1994, s. 182.

⁹⁵ Ibid., s. 182.

⁹⁶ Nationalencyklopedin - Hinduism

⁹⁷ Flood, Gavin, 1996, s. 31, 37.

⁹⁸ Ibid., s. 84-85.

världen och vidare i det eviga kretsloppet (*samsara*) genom att uppnå befrielse (*moksa*), eller rättare sagt förening med den ultimata verkligheten (Brahman).⁹⁹

Att undkomma *samsara* och förenas med Brahman, den eviga verkligheten, dominerade indisk religion och formulerades alltså i Upanishaderna. Tillsammans med den så kallade *bhakti*-kulten bildar Upanishaderna än idag det folkliga underlaget i hinduisk religion - *bhakti* betyder ungefär hängivenhet eller villkorlös kärlek, en insikt att man inte på egen hand kan uppnå det gudomliga, man behöver hjälp (från en gud), förklarar Flood.¹⁰⁰ Även Ward visar hur majoriteten av dagens hinduer tillhör bhaktifromheten, framförallt vishnuismen, och Bhagavad Ghita är den populäraste skriften.¹⁰¹ Trots det mytologiska språket är det centrala budskapet i upanishadisk undervisning att verkligheten är En, som manifesteras av teistisk och polyteistisk dyrkan av symboliska gudar, konstaterar Ward.¹⁰²

Differenser mot indisk tanketradition är kanske inte så påtaglig som man först tror menar Ward, för precis som i judisk tradition har den indiska traditionen ett *trefaldigt* perspektiv på den översinnliga världen.¹⁰³ Hinduisk religion är på det hela taget historielös, men här finns ett dilemma hävdar Ward, eftersom det inte kan både vara sant att universum har ett moraliskt mål initierat av en skapare (semitisk religion), och att den fysiska existensen av universum inte har något mål (indisk religion). Ward antyder att det kan vara så, att något av den ultimata verkligheten/Gud är uppenbarat i varje tradition, som behövs för att kunna utveckla det som är implicit i den andre - på ett djupare plan kan de olika traditionerna snarare komplettera varandra än vara helt olika.¹⁰⁴ Ett påstående som kräver en djupare problematisering av Brahman, menar jag.

4.4.1 Gud ↔ Brahman

Enligt Flood är den hinduiska filosofen Adi Sankara (800-talet) särskilt betydelsefull, som har formulerat tankar kring Brahman, det obeskrivliga – detta som inte går att formulera. Sankara är grundare av en av de dominerande filosofiska grenarna inom hinduisk filosofi, kallad *vedanta*.¹⁰⁵ Vedanta betyder ungefär ”slutet på veda, och skall därför uppfattas som en problematisering av de äldre texterna och förhållandet till Brahman, förklarar D’Costa.¹⁰⁶

Ward förklarar att Sankara talar om doktrinen med den ”dubbla sanningen”, om Brahman som opersonlig (*nirguna*, den monistiska helhetssynen) och Brahman som personlig (*saguna*, den dualistiska aspekten).¹⁰⁷ Nirguna står för obeskrivliga egenskaper hos Brahman och saguna står för beskrivliga former, transformeringar av Brahman. Det lägre saguna-Brahmans immanenta kvalitéer kanaliseras genom teistisk vördnad (personliga gudar), medan det högre

⁹⁹ Ward, Keith, 1994, s. 138.

¹⁰⁰ Flood, Gavin, 1996, s. 103.

¹⁰¹ Ibid., s. 107.

¹⁰² Ward, Keith, 1994, s. 140.

¹⁰³ Ibid., s. 134.

¹⁰⁴ Ibid., s. 138.

¹⁰⁵ Flood, Gavin, 1996, s. 239-242.

¹⁰⁶ D’Costa, Gavin, *The Meeting of Religions and the Trinity*, 2000, s. 54.

¹⁰⁷ Ward, Keith, 1994, s. 145.

nirguna-Brahmans transcendenta kvalitéer kanaliseras genom filosofisk färdighet.¹⁰⁸ Men dessa ”skillnader” framstår endast som distinktioner av Brahman, Brahman skall uppfattas efter monistisk modell.

Man kan nu se likheten med kristendom såsom den utformats av Augustinus teologi om Guds transcendens. Ward menar att Augustinus konkretiserar den ”djupaste” verkligheten, där allting formas och får sin nödvändiga plats, och visar varför den yttre verkligheten av fenomen inte är den som man tror att den är.¹⁰⁹ Både den kristna doktrinen om Inkarnationen och treenighetsläran handlar för Guds del om ett blivande utan förändring i sig själv. Ett framträdande som inte påverkar den ultimata verkligheten alls. Men i den kristna traditionen och gentemot all religion, är den viktiga skillnaden att Jesus Kristus är helt unik som Guds och den ultimata verklighetens fulla uppenbarelse. Jesus är ingen avatar som hinduismens inkarnationer och manifesteringar av Brahman, eller?

D’Costa förklarar att teologen Raimon Panikkar (1918-2010) menar att den hinduiska filosofin alltid har kämpat med hur ”relationen” mellan Brahman och universum skall förklaras monistiskt.¹¹⁰ Panikkar förtydligar de konkreta filosofiska (och teologiska) problemen som Sankaras efterföljare hade; att Brahms villkorlösa och absoluta natur inte fick äventyras, vilket blev följden om Brahman betraktas som orsaken till kosmos/universum. De menade enligt Panikkar att orsaken till alltings existens ligger på *Isvara*, Herren – såsom man monoteistiskt tolkar saguna–Brahman i exempelvis *Brahma Sutra*.¹¹¹ *Isvara* (som alltså är en personlig gud) är då länken mellan det obeskrivliga och oföränderliga Brahman och det skapade universum. Panikkar menar att gestalterna *Isvara* och gestalten Kristus är identiska (genom *logos*), som medlare mellan Gud/Brahman och människan. Detta resonemang bygger på bhakti-traditionen där *Isvara* är den som kommer med nåd, uppenbarar Brahman och upplöser eller förintar *maya* (att den verkligheten som vi känner den, den sekundära, är en illusion) och uppenbarar för den individuella själen hur relationen med Brahman ”fungerar”. På samma vis som det råder delade meningar om Jesus Kristus gudomliga natur, kanske man finner samma problematik här, eftersom man enligt Panikkar också kan identifiera *Isvara* med Brahman.¹¹²

Skillnaderna mellan kristna och hinduiska doktriner är komplexa. Ward understryker att syftet med den kristna överlåtelsen och förståelsen av existensen är att komma till insikt om att Kristus lever *i* den som tror på honom och att hela universum är eller kommer att förenas *i* Kristus.¹¹³ Men hur man skall tolka vittnesmål om Kristus funktion i ”rumsliga begrepp” är oerhört komplicerat, och det kan ju vara så att vissa av Paulus deklamationer blir begripliga först efter de sätts in i en vidare kontext (vilket är just syftet med komparativ teologi).¹¹⁴

¹⁰⁸ Ward, Keith, 1994, s. 145.

¹⁰⁹ Ward, Keith, 2002, s. 136.

¹¹⁰ D’Costa, Gavin, 2009, s. 42.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² Ibid., s. 43.

¹¹³ Ward, Keith, 1994, s. 153.

¹¹⁴ Ibid., s. 155.

Gemensamt för traditionerna är återigen ett erkännande av en underliggande verklighet som är bortom all beskrivning – en verklighet som manar till medvetenhet om sitt syndfulla jag eller som genererar en medvetenhet om samsaras grepp om jaget.¹¹⁵

4.5 Buddhism, en förnuftig religion ”utan innehåll”

Det finns såväl likheter som olikheter mellan de semitiska och de indiska traditionerna, speciellt moderreligionen – hinduismen. Det är nu dags att titta lite närmare på den stora utbrytningen ur den hinduiska traditionen, buddhismen. Siddhartha Guatama (troligen under 400-300-talet f.kr.), eller rättare sagt Buddha, är grundaren av asketrörelsen som skulle bli buddhismen, förklarar religionshistorikern Knut Jacobsen.¹¹⁶ Det finns ett antal olika inriktningar inom buddhismen som i stort delar doktrinerna om karma och samsara med sin moderreligion hinduismen.¹¹⁷

Enligt Jacobsen visade sig buddhismen erbjuda en ny analys av världen och människans upplevelser genom doktrinen om icke-jagets (*anatman*) frälsningsaspekter.¹¹⁸ De hinduiska traditionerna var inriktade på jagets (*atman*) förhållande till brahman eller det transendentia.¹¹⁹ Det finns inget jag/själ, eller substans överhuvudtaget, enligt traditionell buddhism.¹²⁰ Som en konsekvens av anatman-doktrinen blir därför religiösa teorier om relationalitet mellan den yttersta verkligheten/Gud och människan i praktiken ett villospår, eftersom enskilda människor inte har något unikt centrum.¹²¹

4.5.1 Nirvana, en medelväg?

För buddhisten är *Nirvana*, ett tillstånd av total upplysthet, där alla begär är utsläckta, det yttersta målet och syftet med sin självdisciplin.¹²² Om man jämför med semitisk religion och hinduism, kan man konstatera att det inte förekommer någon uppenbarelse inom buddhismen från en personlig eller opersonlig makt, Gud/Brahman.

Men likväl menar Ward att man inte ska gå för fort fram vad det gäller definiering av hur uppenbarelse sker, för den *trefaldiga vägen* (eller de tre tillflykterna) leder buddhisten på vägen mot att bli ”upplyst” - för att undkomma lidandet och samsara tar buddhisten sin tillflykt *i* Buddha, den Upplyste, *i* den rätta läran (en annan betydelse av dharma jfr med hinduistens uppfattning) och *i* munkgemenskapen (*sangha*). Det finns alltså uppenbarelse, på så vis att Buddha avslöjar lidandets natur och visar på en väg ut ur lidandet.¹²³ Den trefaldiga vägen är helt inriktad på en ”verklighet” som är fylld av visdom, medmänsklighet, lycka o.s.v., vilken munkar och nunnor anses vara bäst rustade att följa, förklarar Jacobsen.¹²⁴

¹¹⁵ Ward, Keith, 1994, s. 155.

¹¹⁶ Jacobsen, Knut, 2002, s. 22, 126.

¹¹⁷ Ibid., s. 12, 134.

¹¹⁸ Ibid., s. 130-132.

¹¹⁹ Ibid., s. 125.

¹²⁰ Ibid., s. 61.

¹²¹ Ibid., s. 78.

¹²² Ibid., s. 18, 42, 97.

¹²³ Ward, Keith, 1994, s. 159.

¹²⁴ Jacobsen, Knut, 2002, s. 18.

Det är viktigt att poängtera att Buddha inte anses ensam vara värd vördnad, utan dominerande buddhistiska traditioner anser att han endast är en i en rad av upplysta buddhor/bodhisattvor, speciellt inom Mahayanatraditionen.¹²⁵ Därför är det inte ovanligt, menar Ward, att Buddha i någon form vördas på likartat sätt som för teisten, varför Ward ställer en serie frågor:

Om det inom buddhismen kan tillåtas ett oräkneligt antal buddhor, skulle man då inte i själva verket kunna säga att de buddhistiska doktrinerna inte kommer från Buddha själv, utan från bortom honom?¹²⁶ Vidare; hur skall man egentligen kunna bli en Buddha när man i realiteten enligt buddhistisk lära inte kan bli något, och Nirvana som är oföränderligt inte kan förändras av nya Buddhor som ”träder in”? Alla inträden måste förändra det som träds in i. Är då inte alla buddhor bundna av att vara identiska enligt buddhistisk monism? Och är inte de personifierade buddhorna egentligen framträdanden av det oföränderliga, som avatarer, utan existentiell verklighet?¹²⁷

Det finns alltså en kosmisk Buddhanatur som på en och samma gång både är fullständigt utsläckt (eller upplyst) och allvetande, som allt emanerar ur. Ward menar därför att den kosmiske Buddha och det oändliga universum (eller flera) i samsara är identiska (jfr med isvara-gudar och Kristus ovan).¹²⁸

Paradoxen med Nirvana är konstant, med total utsläckelse (död) och evig lycka (vilket kräver medvetenhet), vilket medför enligt Ward att en valfrihet framträder för vad Nirvana egentligen är – antingen ett permanent tillstånd av lycka (som Himlen), eller det kan uppfattas som en virtuell, illusionatorisk värld utifrån människans tillstånd av begär, eller så kan det vara den realiserade enheten med kosmos, vilket i praktiken betyder total upplösning utan Gud.¹²⁹

4.6 Summering

Det finns en konsensus bland de stora skriftreligionerna av att fortsatt vilja konkretisera det som i andra tider varit fördolt eller obegripligt, att Gud eller den ultimata verkligheten faktiskt på vissa sätt inte har fullt ut uppenbarat sin gudomliga natur och vilja. Sankaras antydning om en personlighet hos Brahman, konkretiserat genom en personlig ”Herre”, är ett exempel. För som jag även har konstaterat tidigare, verkar det finnas dolda mönster bakom det traditionella metaforspråket. Det är inte problematiskt att visa att Brahman är En, precis som den kristna Guden är En. Och att Brahman manifesterar sig för människan både på ett obegripligt och begripligt sätt. Precis som Gud manifesterar sig för människan genom sin Heliga Ande, den osynliga aspekten av Gud, och genom Jesus Kristus, Guds Son, i vilken människan har fått möjlighet att ta del av Guds inre väsen.

Det gemensamma för de stora religionerna framträder eller synliggörs genom ”rotidén” – uppenbarelse som manifestering eller avslöjande av det för människan som normalt är dolt, en uppfattning som återigen kanske harmoniserar med etablerad filosofisk analys.

¹²⁵ Jacobsen, Knut, 2002, s. 149.

¹²⁶ Ward, Keith, 1994, s. 168.

¹²⁷ Ibid., s. 168-169.

¹²⁸ Ibid., s. 170.

¹²⁹ Ibid., s. 171.

Som det ser ut, absorberar de indiska religionerna det förflutna men reformerar det i sin kult, medan de semitiska verkar vara mera splittrade, med undantag av judendom, och tenderar att exkludera det förflutna eller hanterar det i en moralisk kontext. Kanske både den stora semitiska och indiska traditionen behövs för att få en mer omfattande syn på livets ursprung och syfte - idén om uppenbarelse som gudomligt given objektiv moral, som får sin förankring i mänskligt socialt liv och historia, kan kompletteras med idén om uppenbarelse om självmedvetenhet av ens personliga enhet med den självexisterande ultimata verkligheten. Detta kan skapa en ny förståelse över vem Kristus egentligen är, då han kanske står med båda "fötterna" i bägge läger – som i sig själv, hela existensen, kosmos, universum den ultimata verkligheten frambringas genom.

Sammantaget tycks det finnas en insprängd längtan efter konkreta kontaktytor till en dold verklighet i de religioner som jag berört, inklusive kristendomen. Detta på grund av en grundläggande frustration över existensens lidande. En gemensam strävan mot en verklighet som inte är materiell, en strävan mot själva existensens medvetande och som utgår från den inre människan.

Hur unik är den kristna inkarnationsförståelsen, med tanke på de resonemang som ovan förts om att alla mytiska gudar på sin höjd endast kan ses som bristfälliga avbilder av den transcendentia verkligheten? Vad betyder konkret den "rätta" känslan för gudarna, som Ward talar om, för kristen tro? Med anledning av dessa frågor vänder jag mig därför nu till den kristna skrifttraditionen.

Kap. 5 - Kristen skriftradition

5.1 Keith Wards reflektion om historien och Inkarnationens betydelse

Enligt traditionell läsning av Bibeln som den föreligger (bokstavlig läsning), kan man se hur Jesus utifrån framför allt ett praktiskt handlande, men också genom att delvis använda sig av kryptisk terminologi och liknelser, visar på Guds sanna väsen. Kyrkan uppfattar generellt den historiske Jesus som att han representerar den högsta godheten, det eviga sanna Ordet, kort sagt Gud självmanifesterad i tiden, historien. Men hur försiktig skall man vara, både som teolog och som troende, i uttryck om honom? Är det överbetoning och orimligt att påstå att Jesus uttrycker allt som kan uttryckas om Gud, när man rimligen måste erkänna att det handlar om ett begränsat människoliv, med begränsade möjligheter under en speciell social situation i en speciell historisk situation?

Ward föreslår att istället för att generellt uppfatta Inkarnationen som en ”nedstigning” av Gud i ett isolerat speciellt liv (Ward rör sig här med avatar-begrepp), kan en väg framåt vara att se den som en partikulär handling av Gud *i* och *genom* en människas liv, som alla andra människor är del av en lång historisk process.¹³⁰ Jag tycker mig ana en vaghet i Wards resonemang angående harmoniseringen mellan Guds totala transcendens och hur Gud kan tänkas vara fullt uppenbarad i Jesus Kristus (se Kol 1:19), då Ward glider in svårigheter som en begränsad eller villkorad Inkarnation kan innebära.

Skillnaden mellan *Inkarnationen* och inkarnationer, som jag ser det, är att *i* den historiske Jesus har Gud på ett unikt sätt uppenbarat *hela* sitt väsen i och genom en människas liv. Ward har en poäng med att ju mer man reflekterar över vad det innebär att vara människa, förstår man att begränsad kunskap och makt är grundläggande för att vara människa, det tillhör liksom den desperata verkligheten. Jesus har enligt Bibeln och kristen trosuppfattning övernaturliga krafter, men har Han det i sig själv eller genom sin närhet i relationen till Fadern? Det kan vi aldrig veta, men treenighetsläran säger att de olika synsätten på Jesu person förmodligen inte går att skilja åt. Kristen trosuppfattning måste trots allt summeras i att Jesu jordiska liv för runt 2000 år sedan, för evigt är den mest kompletta bilden av Gud i den skapade världen/universum.

Utifrån Ward är det en avgörande skillnad mellan den semitiska traditionens vittnesbörd om Guds ageranden i historien, jämfört med den indiska som bygger på yoga och meditationsbaserade texter och erfarenheten av dem. När man sätter in det rimliga med tron på Inkarnationen i det historiska dramats verklighet, är argumenten för den kristna tron tunga. Därför kan man konstatera att Gud/den ultimata verkligheten genom sitt trinitariska väsen, och förkroppsligande i Jesus, har ett dynamiskt, historiskt och interaktivt sätt att vara. Men är historien och Gud sammansvetsade eller inte? Ward hävdar att historien självt, i sina olika konkreta uttryck och sin tidsbundna dynamik (jfr. med Hegels Ande), måste uppfattas som det gudomligas självmanifestation, såsom den kommer till uttryck i relation till individer.

¹³⁰ Ward, Keith, 1994, s. 195.

Över, genom och i historien verkar Guds oundvikliga dom (destruktion) och gränslösa nåd (upprätthållande) som två sidor av samma mynt, menar Ward - i historien tillåter Gud egoism och begär att leda till undergång för människan, men är alltid närvarande som en möjlighet till förnyelse och framtida fullbordan.¹³¹ Men att Gud finns ”tillgänglig” för ständig förnyelse behöver inte förutsätta att Gud förverkligar sig själv. Jag menar att balansen mellan pantesim/monism och panenteism/dualism är i mycket ett uttryck för den troendes frustration och desperata behov av förklaringar.

Ur kristen synvinkel är berättelsen om mänskligheten en berättelse om individer som är skapade med möjligheten att falla från Gud och söka sig till ändliga ting, och för den delen ändliga gudar. Tro på Inkarnationen är tron på att Gud, den yttersta verkligheten, träder in i det skapade systemet (av evolution) av liv och destruktion, för att re-orientera (försona) det mot gudomliga syften. Det paradoxala med att Gud/*logos* blev *kött* som människan Jesus, är alltså att detta unikum inte enbart handlar om exklusivitet, utan om expansion och variation.

5.2 Vilsenhet mellan transcendens och immanens

Om man bör ha en grundläggande respekt för (idén om) Gud som bortom, transcendent, opersonlig, varför då samtidigt tala om Gud som personlig i Jesus Kristus? Ward vidhåller att symbolspråket tillåter oss att tala om Gud i termer som för oss är begripliga och relationella, och att Gud inte är en person men relaterar till oss på ett personligt sätt.¹³² Ward hävdar att man behöver erkänna det grundläggande metaforspråket som ett filter för att få den rätta ”känslan” för den djupaste verkligheten – en attityd till Gud som helt gränslös och överskridande all mänsklig förmåga, men idén om att Gud *tar* är en bokstavstroende myt.¹³³ Jag håller med Ward om på vilket sätt som en allsmäktig och allvetande Gud rimligen kan tänkas relatera mot sin skapelse, men samtidigt anser jag att Wards metaforspråk behöver konkretiseras.

Om Gud i praktiken inte gör eller kan göra sig känd för oss, då har man dels gjort Gud beroende av sina egna ansträngningar, och dels riskerar Gud allt alltmer framstå som en virtuell föreställning, genererad utifrån vår egen konstaterade uppfattning om tillvaron som obegriplig eftersom vår förmåga att tolka fenomen som de framträder för oss alltid är begränsad - man kan inte veta något om den primära verkligheten (det undangömda) i sig. Enligt Ward måste bokstavlig texttolkning överges till förmån för symbolisk tolkning av det som i olika utsträckning alltid finns bortom oss.¹³⁴ Som jag förstår Ward vill han främja ett positivt och fantasifullt närmande till de poetiska och förlösande bilderna i religion, ett förhållningssätt till religion som verkar för att ”magin” inte kan tolkas på *ett* sätt.

Återigen, Ward talar alltså om känslan för det som ligger bortom symbolerna (gudarna), bortom alla bestämda uttryck och former, mot det yttersta mysteriet och varat självt. Denna ”känsla”, såsom Ward formulerar den, menar jag sveper med sig en bortfiltrering av

¹³¹ Ward, Keith, 1994, s. 208.

¹³² Ward, Keith, 2002, s. 47.

¹³³ Ward, Keith, 1994, s. 128.

¹³⁴ Ward, Keith, 2002, s. 51.

evangeliet om Guds uppenbarelse i Jesus Kristus, och därmed faller kristendomens exklusiva anspråk på unik gudomlig treenig uppenbarelse.

Allt detta tal om bevarandet av Guds upphöjdhet låter rimligt, och verkar dessutom harmonisera väl med filosofin (fast det i själva verket är en underordning), men kan det inte vara så, att det är just här som Ward riskerar att tappa bort evangeliets betydelse och undervisning om Kristus? Talar Ward om möten med Gud eller inte, och är detta uttryck för Wards kompromiss att nå enighet över religionsgränser? Som jag uppfattar honom, balanserar han kanske över med sina resonemang om symbolspråk in i märkligt agnostiskt tänkande om Gud. Jag håller med Ward om omöjligheten att kunna "greppa" Gud, men paradoxalt nog måste kanske Gud, enligt Bibeln, vara oss närmare än vi är oss själva.

5.3 Partiell Inkarnation

Alister McGrath, som deltar i diskussion om hur olika idéer om existensen kan tänkas vara styrda av ett gemensamt förnuft - som vissa har knutit till det grekiska *logos*, menar jag avmystifierar den absoluta närvaron av *logos* i sin vetenskapliga teologi (indirekt då också förkroppsligandet i Jesus). För enligt McGraths definition är uppenbarelse inte något man upplever just nu, utan det man brottas med att förstå är snarare verkningarna av det som händer, dess intryck på den historiska processen.¹³⁵ På liknande vis resonerar feministfilosofen Luce Irigaray, enligt Gavin D'Costa. Hon menar att i förlängningen måste den gudomliga Inkarnationen av Jesus Kristus ses som partiell eller ofullständig. Hon utgår från Joh 16:7-8, då Jesus hävdar att han måste gå för att Hjälparen ska kunna komma, att de implicit fyller olika funktioner. För Irigaray är fokus på den Heliga Andens "feminina" verk, både i funktionen av att fullborda Jesus som Kristus och i fortsatt "utsträckning" av Inkarnationen – primärt genom kyrkan.¹³⁶ Även om D'Costa i grunden håller med Irigaray om behovet av feminin representation i våra gudsbilder, och som katolik framför allt vikten av Marias status, vill han hävda att Gud aldrig kan eller får uppfattas i direkt analogi med projektioner av önskvärd social ordning.¹³⁷ Jag håller med honom, då man riskerar att missta sig om man tror på absoluta analogilikheter mellan människa och Gud - alltså skillnaden mellan treenig och trinitarisk struktur.¹³⁸ Om D'Costa filtrerar sin teologi genom romersk-katolsk tradition, kan man säga att McGrath filtrerar sin teologi genom naturvetenskaplig tradition, då som han säger; all vetenskap präglas av provisorisk förståelse.¹³⁹

D'Costa bygger sina resonemang om Maria som Medfrälsare till Kristus till stor del på katolsk teologitradition genom exempelvis påven Pius XII (1876-1958).

¹³⁵ McGrath, Alister E., 2003, s. 151.

¹³⁶ D'Costa, Gavin, *Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine*, 2000, s. 8.

¹³⁷ *Ibid.*, s. 43.

¹³⁸ Jag menar att när man talar om vidgade perspektiv på trinitarism i kultur och religion, måste man göra en distinktion mellan de olika betydelseerna av treeniga och trinitariska strukturer. Treenighet i *allmän* betydelse handlar om tre objekt i harmoni. Treenighet i sin *särskilda* betydelse (doktrinen) handlar om perfektionen av tre *personer* i en *substans*. Trinitarism (vilket allmän treenighet bör sorteras in under) kräver inte enighet i perfektionens betydelse, varför detta begrepp kan sägas vara en avbild av det mera "perfekta" treenighetsbegreppet.

¹³⁹ McGrath, Alister E., 2001, s. 47.

Pius problematiserar i likhet med Irigaray också uppfattningen om Inkarnationen som en icke slutna doktrin. Han menar sig visa på framkomliga vägar i en fortsatt utvecklad och öppen ecklesiologi, vilket Mariakulten är ett bra exempel på. I *Mystici Corporis Christi* från 1943 förklarar Pius att kyrkan blir det som den var; en utfyllnad och ett komplement till Frälsaren, medan Kristus på ett sätt, genom kyrkan, uppnår en fullhet i allting.¹⁴⁰ Här framträder katolsk tolkning till partiell inkarnation. D'Costa konstaterar självmotsägelsefullt, med stöd av en annan feministteolog, Grace Marion Jantzen (1948-2006), att partiell inkarnationsteologi öppnar dörren för andra inkarnationer och andra Gudsbilder.¹⁴¹

Det kan vara problematiskt för kristologin att förena teorier om Kristus - i egenskap av att vara evig Frälsare, evig Son och evig Gud – med teorier som gör Honom beroende av kyrkan (den katolska), som mer eller mindre en del av skapelsen. Partiell inkarnationskristologi riskerar att hamna i ett metaforiskt gränsland. Vilket medför avsevärda metafysiska problem att lösa. D'Costa verkar trots allt hålla med.¹⁴²

Låt mig blicka framåt och undersöka fler vinklingar av betydelsen av det gemensamma inkarnerade förnuftet, logos i förhållande till universums yttersta mål och syfte, som det kan förfäktas av vetenskapligt orienterade kristna teologer. Det handlar om så kallad styrd evolutionism. Palenteologen Teilhard de Chardin (1881-1955) kopplar ihop evolutionsprocessen, i vilken kan man urskilja ett antal kritiskt viktiga punkter eller övergångar, speciellt livets uppkomst på jorden och det mänskliga medvetandets framväxt, med logos och explicit den reella betydelsen av det personifierade logos i Kristus. I Chardins teologi, där Kristus har bytt plats med Hegels VärldsAnde, har Kristus svårt att transcendera sin egen skapelse. Chardin sätter det kollektiva medvetandets framsteg och möjligheter till frälsning framför den enskildes personliga relation med den kosmiske Kristus.¹⁴³ Chardin är påtagligt ointresserad av det konkreta med Kristus, för det transcendentala logos prioriteras framför det partikulära med Jesus Kristus, precis som D'Costa menar att den pluralistiske kollegan inom katolska kyrkan, Raimundo Panikkar gör (jfr med diskussionen i p.4.4.1). Att Chardins åsikter verkar vara panteistiska, framgår av hans grundsyn på universum som besjälad av ”anden”, eller att universum utgör en enhet med Kristus.¹⁴⁴

Jag menar att det finns ett behov att hitta nya modeller och uttryck i den kristna sfären för hur man skall uppfatta och relatera till vad som kan kallas för ett gemensamt rationellt förnuft, traditionellt kopplat till den kristna traditionens förståelse av logos som Jesus Kristus. Men rekonstruktioner av naturlig teologi och avvägningar mellan panteism och panenteism, genererar komplexa problem att lösa för både dualistiskt och monistiskt tankesätt.

¹⁴⁰ D'Costa, Gavin, *Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine*, 2000, s. 196.

¹⁴¹ Ibid., s. 50.

¹⁴² Ibid., s. 201.

¹⁴³ de Chardin Teilhard, Pierre, 2002, s. 84.

¹⁴⁴ Ibid., s. 75.

5.4 Lydnad mot Kalcedonförklaringen

Vid det 4:e ekumeniska konciliet i Kalcedon år 451 antogs den kalcedonska trosbekännelsen, som mer eller mindre satte punkt för spekulerandet om Jesu natur och gudomlighet. Man fastslog den i stort generella grunden för treenigheten med att Kristus är 100% Gud, av samma väsen som Fadern. Men också att Kristus är 100% människa, av samma väsen som oss, dock utan synd. Själva definitionen säger kort att Kristus är *en person i två naturer*, och dessa två naturer är oskiljbara, förklarar teologen David Nichols.¹⁴⁵

Om allt fokus läggs på Jesus andliga karaktär riskerar man att hamna i doketism med en teologisk förnekelse av att logos (Gud) överhuvudtaget kommit till oss i köttet, alltså som människa. Om man som kristen tar avstånd ifrån en tro och övertygelse om Jesus återkomst som Gud och som *människa*, och följer Wards teori om att all form utav millennialism är falsk,¹⁴⁶ vad har man då för anledning att tro att Gud blev/är som en av oss, i Kristus, om Kristus kommande endast är av andlig karaktär. I den ”första” kristna församlingen, decennierna efter Jesus död och uppståndelse, hade man en uppfattning om att Jesus skulle komma tillbaka mycket snart (tron på parousian). Vilket man vet inte blev uppfyllt och som Ward menar är ett typexempel som vissa kristna valt att förbise helt och hållet. Men Ward stannar inte där utan låter förstå att det mesta som sägs i anknytning till Jesus Kristus återkomst är felaktigt.¹⁴⁷ Om jag förstår Ward rätt kan han inte undvika att skapa en bild och föreställning om att det i allt väsentligt är fel att förvänta sig att Kristus skall komma tillbaka överhuvudtaget, i alla fall i sin konkreta betydelse – som människa.

Bibeltolkning ett vågspel - försök att komma till rätta med uppenbara paradoxer om Jesu person. Ett vågspel på så vis att hur man än väljer att vinkla sin förståelse, finns risk för oortodox tolkning om vem Jesus Kristus egentligen är. Jag har tidigare kort pekat på, med stöd av samtida teologer, hur exempelvis Sion-metatoriken i Bibeln både kan ha en bokstavlig såväl som symbolisk betydelse. Sion verkar enligt Bibeln både vara en fixpunkt i tiden och utanför tiden.

Ward antyder att Kristus redan har kommit (en andra gång), genom kyrkans födelse.¹⁴⁸ Men huruvida Kristus kommande enligt Ward är slutgiltigt eller inte, är svårare att få grepp om, då Ward tenderar till att blanda ihop den praktiska förståelsen av Jesu person som både Gud och människa. Jag håller med Ward om att Jesus Kristus i egenskap av att vara logos är, har varit och alltid kommer att vara närvarande i tiden eftersom allt har skapats genom Honom. Så i den betydelsen är parousian, och alla aspekter angående tid kopplat till logos, alltid skeende.¹⁴⁹ Den uppståndne Kristus är enligt Bibeln förhärliagd och skepnaden av honom kan man inte fullt ut greppa. Men det finns ingen anledning att tro, om man ser till de bibliska texterna, att Jesus Kristus skulle vara en avatar som då och då kommer på besök in i den skapade världen/universum. Utan det finns skäl att istället lyssna till det egna vittnesbördet

¹⁴⁵ Nichols, David R., “*The Lord Jesus Christ*”, Horton, Stanley M. [Ed.], *Systematic Theology*, LOGION PRESS, Springfield, Missouri 2007, s. 318-232.

¹⁴⁶ Ward, Keith, 2004, s. 32,

¹⁴⁷ Ibid., s. 34.

¹⁴⁸ Ibid., s. 40.

¹⁴⁹ Ibid., s. 44.

från Bibeln som exempelvis 1 Joh 3:22-23, vilket tydligt varnar för misskrediteringar av evangeliet att Gud också blev människa, av evighet.

Ward försöker vidga våra perspektiv på kosmos, genom ett strävande efter en mera sanningsenlig kontext – att Inkarnationen syftar till att placera alltings mittpunkt där den skall vara, i Gud och inte i människan.¹⁵⁰ Ward använder sig av trinitariska termer genom att tala om en *trefaldig aspekt av Kristi kropp*: man måste tala om den jordiska människan Jesus (den partikuläre), den evige och förhärligade Herren Jesus Kristus (den uppståndne Jesus), och om den kosmiske Kristus (den universelle). Alla tre framträdanden är riktiga former av Ordet/logos, ingen av dem är komplett utan den andre.¹⁵¹ Denna indelning av Ward verkar rimlig men den stämmer inte som jag har förstått med hans egen syn på Inkarnationen. Wards trefaldiga analys av Kristus ger intrycket av både monism (skiktindelningen som McGrath talar om) och dualism (kroppslig och andlig substans), eller som Ward själv kallar sin filosofiska metafysik; en tvåsidig idealism (*dual-aspect idealism*).

Samma kristologiska ambivalens som jag uppfattar hos hans samtida engelska kollega, Alister McGrath, uppfattar jag hos Keith Ward. En svårighet att utifrån det vetenskapliga perspektivet komma till rätta med ett bibelförankrat Jesusporträtt. För vad menar egentligen Ward med att Kristus kommer i många former och gestalter - då han är det sanna ljuset som ger alla människor ljus – och att det finns stöd inom kristenheten att människor kan bli frälsta av någon de inte känner igen, men som efter döden blir uppenbarad och identifierad som deras frälsare?¹⁵²

5.5 Summering

Även om Keith Ward utgår ifrån den kristna uppenbarelsen som helt unik med sin förankring i historien, finns det en tendens till motsägelser i Wards och samtida teologers kritik av treenigheten och Inkarnationsresonemang. Som jag förstår Wards komparativa teologi, tillåter hans metaforspråk att erkännande av obegränsade inkarnationer, med kapacitet att vägleda människan till frälsning. Han och andra kritiker kanske accepterar tanken på en absolut Inkarnation men får enligt min mening avsevärda svårigheter med det bibliska vittnesbördet om att i den historiske Jesus har Gud på ett unikt sätt uppenbarat hela sitt väsen i och genom en människas liv. En rätt ”känsla” för teologin och existensen borde handla om relationell beröring i varje människas inre. Denna beröring har jag svårt att se att en absolut transcendent verklighet kan förverkliga. Det förefaller som de hittills avklarade resonemangen om ett gemensamt förnuft som man strävar mot, kan identifieras som utgående ur en verklighet som ligger bortom, det som vissa kallar Gud och som Jesus både representerar och relaterar till. Men behovet av modeller är konstant för att vi skall nå högre nivåer av vår förståelse av spänningen mellan ande och materia och mellan enhet och mångfald.

Mina resonemang har i stora drag kretsat kring religion och filosofisk analys, varför det nu kan vara lämpligt att konkretisera hur människan passar i det historiska dramat av ”konkurrerande” metaberättelser. Till detta vänder jag mig därför nu.

¹⁵⁰ Ward, Keith, 1994, s. 287.

¹⁵¹ Ibid., s. 288.

¹⁵² Ward, Keith, 2008, s. 123.

Kap. 6 – Gud och mänsklig vilshenhet

6.1 Människans desperata verklighet

Vad det innebär att vara människa? Är idén om själen, som en del av den mänskliga naturen, fortfarande relevant att tala om som ett underlag för en inneboende medfödd och dyrbar del av mänskligt liv, eller är människan ytterst sätt endast ett objekt till vetenskapens förfogande för manipulering? Vetenskapen, som paradoxalt skall värna om mänsklig frihet, har på många sätt lagt grunden till ett avvisande av idén om Gud, eftersom det teoretiskt inte skulle finnas någon objektiv moral - såsom nihilismens konsekvenser kan tolkas mot sekulär moralteori, och exempelvis Friedrich Nietzsches (1844-1900) moralfilosofi. Ward ser attackerna på idén om en mänsklig själ som i grunden svaga och faktiskt verklighetsfrämmande.¹⁵³

Jag inledde denna uppsats i kap. 1 med att visa hur Ward presenterar sin filosofi och hur den ”avslöjar” existentiella svårigheter som jag menar att människan aldrig kan frigöra sig ifrån. Talet om total mänsklig frihet enligt existentialistisk modell menar jag är en tom frihet präglad av desperation – *negativ desperation*. Trots att människan idag har kommit så långt att hon i viss mån kan kontrollera såväl sin egen natur som världen runt omkring henne. Människan är som besatt av att kunna kontrollera, vi kan (om vi vill) både förändra det mänskliga livets förutsättningar och totalt förstöra det genom kapaciteten till att ödelägga hela vår planet. Sanningsfrågan om själens existens och ursprung är viktig. Det tycks mig som om människan ytterst sätt inte är autonom i dess strikta betydelse - utan antingen är man slav under ”friheten” från den gud som ändå är död (som Nietzsche uttryckte det) eller så är man ”slav” under den *positiva desperation* som finns i ett erkännande av själen som bestämmande för människan och hennes relation till Gud.

6.2 Den gudomliga dödsonen (den dolda verklighetens försvar)

Den mänskliga existensen kan uppfattas som en ofrånkomlig paradox - antingen blir människan deprimerad i sin existentiella ångest och ensamhet över tanken på ett oändligt opersonligt universum utan några uppenbara syften från en eventuell transcendent Gud eller mer än vad slumpen tillåter, samtidigt som människan blir (eller kan bli) deprimerad över tanken på en personlig Gud som alltid vakar och bevakar alla steg hon tar. Även den danske filosofen Sören Kierkegaard (1813-1855) vill framhäva paradoxen av den mänskliga existensen. Ward förklarar att Kierkegaard talade om det kristna budskapet som unikt med vittnesbördet om Jesus, som den vilken neutraliserade existensens paradox genom att i egenskap att vara evig och preexisterande klev in i tiden och historien och i en *person* förenade den osynliga och obeskrivbara verkligheten med den kroppsligt beroende och synliga människan, förklarar Ward.¹⁵⁴ Den för-existentialistiska filosofin som Kierkegaard talar om, menar jag inte skall förväxlas med existentialism, även om skillnaden mellan negativ och positiv desperation är hårfin och ytterst sätt handlar om tro eller filosofiskt val. Eftersom existentialismen betonar att existensen i sig aldrig kan bli föremål för objektiv

¹⁵³ Ward, Keith, 1992, s. 11.

¹⁵⁴ Ward, Keith, 2002, s. 195.

kunskap. Man betonar också det fria valets betydelse: vi väljer vårt sätt att leva, vilket ofrånkomligen leder till ångest.¹⁵⁵

Kan det vara så att grundmurade övertygelser, helt befriade från flexibilitet, blir ett hinder för att uppfatta den djupaste verkligheten som har sitt ursprung i Gud? Vilsenheten som tilltar i kraft då våra idoler och bleknande metaforer inte längre tjänar sina syften som representationer, talar för det. Som jag ser det, kan vilsenheten antingen uppfattas som en generell ”folksjukdom” eller som en *gudomlig dödzon*.

Jag har tidigare berört hur denna dödzon finns väl etablerad i existensen, genom den filosofiska analysen av distansen mellan den primära och sekundära verkligheten. I brist på representation famlar människan i ett mörker som påminner om Kierkegaards för-existentialism. Då ”vardagen” är en illusion eller dröm som man aldrig riktigt kan komma ur eller vakna upp ur. I gränslandet mellan verkligheten som man uppfattar den och verkligheten som den döljer sig, upptäcker man bristen på teoretisk kunskap, livets sanna natur av vilsenhet men också kanske försoning, eller nåd som den kristna traditionen uttrycker det. Den gudomliga nåden, välsignelser, blir i så fall det enda som kan trösta människan och låta henne överskrida denna reella situation. Detta menar jag kan uppfattas som en syntes av vårt *jag* och vad buddhisten kallar för *icke-jaget*, eftersom ”uppenbarelser” från en ultimät verklighet eller Gud, kan förmå oss att vika av från självbegär mot en vilja att transcendera oss själva. Även Augustinus förstod den mänskliga tillvaron som vi alla är insatta att verka och leva i, som kantad av desperation och existentiell ensamhet. Han uppmuntrar till ett desperat tänkande som utgår ifrån att människan i princip är övergiven, världen är som en främmande plats i vilken den kristne bör se sig som övergiven.¹⁵⁶

Jag vill påstå att den gudomliga dödsonen och den ”rätta känslan” för Gud berör samma tillstånd av frustration, även om jag ifrågasätter Wards kristologiska föreställningar. Som jag har visat verkar det finnas problem i åtskiljandet mellan Guds opersonliga och personliga form i Wards resonemang. Men varför måste man skilja dem åt? Det är samtidigt inte förvånande, med tanke på som han själv säger; hellre tala om godheten framför begreppet Gud, eftersom idén om Gud är ett begrepp överlastat med mängder av uppfattningar kopplat till någon form av övermänskligt väsen (inklusive Kristus) som mera hör hemma i mytologiskt symbolspråk.¹⁵⁷ Jag kan följa Ward på vägen mot den rätta ”känslan”, för han har en grundtanke som, om man förstår hans intention rätt, leder till den oundvikliga gudomliga dödsonen. Vandrigen på denna väg för människan in i desperation eftersom det finns ett ”mörker” och avstånd mellan henne och Gud, men som densamme har för avsikt att lysa upp, på sitt sätt. LeRon Shults pekar på att relationen mellan Gud och människan har en fastlagd ordning; som teologen Karl Barth (1886-1968) säger: man skall se förhållandet mellan transcendens och immanens på dialektiskt vis, eftersom det är Guds Ord (Kristus) som först

¹⁵⁵ Nationalencyklopedin - Existentialism

¹⁵⁶ Augustinus, *Tretton brev*, Hagman, Patrik, Laato, Anni Maria [Red.], Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007, s. 13.

¹⁵⁷ Ward, Keith, 2002, s. 216.

”drabbar” oss, som människan sedan ger sitt gensvar på.¹⁵⁸ Shults menar dock att Guds vetande är ett trinitariskt vetande som omsluter Allt (även tid), men som ändå medger skapelsen (människan) utrymme och tid för att nå sitt väsensliga mål.¹⁵⁹ Kristus verk genom korset ligger i linje med Guds önskan om en förnyad relation med människan, då hon efter Jesus ställföreträdande död inte längre kan värja sig för sanningen om sig själv - som hennes oförmögenhet att kunna *se* själv och sin nästa. Utan Kristi försoning skulle människan fortsatt leva i en individualistisk mardröm i verkligheten, efter modell Sartre-existentialism.

Det är intressant att notera att den gudomliga dödzonens desperation också kanske tangerar i förståelse den existentiella utkastadhet som människan oundvikligen befinner sig i som Martin Heidegger (1889-176) byggde mycket av sitt filosofiska tänkande kring. Teologen Jayne Svenungsson förklarar hur Heideggers tänkande kring sökandet efter en sannare mänsklig tillvaro, inte paradoxalt kan undkomma känslan av frånvaro – att man alltid befinner sig ”därute”.¹⁶⁰ Varat, existensen är alltså på ett oundvikligt sätt en olidlighet, eftersom jag också har visat att människans situation i stora drag handlar om ett ständigt tolkande. Heidegger menade ju att människan är en hermeneutisk varelse, som Svante Nordin noterar.¹⁶¹

Detta är frågor som berör existentiell ångest, en ångest som Heidegger uppmanar oss att hantera på ett ”egentligt” sätt - friheten kommer ur en uppgörelse med denna ångest,¹⁶² vilket filosofin ensamt inte kan hantera, menar jag (min kritik mot existentialismen). Jag menar att det teologiskt finns en analogi mellan den utkastadhet som Jesus upplevde genom försoningen på korset. För precis som Jesus passivt accepterade samma öde och levnadsvillkor som människan, har man en absolut förebild då man själv måste acceptera sin utkastadhet som både upplevs som en förbannelse och välsignelse, varför denna känsla av liv och destruktion på samma gång motiverar begreppet gudomlig dödzon.

Existensen är paradoxal, för närhet till Gud innebär separation från mitt fallna jag. Fallet kan bli en möjlighet till liv. Jag talar om tro, tron på att det finns en botten i existensen, även om man inte kan se den, men som man ibland kan få förnimmelser av. Augustinus menar att ens egen tro kan man uppfatta i sig själv men den Andres tro kan inte uppfattas på annat sätt än genom ens egen tro.¹⁶³ Tron är alltså för Augustinus helt avgörande i livet som är fullt av vanföreställningar om godhet, vilken endast finns hos Gud.¹⁶⁴

Som jag ser det verkar det inte finnas någon lösning på lidandets och desperationens problem. Den gudomliga dödsonen kan inte beundras, inte med hjälp av tron, inte ens med elitistisk erfarenhet. Desperation handlar snarare om vad som av nödvändighet krävs för att vi skall kunna fungera som människor. Det handlar kanske om att glädje och lidande är både och, inte antingen eller.

¹⁵⁸ Shults, LeRon F., 2005, s. 110.

¹⁵⁹ Ibid., s. 213.

¹⁶⁰ Svenungsson, Jayne, 2004, s. 79-81.

¹⁶¹ Nordin, Svante, 2003, s. 500.

¹⁶² Ibid., s. 501.

¹⁶³ Augustine, *On the Trinity*, Matthews Gareth B. [Ed.], Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 108.

¹⁶⁴ Ibid., s. 114.

6.3 Religion och en tudelad människosyn

När det gäller religiösa uppfattningar om den mänskliga naturen kan man omgående göra en grov generalisering som är hyfsat rättvis. I de monistiskt utvecklade indiska familjereigionerna och sydostasiatiska religionerna uppfattar man människan som en huvudsakligen spirituell varelse, utan egentlig början eller slut. I de mera dualistiskt utvecklade semitiska religionerna uppfattar man människan som förkroppsligade själar, födda och framsprungna ur den materiella världen, varför man inte talar om ett pre-existerande tillstånd, förklarar Ward.¹⁶⁵ Kristendomen står alltså på sätt och vis med bägge fötterna både i den semitiska traditionen och den indiska, menar Ward, genom en syn på människan som ofrånkomligen bunden av själviskt begär och stolthet, vilket både de hinduiska teorierna om atman och de buddhistiska teorierna om anatman delar. De andra abrahamitiska traditionerna, judendom och islam, har en grundläggande positiv syn på människans möjligheter att själv kunna göra riktiga moraliska val.¹⁶⁶ Jag kan se att kristen tro som förknippad med en ofrånkomlig vilshenhet, inte rimmar väl med religioner eller religiositet som romantiserar människans möjligheter till att skapa en egen glädje, men det kanske inte behöver betyda felaktiga moraliska val.

Man brukar i semitisk religion generellt anta att den mänskliga själen/medvetandet aldrig är en del av Gud, på så vis att den aldrig fullt ut kan bli ett med Gud (även om jag har visat på märkliga inslag i ex. Koranen – se p. 4.3) I hinduisk religion är däremot doktrinen om jaget, ”själen”, (atman) central - att jaget och Brahman egentligen är ett, i alla fall är det som man strävar efter att förstå, menar Ward.¹⁶⁷ Men förvirringen eller klarheten tilltar eftersom Ward menar att Sankara (som jag presenterade under genomgången av hinduismen) egentligen inte menar att den mänskliga själen/medvetandet är identisk med Brahman.¹⁶⁸ Det tycks som om Ward vill förklara att Sankara vill erkänna en mänsklig själ och den är inte identisk med jaget, utan jaget kanske mer skall uppfattas som livets gnista. Olikheter och mångfald tillhör verkligheten som den framträder, varför Sankara kanske inte ser den *unika* människan som identisk med Brahman, som Ward påpekar.¹⁶⁹ Hinduisk filosofi och människosyn är svår, men lockande på grund av det aldrig egentligen avslutande resonemanget om vad eller hur Brahman är eller står för.

6.4 Hinduisk monism mot västerländsk idealism

Vad finns det då för underlag att överhuvudtaget diskutera de vid första anblicken så olika traditionerna som kristen och indisk/hinduisk grundläggande filosofi? Det berömda framträdandet av den indiske filosofen Swami Vivekananda (1863-1902) i Chicago vid the World Parliament of Religions kanske till viss del sätter fingret på det komplexa med religionsjämförelser.¹⁷⁰ Vivekananda betraktas som en av de mest inflytelserika hinduiska

¹⁶⁵ Ward, Keith, 1998, s. 5.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ward, Keith, 1994, s. 149.

¹⁶⁸ Ibid., s. 151.

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ You Tube - Swami Vivekananda

tänkarna i modern tid, och Ward menar att han på ett framgångsrikt sätt har beskrivit vad det hinduiska begreppet; advaita (vedanta) egentligen står för.¹⁷¹ Enligt Vivekananda, som talesman för större delar av indisk religiös tradition, är alla religioner sanna. Alla olikheter har sin upprinnelse i en djupare Enhet (Brahman) som filosofin med advaita (vedanta) försöker problematisera. *Enhet i variation* är naturens sanna mål, som Ward förklarar.¹⁷² Mångfalden av trosuppfattningar skulle därför kunna tolkas som bristfällig förståelse av den underliggande enheten. Variationerna, maya, (som livet i praktiken framträder) är sanna på sitt immanenta plan, medan den djupare underliggande verkligheten är sannare på det transcendenta planet. Enligt Ward bör det påpekas att Vivekananda utgår ifrån den senare reformerade advaita-filosofin, vedanta, som problematiserar svårigheterna som absolut idealism för med sig - att all sann verklighet i grunden skulle vara spirituellt. Vedanta-filosofin säger inte att det materiella är en illusion, det har snarare en underprioriterad status.¹⁷³ Som jag uppfattar Ward vill han visa att advaita (vedanta) lär oss att den verklighet som mänskikan befinner oss i av framträdelse och fenomen (som egentligen är en lägre verklighet), har ett existensberättigande även om den egentligen är en spegelbild av en djupare underliggande verklighet.¹⁷⁴

Man kan alltså se hur djupt influerad Wards filosofi (den *tvåsidiga idealismen*) är av traditionell hinduisk filosofi. Det verkar som om hinduismen är relevant för västerländskt tänkande i vår strävan att forma hållbara mål. För precis som den gudomliga dödssonen och advaita vedanta ger uttryck för, kan man fråga sig om man ytterst sett verkligen är skapad för detta liv, i vilket lidande trots allt är en påtaglig faktor och förutsättning.

I den västliga filosofin är Hegel utmärkande för dessa resonemang, han har en i grunden positiv syn på verkligheten såsom vi uppfattar den med våra sinnen, och menar att hela den historiska processen av verkligheten såsom vi uppfattar den, är ett framträdande i tiden av vad den ultimata verkligheten är i sig själv. Hegel har därför en monistisk syn på världen, men hans resonemang erkänner inte någon dold verklighet eftersom den ultimata verkligheten är realiserad i den vanliga verkligheten, förklarar Ward.¹⁷⁵ Man kan därför se en påverkan i Vivekanandas filosofi från Hegels teorier om VärldsAnden, eftersom advaita vedanta i Vivekanandas utförande realiserar genom att den vanliga verklighetens ändlösa variationer är manifesteringar och ett långsamt framåtskridande av den djupare ultimata verkligheten, som är En.¹⁷⁶

Advaita vedanta är tryggt förankrad i den populäraste traditionen i Indien, vishnuismen. Den ”underliggande” verkligheten (Brahman) är inom vishnuismen *en*, men den manifesteras märkligt nog genom teistisk dyrkan av guden Vishnu (som inkarneras i ex. Krishna m.fl.) - en till synes mera dualistisk uppfattning alltså. Genom kärlek, tillgivenhet (bahkti) och ett förtroende till den i särklass mest omtyckta heliga texten inom hinduismen, Bhagavad Ghita,

¹⁷¹ Ward, Keith, 1998, s. 10.

¹⁷² Ibid., s. 10.

¹⁷³ Ward, Keith, 2010, s. 59.

¹⁷⁴ Ward, Keith, 1998, s. 11.

¹⁷⁵ Ibid., s. 25.

¹⁷⁶ Ibid., s. 25.

kan man se hur den metafysiska advaita filosofin om att allt har ett gemensamt ursprung, blir konkretiserat i hinduisk religion och filosofi.

6.5 Summering

Dessa resonemang om verkligheter på olika nivåer – antingen som pseudonivåer i *en* verklighet eller som autentiska nivåer i varianter av *en* dualistisk verklighet, är svåra att sanningsklassificera, menar jag. Det blir inte heller lättare då man inte kan undgå att se släktskapet mellan advaita vedanta och Wards tvåsidiga idealism. Advaita-filosofin är intressant som pekades mot *ett* gemensamt mål och att vägen mot enhet är en väg i variation. Ovanpå filosofisk och religiös vilshenhet måste man dessutom försöka placera in den vilshna människan, och vad det innebär att vara en sådan. Om man ger vika för uppfattningar om att ingen grund för objektiv moral finns, riskerar det att ytterligare tvinga in människan djupare i den illusoriska tillvaro som hon till viss del redan befinner sig i, på jakt efter nya sätt att tolka sin existens. Människan är vilshen, både på grund av det faktumet att hon inte alltid gör eller kan göra de rätta valen, och att hon genom själva sin existens inte varken hör hemma i den materiella eller den spirituella verkligheten. Människan kan på så sätt uppfattas som en syntes av monistisk och dualistisk hållning. Människan lever ett ”omöjligt” liv som medför en konstant känsla av kast mellan hopp och förtvivlan, välsignelse och förbannelse – därav den *gudomliga dödzonens* verklighet. Denna dödzon finns etablerad i hela existensen, eftersom man genom förfinad filosofisk och teologisk analys, kan se att människan lider brist på teoretisk kunskap och representation, vilket medför att hon famlar sig fram, i olika medvetandegrad.

Jag vill definiera det som ett val mellan en *negativ* eller *positiv* desperation. Den ”lätta” vägen är negativ för den leder bara mot en pseudo-frihet, då man förlorar sig själv totalt. Den svåra är positiv för den leder till ett erkännande av själen som bestämmande för människan och hennes relation till Gud. Den kristna traditionen visar inte på en väg från existensens paradox, utan på en väg genom, på grund av Jesus neutraliserande inverkan utifrån korsets medmänskliga verkningar. Det finns alltså en tydlig och mycket viktig analogi mellan den utkastadhet som människan känner och den utkastadhet som Jesus upplevde genom försoningen på korset. Här kan den gudomliga dödsonen och den rätta ”känslan” som Ward förfäktar, mötas som ett faktum av den ultimata verklighetens realitet. Då riskerar man inte ett åtskiljande mellan Guds opersonliga och personliga form.

Alltså, kristendomen har med sitt problematiserande av människans vilshenhet (genom korset) en avvikande uppfattning mot både traditionell judendom och islam, vilket kan tolkas som att kristendomen i det humanistiska perspektivet kanske står närmare de indiska religionernas människosyn, som också delar en syn på människan som ofrånkomligen bunden av själviskt begär och stolthet.

Med tanke på detta kapitelns svårtillgängliga karaktär, kan det vara lämpligt att konkretisera närmare hur människan egentligen passar in i en till synes hjärtlös evolution. Till detta vänder jag mig därför nu.

Kap. 7 - Människan, Evolution & Teism

7.1 Själens medvetenhet och den mänskliga naturen

Ingen vet vad en själ eller medvetande är, vilket exempelvis buddhismen på ett intressant sätt problematiserar. Det finns dock olika metaforer att tillgå. De flesta som har en uppfattning om vad själen är skulle nog ändå kunna säga att idén om själen bör förknippas med kroppslighet och odödlighet. Men även om själen/medvetandet behöver förkroppsligas för att kunna verka, är det egentligen avskiljbart från en kropp och kan existera utan den, dock på ett ofullständigt sätt, menar Ward, som pekar på teologiskt resonemang som delvis har sina rötter i Augustinus metafysik - som hävdar att själen/anden även på något sätt måste kunna leva och uppfatta utanför kroppen.¹⁷⁷

Själens möjliga existens utanför kroppen är ett problematiskt område inom kristen humanistisk teologi. Detta är ett dilemma som har förföljt kristen metafysik, och som har visat sig vara svårt att kunna finna konsensus kring. Litteraturhistorikern Walter Stephens visar exempelvis hur det i *kanon episkopi*, ett kanoniserat romerskt-katolskt dokument, redogörs för hur teologerna på 800-900-talet menade att man endast behöver göra en åtskillnad mellan kropp och ande, inte mellan vad som är sant eller falskt. Episkopi menar att själen/anden kan ha reella upplevelser där kroppen inte deltar. Det finns visst stöd i Bibeln om spirituella hängivelser som går utöver det normala, såsom i exempelvis Paulus och profeten Hesekiels fall. Men episkopi förklarar att den verklighet som man kan veta något om, är det vakna tillståndet med kroppen närvarande, och förskjuter i stort övernaturliga upplevelser till drömmarnas värld, då man inte kan veta om upplevelsen är sann eller falsk.¹⁷⁸

Ward spinner på temat med drömmandet - då jag och du kan föreställa oss att existera utan att nödvändigtvis vara knuten till ens egen eller en särskild kropp. Alltså att medvetandet inte kan definieras som det medvetna tillståndet. Det är troligen medvetandet som drömmer, men vi är ju ”sällan” medvetna om att vi drömmer! Han menar att Sigmund Freud (1856-1939) påminner oss om vårt djuriska förflutna eftersom det medvetna självet inte utövar en sådan kontroll som man ibland kan tro – många impulser inom oss är fortfarande mycket primitiva. Evolution är nödvändig och viktig process för den successiva frigörelsen av den mänskliga själen.¹⁷⁹

Den mänskliga naturens förhållande till existensen verkar vara unik, men också hur detta förhållande ger paradoxala upplevelser. Vad är det som är så unikt med människan, vad det är som gör en människa till människa? Med stöd av bibliskt vittnesbörd brukar människan beskrivas som en holistisk *trefaldig enhet*. En ursprunglig sant fysisk enhet, *kropp*, som Gud har inblåst/välsignat med livets gåva, sin *Ande*, att på egen förmåga vid given möjlighet kunna utveckla ett självmmedvetande och identitet, en *själ*.

¹⁷⁷ Augustinus, *Tretton brev*, Hagman, Patrik, Laato, Anni Maria [Red.], Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007, s. 86.

¹⁷⁸ Stephens, Walter, 2002, s.129.

¹⁷⁹ Ward, Keith, 1992, s. 56, 97.

Som jämförelse har man Wards tvåsidiga idealism som konkretiserar människans natur efter två hypoteser: 1) Det mest kännetecknande för mänskliga *personer* är att de består av ett ständigt flöde av själsliga handlingar eller händelser. Flöden som är unika och utmärkande för varje enskild människa. 2) Dessa flöden av medvetande är de inre aspekterna av komplexa organiserade fysiska system, även kallat emergens, med en lång evolutionär historia som har inbyggd potential för att generera och realisera medvetna val av högre värden.¹⁸⁰

Teorier om att människan (en person) har sin unika kärna i ”själsliga flöden”, uppvisar likheter med buddhistisk människosyn, för som Knut Jacobsen förklarar; kallar en buddhist de interna flödena för dharmas, som inte är unika utan bestående av opersonlig energi.¹⁸¹ Det är alltså viktigt att poängtera skillnaden; för Ward är dessa flöden unika för varje person. Poängen är att den spirituella människan är substantiell.

7.2 Teistisk evolution

Enligt Ward är den bärande idén i traditionell evolutionsteism att det finns en suverän Gud som äger all visdom och välsignelse, som önskat att skapa detta universum i syfte att kunna realisera distinkta högre värden.¹⁸² Evolution är inte en blind process som uteslutande handlar om utslagning av de svagaste, utan en målinriktad process som aktualiserar högre värden genom lagstyrd emergens.¹⁸³ Utifrån detta synsätt, när medvetandet utvecklades, öppnas möjligheten för en medveten relation mellan Gud och universum. Genom människan börjar denna värld, i denna del av universum, att forma en aktiv och medveten respons till Gud som alltid har fört denna värld närmare realisationen av högre värden.¹⁸⁴ Men människan har också enligt teistisk uppfattning vänt sig bort ifrån sitt skapade emergenta syfte, bort ifrån Gud, vilket medför en historisk dragkamp mellan egenkärlek och ansvarstagande. Ett sökande efter kunskap och kärlek från Gud.¹⁸⁵

Problematiseringen om människan är knuten till om universum är i Gud eller inte. Men som Philip Clayton säger: om man skall kunna säga något vettigt om Gud överhuvudtaget, måste man enligt teologisk tradition uttrycka sig analogiskt. Han menar att styrkan i panenteistisk analogi är att den tar den högsta nivån av komplex utveckling som utgår ifrån enklare strukturer och beteenden som är kända för oss och använder den som en modell för den gudomliga verkligheten – den mest komplicerade emergensen man då känner till är utvecklingen av den mänskliga personligheten, framträdandet av medvetandet.¹⁸⁶ Men det kan vara värt att notera att i motsats till den västerländska samtida teologins vetenskapliga fixering av förhållandet mellan evolution, genom naturlig process, och skapelselära, och då

¹⁸⁰ Ward, Keith, 2010, s.103.

¹⁸¹ Jacobsen, Knut, 2002, s. 81.

¹⁸² Ward, Keith, 1998, s. 118.

¹⁸³ Ibid., s. 130.

¹⁸⁴ Ibid., s. 131.

¹⁸⁵ Ibid., s. 132.

¹⁸⁶ Clayton, Philip, “*Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective*”, Clayton, Philip, Peacocke, Arthur [Ed.], *In whom we live and have our being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a scientific World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge 2004, s. 84.

man talar om panenteism, menar Alexei Nesteruk generellt att den Öst-Ortodoxa teologin värjer sig mot inblandning av emergens.¹⁸⁷

Enligt Ward bygger kristen tro på Bibelns vittnesbörd om Guds tanke med skapelsen och människans historia och försoning med den Ende Guden, som ensam representativ för den ultimata verkligheten. Och enligt Bibeln har Gud initialt valt ut ett folk på jorden för att genom dem och vidare förmedla Guds särskilda tanke med den historiska processen.¹⁸⁸ Men att göra Gud i någon mån beroende av evolution, som jag nämnde innan att den panteistiskt styrde Teilhard de Chardins gör, går inte att bibliskt förankra som självklart.

7.3 Är människan mer än materia?

I Wards tänkande kring hur den evolutionistiska processen bör tolkas ges Hegels teorier om VärldsAndens självförverkligande visst utrymme. Som jag förklarade tidigare, är det i Hegels filosofi, Anden (der Geist), den spirituella medvetna verkligheten, som utgör fundamentet för universum, framför allt historiens framåtskridande av dialektisk kamp. Hegels teorier om att kosmos verklighet är andlig i sin utveckling stämmer väl överens med Wards idealism, eftersom han hävdar att själva poängen med att tala om själen/medvetandet är att vi hela tiden överskrider de materiella villkoren av vår existens – att vi alltid är mer än summan av våra kemikalier, våra elektroner, våra sociala roller (kön) eller våra gener.¹⁸⁹ Vi överskrider alla materiella villkor just genom att vara varelser personer som är obestämbara. Återigen, människan är en paradox. Det individuella värdet som människa och ”befrielse” för människan kommer genom överskridandet, och som jag menar, vår förmåga/oförmåga till mottagande av beröring från den ultimata verkligheten.

Just det spirituella överskridandet är nödvändigt för våra kroppsligt och materiellt fixerade liv, menar teologen Kathy Rudy. Hon menar att den kristnes sätt att relatera till Gud har gjorts beroende av vilket kön man är och i förlängningen vilken sexuell läggning man har.¹⁹⁰ Den mänskliga förmågan att kunna överskrida pekar därför mot nödvändiga uppgörelser av mänskligt förtryck och diskriminering. Det pekar mot fördelarna vad exempelvis en könsfri mänsklig kultur erbjuder. Även Ward verkar hålla med, för genom moraliskt engagemang bekräftar en person sitt överskridande av alla materiella villkor.¹⁹¹

Enligt Ward ligger alltså det unika med människan inte i att hon tillhör arten homo sapiens, utan det faktum, fränsett vårt ursprung, att människan är en person, och som sådan är man unik. Följaktligen bekräftar en gudstroende person själens existens genom att inte förneka den materiella världens verklighet, men betonar dess beroende av Gud, som är ande, för sin existens. Därför måste mänsklighet definieras utifrån vidgade perspektiv på såväl vad själen

¹⁸⁷ Nesteruk, Alexei V., “The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective”, Clayton, Philip, Peacocke, Arthur [Ed.], *In whom we live and have our being: Panentheistic Reflections on God’s Presence in a scientific World*, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids/Cambridge 2004, s. 169.

¹⁸⁸ Ward, Keith, 1998, s. 286.

¹⁸⁹ Ward, Keith, 1992, s. 115.

¹⁹⁰ Rudy, Kathy, 1997, s. 22.

¹⁹¹ Ward, Keith, 1992, s. 125.

är och dess betydelse, såväl som om gener, och inte reducera den ena till den andre, menar Ward.¹⁹²

7.4 Evolution → Objektiv moral → Den gudomliga dödssonen

De första moraliska felstegen – Fallet – leder oundvikligen till en tilltagande avhumanisering av människan, menar Ward eftersom ett avvisande av högre värden, moral, leder till ”död”, ett främlingskap från Gud, som leder till undergång för andra i sin omgivning och slutligen till ett främlingskap inför sig själv.¹⁹³ Som Ward också konstaterar, blir det mänskliga begäret att ”bryta” mot de inbyggda konventionerna i skapelsen (evolutionen) en beslutsamhet mot de egna primära behoven.¹⁹⁴ Därför måste man återigen ställa frågan varifrån moral kommer, för mänsklig destruktivitet, är ytterst sätt kopplat till vad avhumanisering handlar om, menar jag. Den kristna doktrinen om arvssynden är en tolkning och förståelse över hur falsk existentialismen, den *negativa* desperationen, och tron på människans absoluta autonomitet är. Ward menar att synden måste uppfattas som en övergripande makt, som sedan den introducerats i skapelsen eller som en dold talang hos skapade individer, är ett bestående ”karaktersdrag”.¹⁹⁵

7.5 Livet bortom livet

I de indiska religionerna länkar man inte människans strävande till en objektiv moral i samma mening som de semitiska, men grundbetydelsen i termer av befrielse är i princip de samma. Grundtron bottnar i en cyklisk återfödelse av själen. Bägge teorierna om återfödelse och/eller uppståndelse kan tolkas på olika sätt och i olika utsträckning.

Inom judendomen kan man inte tala om någon direkt lära om människans uppståndelse. Det finns fortfarande än idag en utbredd skepsis mot att formulera en troslära kring denna osäkerhet, menar Ward.¹⁹⁶ Ambivalensen inom judisk troslära till människans uppståndelse är indirekt också kopplat till hur man resonerar om den kommande messias. Det finns dessutom ett otal rabbiniska tolkningar över vem man förväntar sig messias att vara, tillägger Ward, eftersom det är standard inom rabbinisk tankegång att tolka Bibelns (*Tanach*) bildspråk i symboliska och spirituella termer.¹⁹⁷ Inom islam däremot, kan man se helt andra grepp och tron på livet efter döden är mera central. Den stund då alla skall stå inför Gud (Allah) och rannsakas för hur man har levt på jorden – domedagen - är av stor betydelse för muslimen och

¹⁹² Ward, Keith, 1992, s. 162.

¹⁹³ Ward, Keith, 1998, s. 161.

-I den emergenta processen som ledde fram till medvetandets framträdande, måste det logiskt sätt ha varit ett första ögonblick då ett inkännande förnimmande djur (troligen en apa) plötsligt blev medvetet om enkel men dock moralisk skyldighet. Oskuldens tid var över. Vi kan anta att en form av enkel valmöjlighet uppträder som denna *individ* är fri att svara upp emot – följa sin gamla instinkt eller följa nya högre värden. Detta scenario, som är hypotetiskt, menar Ward ändå innehåller ofrånkomlig sanning. Allting i skapelsen har en början, även om det utvecklingsmässigt är långa infasningar i varje steg i evolutionen.

¹⁹⁴ Ward, Keith, 1998, s. 162.

¹⁹⁵ Ibid., s. 167-168.

¹⁹⁶ Ibid., s. 244.

¹⁹⁷ Ibid., s. 255, 258.

hur man ser på livet efter döden. Och Ward förtydligar att även om Koranen talar om Jesus som messias är det inte i betydelsen som Israels befriare - i förhållande till den stora domens dag är en messiansk figur som medlare helt underordnad i praktiken.¹⁹⁸ Men det intressanta är att islam har liknande tankegångar om en ”mellantillvaro” innan domens dag och inträdelsen i Paradiset (Himlen) därefter. Ward påpekar dock att även om detta tillstånd, *barzakh*, inte har någon troslära som förstärker betydelsen av det, så finns det betydande likheter med den katolska doktrinen om Skärselden (*purgatorium*).¹⁹⁹ Gavin D’Costa vill avdramatisera denna av andra kristna traditioner så kritiserade uppfattning om att Gud skall ha upprättat en mellanstation i efterlivet för de döda (de rättfärdiga själarna) - i sin andra encyclica, *spe salvi*, från 2007, pekar Påven Benedictus XVI (Joseph Ratzinger) på bönen för de döda som stöd för och roten till själva doktrinen. Han förklarar att det var praxis i den tidiga kyrkan (det stödet är obefintligt) och att man före det redan i det judiska samhället bad för de dödas synder - stödet hämtas från 2 Mack 12:38-45 (vilket är en deuterokanonisk bok). Temat i encyclican är att i *hoppet* är vi räddade.²⁰⁰ Och precis som tillvaron i skärselden, verkar *barzakh* vara en tillvaro av någon form av medvetande (se Sura 3:168). Dessutom ser det ut som om Koranen också ger intryck av att *barzakh* bara är en första anhalt i en lång spirituellt utveckling i olika former som leder fram till antingen Paradiset eller Helvetet, för att sedan under evigheter förenas med Gud (Allah), menar Ward.²⁰¹

Inom kristendomen framträder också olika teorier om livet efter döden, utifrån olika tolkningar av Bibeln. Liknande termer om olika tillvaror efter den fysiska döden är också med här. Om man tar hjälp av Augustinus igen så vill han avskilja Gud också ifrån det som vi normalt uppfattar som ”Guds hem”. Han talar om två skapelser, den materiella och den andliga, Universum (Jord) och Himlens himmel (Himlen). Himlen är alltså det eviga rummet, den upphöjda skapelsen, men ändå inte en del av Guds evighet.²⁰² Augustinus formulerar det som så: Kristus lämnade oss för att vi skulle finna honom; han gick men lämnade oss inte; dit han gick har han aldrig lämnat – eftersom han har skapat världen/universum och var *i* det.²⁰³ Augustinus slår an tonen på fascinerande sätt, eftersom Gud, som med hela sitt väsen finns överallt men ingenstans finns i rummet – har ingen kroppslig gestalt.²⁰⁴

7.6 Summering

Vetenskaplig diskurs handlar om fakta, och för teologen verkar det finnas avsevärda fördelar med att delta i denna diskussion, genom att exempelvis acceptera huvudlinjerna i evolutionsläran. En variant i tolkandet av denna lära/teori om universums framväxt och utveckling är evolutionsteism. Teistisk evolutionsteori tillåter både den akademiske teologen och den troende att ta avstånd ifrån den dominerande vetenskapliga teorin om att evolution

¹⁹⁸ Ward, Keith, 1998, s. 261.

¹⁹⁹ Ibid., s. 262.

²⁰⁰ D’Costa, Gavin, 2009, s. 192-193.

²⁰¹ Ward, Keith, 1998, s. 264.

²⁰² Augustinus, Aurelius, 2003, s. 315-317.

²⁰³ Ibid., s. 105.

²⁰⁴ Ibid., s. 138.

endast en blind process som handlar om utslagning av de svagaste, utan en lagstyrd process som pekar mot högre värden.

Människans existens i evolution är en paradox som konstant leder till frågor om vårt ursprung, varför vi är här och vart vi är på väg. De etablerade religionerna, kanske med undantag av judendomen, delar gemensamma tankegångar om att livet på Jorden inte behöver avslutas med ett upphörande av själen eller den inre människan. Utan de flesta, inklusive kristendomen, talar om själavandring i någon form. Båda teorierna om återfödelse och uppståndelse kan tolkas på olika sätt och i olika utsträckning.

Den *framtvingade* moraliska insikten (i evolution) som människan lever och rör sig under, innebär en för alla människor en alltid omedveten börda som definierar vår mänsklighet. Denna börda är kopplat till våra möjligheter till transcendens. Det mänskliga överskridandet är alltså på gott och ont, då man både finner sitt värde såväl som sin oförmåga genom medvetna val. En god idé i kristen teologi är att fortsatt uppfatta människan som en *tre i en* individ, en uppfattning som inte prejudicerar själen framför kroppen och livets ande, utan som Ward effektivt visar, sätter in själen eller medvetandet i sitt rätta sammanhang - som delaktig i universums ständiga flöde och variationer (maya), som pekar mot en gemensam andlig verklighet. Vår möjlighet, och tro på att kunna överskrida de materiella villkoren ger upprättelse till såväl Hegels monistiska idealism som Wards nyare tvåsidiga idealism, tankar som jag dessutom har visat går igen i de flesta religioner.

Oavsett om fokus ligger på att säga att det är evolution eller historien eller språket som bär oss, verkar existensen peka mot ett gemensamt förnuft – som många härleder till Gud, andra till en ultimat verklighet och andra ser det som en bra princip.

Kap. 8 - Sammanfattning och Slutsatser

8.1 Sammanfattning

Religionen, filosofin och vetenskapligt tänkande behöver ställa ömsesidiga krav på varandra, och respektera behovet av en gemensam plattform för att stänga ute förödande nihilism.

Religion måste fortsätta förtydliga vad uppenbarelse är och vetenskapen måste ta på allvar att godheten skall strävas efter för sin egen saks skull. Komparativ teologi kanske kan peka i rätt riktning - mot varje traditions unika ändamålsenlighet vad det gäller moral och den ultimata verkligheten. Den som kan acceptera själens och en djupare verklighets existens, förstår att hela diskussionen handlar om att lära sig att relatera till ett yttersta mål av suveränt värde, som teisten kallar för Gud och som buddhisten kallar för Nirvana. Det är viktigt att klargöra att de olika begreppen kanske inte representerar samma verklighet men poängen är att öppna våra ögon för det som ligger bortom.

Keith Ward, som kristen religionsteolog, står fast förankrad i de vetenskapligt erkända skeendena i historien. Han erkänner evolution som en metaförklaring för vetenskapen men vill sätta in den i sin rätta kontext, vilket alltså skapar nya kontexter för teologin. Evolutionsteismen konkretiserar med att förklara att medvetandet eller själen är det som gör en människa till en *person*, och som gör att vi kan överskrida vårt primitiva ursprung. Med på köpet kommer moral och de av nödvändighet moraliska felstegen, som vi har sett leder till allmän avhumanisering av människan och främlingskap inför oss själva. Människans verklighet är alltså historisk till sin karaktär, en verklighet som man kan påverka men dock inte kontrollera, vilket exempelvis Hegel har visat.

Evolution och medvetenhet skapar en känsla av existentiell ensamhet och vilsenhet som inte går att komma förbi. Man kan aldrig nå ända fram till existensens kärna, den ultimata verkligheten, och andra personers inre, varför livet till stor del handlar om att tolka signaler och fenomen som är oss givna. Människans vilsenhet och frustration bekräftas av samspelet mellan filosofin och teologin, som jag menar verkar förutsätta i någon utsträckning en uppfattning om ett idealtillstånd. Både Keith Ward och Alister E. McGrath, som representanter för samtida filosofi och teologi, verkar peka på en djupare verklighet som ligger bortom våra fysiska sinnen. Men oavsett vart fokus är riktat – som evolution, historien, traditioner eller språkliga konstruktioner, verkar det peka mot ett gemensamt förnuft – som kristna kallar Gud, och som hindun och kallar för en ultimat verklighet, och åter andra en princip. Kristen teologi bygger all troslära på det s.k. *logos*-förnuftet, som har sitt ursprung i antik grekisk miljö. Det kanske det finns en gemensam strävan, i såväl religion som vetenskap, mot en verklighet som inte är materiell, en strävan mot själva existensens medvetande och som utgår från en ”annan” verklighet genom den inre människan.

Att koppla ihop världens ordning med Jesus Kristus ger ett unikt fundament på grund av identifikationen människan kan göra med Honom. Syntesen mellan det materiella och spirituella, som Kristus förenar i sig själv kan inte lokaliseras i annan religion, eftersom det

endast är hos Honom som den gudomliga dödssonen och den rätta ”känslan” kan mötas – om man skall respektera den dominerande teologin som förespråkar en syn på Gud som helt överskridande mänsklig förmåga. En transcendent gudsbild medför en ”känsla” till det oändliga, men svarar inte tillfredsställande på hur Gud då är tänkt att relatera till oss om Gud nu är helt bortom.

Jämförelsen av olika traditioner visar hur det förslagsvis finns skäl för kyrkan att se över sina egna dogmer och kanske mera respektera andra religioner som alternativa och befriande vägar till högre värden som slutgiltigt mål. Gemensamt för de stora religionerna är grundidéen om uppenbarelse som manifestering eller avslöjande av det för människan som normalt är dolt, en uppfattning som återigen kanske harmoniserar med exempelvis Wards filosofi. Goda handlingar är djupt mänskliga, men det säger ändå inget om moralens yttersta ursprung, varför det är angeläget för oss att formulera vettiga och rationella idéer om varför det goda skall sägas komma från Gud.

Det som kristendomen har gjort, är att den konkretiserat föreställningen om det högsta goda efter en redan universell och gemensam grundförutsättning för all skapelse, plus att det verkar finnas en tendens av trinitarisk kultkontinuitet i andra religiösa sammanhang utanför kristen trosmiljö. Ward har också visat hur både den stora semitiska och indiska traditionen kanske behövs för att få en mer omfattande syn på livets ursprung och syfte. Den kristna doktrinen om treenigheten kanske ”endast” är en av många haltande analogier, eftersom bl.a. platonismen (och nyplatonismen) talar om trinitarisk kosmologi.

De grundläggande skillnaderna mellan religioner har både likheter såväl som olikheter som avspeglas även på hur man ser på den mänskliga naturen. Men alla religioners utveckling och syn på människan tyder på en central drivning åt befrielse från själviska begär och osjälviskhet, och åt ett tillstånd av lycka eller salighet. Kristendomen har med sitt problematiserande av människans vilshenhet (genom korset) en avvikande uppfattning mot både traditionell judendom och islam, vilket kan tolkas som att kristendomen i det humanistiska perspektivet kanske står närmare de indiska religionernas människosyn, som också delar en syn på människan som ofrånkomligen bunden av själviskt begär och stolthet. Sammantaget råder det ändå konsensus bland de stora skriftreligionerna att fortsatt konkretisera det som i för-historisk tid varit fördolt eller obegripligt - att Gud eller den ultimata verkligheten inte fullt ut har uppenbarat sin gudomliga natur och vilja.

Just på grund av att det finns en insprängd längtan efter konkreta kontaktytor till en dold verklighet i de religioner som jag berört, inklusive kristendomen. Detta på grund av en grundläggande frustration över existensens lidande.

Det går att tala om viss tretalsstruktur som begriplig analogi av verkligheten. En verklighet som är *en*, på så sätt att man inte med mänsklig förmåga kan avgöra hur denna verklighets handlingar utåt eller mot oss ter sig. Alla traditioner haltar på bästa förmåga, och kristendomen är, om man skall vara sanningsenlig mot de sammantagna fynd jag har gjort, bara är en pusselbit i det historiska dramat och mänsklig religiös tradition. Vissa pusselbitar kan naturligtvis vara mer kvalificerade att passa in än andra.

8.2 Slutsatser

8.2.1 Ett försvar av idealism

Min målsättning har varit att framförallt visa på hur komparativ teologi framställs utifrån Keith Wards teorier, och dess konsekvenser för såväl den kristna traditionen som de andra stora skriftreligionerna – judendom, islam, hinduism och buddhism. Ward ämnar med sin filosofi och teologi både ta hänsyn till det sunda förnuftet, eller rättare sagt levd erfarenhet, och vetenskapliga klarlägganden.²⁰⁵ Han menar att mänsklig intuition och erfarenhet säger att idén om en djupare verklighet är en logisk konstruktion, men är svår att bevisa. Ward formulerar dock sin filosofi på basis av just det logiska drivet, för om man ”inser” att den undangömda verkligheten faktiskt inte finns, inser man att det är meningslöst att överhuvudtaget tala om en sådan verklighet. Allt vårt språk kommer att uppehålla sig vid vad våra fysiska sinnen förnimmer, och då är det inte meningsfullt att tala om en mänsklig själ med ett bestämt värde och betydelse.²⁰⁶ Men Wards filosofiska idealism säger alltså att medvetandet/själen inte existerar i rummet eller i tiden, utan den substansen måste kopplas till ett metafysiskt överskridande. Medan objekt, kroppar, materia lokaliseras i rummet och tiden. Detta synsätt är dualistiskt.²⁰⁷

Det verkar finnas en konsensus att en teoretisk andlig dimension behöver det kroppsliga för att kunna manifesteras en underliggande verklighet. Ett analogiskt exempel är Guds manifestation i människan Jesus. Den mänskliga själen kan praktiskt inte fungera som den är tänkt utan en kropp av något slag, även om själen teoretiskt kan frigöra sig från kroppar, eftersom det framstår som både absurt och ovetenskapligt att tänka sig människan som ett spöke, en virtuell skepnad av sig själv. Varför frigörelse från den faktiska virtualiteten inte är möjlig.

8.2.2 Sådant som skapar vällust

Om man verkligen skall kunna förstå världen mer i sin fullhet, måste man känna till något om våra inre liv och hur världen verkar framstå, inräknat då också den uppenbara ondska som florerar däri. Man kan välja det goda för den goda sakens skull, eller så kan man välja det som enbart är gott för en själv. Det som är gott för mig är inte nödvändigtvis gott för den andre, men det som är gott i sig – Godheten - är gott för alla. Med andra ord behöver relationen mellan lust och godhet harmoniseras, då moraliska handlingar inte behöver vara i konflikt med lust. Därför menar Ward att moraliska val avgör och bestämmer vilka *personer* vi är, vilket pekar mot att en människa faktiskt är mer materia.²⁰⁸ Förmåga att känna sig själv - även om den förmågan är desorienterad på grund av dödzonens verkningar, och att kunna rikta sina handlingar mot positiv gemenskap med andra, är det som definierar mänskligt liv.

²⁰⁵ Ward, Keith, 2010, s. 110.

²⁰⁶ Ibid.

²⁰⁷ Ibid., s. 113.

²⁰⁸ Ibid., s. 174.

8.2.3 Variationer i enhet

Komparativ metodik, som glider in i pluralistiska och inkluderande förhållningssätt till religion och kultur, kan leda till synkretism (religionsblandning). Men att inte försöka tänka ”utanför boxen” kan också leda till både falsk religiös och kulturell fromhet. Vilken är skillnaden mellan tanken på ställföreträdare eller avgud? Jag menar att man kan länka denna problematik åter igen till människans frustration och extremt dåliga tålamod. Ett kraftfullt försvar för en exklusiv syn på kristendomen kan exemplifieras med en analogi: för på samma sätt som det dåliga tålamodet och tendensen till avguderi följde det hebreiska folket med start redan vid Sinai - då folkets frustration tilltog då Mose dröjde, och de kompenserade med att göra sig en avgud, guldkalven - kan man säga att väntan på Jesu återkomst tar sig kontinuerligt nya former då man diskuterar möjligheterna av en omdefiniering av Inkarnationen som partiell, genom den historiska väntan, fastän Bibeln är tydlig med hans fysiska återvändande. Detta ”problem” tenderar metaforiskt (som Ward propagerar för) att hanteras på ett verklighetsfrämmande elitistiskt sätt. Men återigen, attityden till livet och verkligheten kanske är viktigare än troskanal, om det visar sig att den ”rätta” tron gång på gång ändå fatalt fallerar. Nyttänkande leder till befrielse och uppvärdering av de symbolsystem som vi lever och verkar under, och därigenom också de liv som berörs av de så viktiga symbolerna.

8.2.4 Dekonstruktion av religion och treenighetsbegreppet

Den trinitariska grundstrukturen kan inte enbart knytas till kristen dogmatik - även om den kristna traditionen på ett unikt sätt identifierar dessa grundläggande trinitariska strukturer, kan motsvarande konkretiseringar också anas i exempelvis hinduisk folkreligiositet. Eftersom judendom och kristendom har gemensamma heliga texter, i Gamla testamentet, menar jag att det finns oänt stoff ”mellan raderna”, som den narrativa exegetiken har visat sig vara en hjälp med att klarlägga, och som kan sätta nytt ljus på treenigheten, även för rabbinisk exegetik. Det handlar naturligtvis om en vilja. Buddhismen är inte så centrerad kring transcendental världsuppfattning som man kan tro, och definitivt inte ateistisk i sin utformning som belackarna gör gällande. Tvärtom, problematiseringen av Buddha i den dominerande Mahayanatraditionen – ”Den nya vägen” är en teistisk tradition, i vilken man vördar Buddha mer personligen (genom tillbedjan av Buddhastatyer), ungefär som bhakti/puja-tillgivenheten inom hinduismen.²⁰⁹ Många buddhister uppfattar alltså Buddha som en immanent kanalisering av den transcendentala tillvaron eller icke-tillvaron, Nirvana. Detta är naturligtvis paradoxalt, eftersom inget allsmäktigt väsen i teorin accepteras, men i praktiken tillbeds Buddha som gudomlig, som vistas i Nirvana, som inte egentligen finns...

Poängen och lärdomen är hur de indiska religionerna tillsammans med de abrahamitiska är teistiska! Den religion som enligt min undersökning avviker mest, både vad det gäller tretalssymbolik och personifierade gudsyttryck, är islam. Däremot finns det märkliga uttryck i Koranen om människans själ och hennes identitet som i princip är identiska med brahmansk tolkning av människan som ett med den ultimata verkligheten.

²⁰⁹ Flood, Gavin, 1996, s. 103.

Vidare forskning kanske kan klarlägga om beröringspunkter mellan kristna doktriner och andra religioners troslära är av substantiell kvalité, och dessutom utvidga en sådan studie att täcka in annan religion som jag tyvärr också varit tvungen att stryka av utrymmesskäl. Enligt komparativ teologi kan treeniga/trinitariska strukturer kanske identifieras i hela skapelsen som en naturlig ”avbild” av dess upphovsmakare. Jag pratar inte om naturlig teologi eller intelligent design, utan att treenigheten som en unikt kristen dogm, kanske är baserat på en övertolkning som exklusivt givet för efterföljare av Kristus. Visserligen menar Augustinus i sina utläggningar att alla liknelser eller analogier efter treenigheten endast på sin höjd kan var bristfälliga metaforer utan inre sammanhängande struktur. Men då skall man ha klart för sig att Augustinus är jävig i saken och såklart vill försvara ”sin egen” trinitariska doktrin.

8.2.5 Religiös metafysik

Metafysiska resonemang och tolkningar verkar peka på en problematik: om det går att göra en åtskillnad mellan autentisk och icke-autentisk metafysik, fastän samma struktur kan avspegla samma ursprung, Gud? Det går inte att resonera i ”allt eller inget” termer, då missar man hela tjusningen med livet och att få njuta av andras förmågor och gåvor. Även om allt logiskt sätt inte kan ha samma sanningshalt, kan man ändå tala om naturlig teologi i metaforiska termer då vissa traditioner och fenomen kanske är mer autentiska än andra. Det är med andra ord osannolikt att Gud inspirerar människor i endast en enda tradition eller kultur!

Som Ward ser det, handlar religion inte enbart om teoretisk tro, utan religiös upplevelse är ju ett resonemang mellan myter, erfarenheter och upplevelser.²¹⁰ En religiös upplevelse innebär ett möte med något som matchar ens egna inre känslor. Därför menar jag att den komparativa teologin bör uppfattas som en seriös konversation av levda erfarenheter, men inte bara mellan religioner, utan mycket vidare än så. Som jag har visat finns beröringspunkter mellan olika religiösa traditioner som kan komplettera varandra, men kanske också vidare mönster i skapelsen. Många vägar kanske leder till samma gemensamma mål även om det endast kanske finns en sanning som leder till en djupare förståelse av verklighetens fundament och ursprung. En sanning som alltid ligger bortom människans förmåga och förstånd att begripa med hjälp av bristfälligt språk och bildspråk. Om den kristna traditionen kan acceptera att Gud inte kan greppas, vilket skulle kunna harmoniseras med att den yttersta sanningen ligger långt fram i mänsklig emergens, är det inte fel att säga att många vägar leder till samma mål. Wards citat ur den hinduiska heliga Rig-Veda summerar resonemanget väl: ” Sanningen är en. Men de visa benämner den med olika namn”.²¹¹

8.2.6 Kärlek är inte alltid den rätta tron

Överlåtenhet till en djupare verklighet (Gud) och god moral går inte alltid hand i hand. Det faktumet kan bygga på såväl hyckleri som existentiellt dilemma. Alla religioner har undervisning om detta, som exempelvis Bhagavad Ghitas dialoger om etik/moral mellan

²¹⁰ Ward, Keith, 1994, s. 323.

²¹¹ Ibid., s. 338.

Krishna och krigarmänniskan Arjuna. Huvudtanken är att göra sin vardagliga plikt (precis som Kant uppmanar oss till) utan att bekymra sig för utgången, det viktiga är att man älskar Gud (Krishna→Vishnu).²¹² Karmaharmoniseringen i dessa dialoger kan diskuteras, men pekar ändå mot något grundläggande väsentligt med livets mening om gemenskap och mänskliga relationer, som jag menar avdramatiserar dödzonens verkningar.

Under Jesu tid och sedan lång tid tillbaka, representerade de avskydda och religöst suspekta Samarierna för de ”rättrogna” judarna vad man idag skulle kalla avfällingar eller rättare sagt fiender till Gud.²¹³ Samarierna är omnämnda på *tre* ställen av lukasevangelisten – Luk 9:51-56, 10:30-37 (”om den kärleksfulle samariern”) och 17: 11-19. I det första exemplet kan man tydligt se hur besvikna samarierna blir då Jesus har beslutat sig för att vandra mot Jerusalem, vilket man kan anta kommer ur den bitterhet som blandfolket från det gamla Nordriket (alla stammar utom Benjamin och Juda) känner, och som Jesus väl verkar känna till och därför visar stor förståelse för. I det tredje exemplet markerar Lukas att den ende av de tio som blir helad, och som ville tacka Jesus, var en samarier.

I det andra exemplet och den fascinerande berättelsen om de *tre* personerna: prästen, leviten och den kärleksfulle samariern, får vi från Jesus ”svart på vitt” hur Han som Guds Son själv förkunnar om det universella kallet - att alla människor som strävar efter högre värden och ett liv fyllt av kärlek, kan och är förkunnare av Guds kärlek utan att ha fått särskild ”smörjelse” eller vara invigd och tillhöra den rätta trostraditionen. Jesus markerar i berättelsen hur kärleken är det högsta värdet, och hur kärleken precis som Gud själv alltid transcenderar alla folk, all tradition och kulturell yttring. Detta är *öppen* teologi konkretiserad i enkelt och begripligt format. Lukas hellenistiska och inkluderande synsätt är tydligt eftersom han väljer att ”high-lighta” en fiende till de ”rättrogna” judarna, som en modell för hur enkelt det är att behaga Gud men som för en dogmatiskt styrd person kan bli en omöjlighet, även om personen ifråga ändå tillhör det rätta etablissemanget. Berättelsen och klargörandet från Jesus är utmanande och farlig för de som viger sina liv åt att göra Guds vilja men inte äger kärleken. Jesus, och ytterst sätt Gud, ser man här i Lukas vägrar att definieras i prästerliga eller rituella termer, utan ser sin glädje i att definieras i termer av sina idéer. Med andra ord är vår nästa den som visar kärlek, inte den som tror absolut rätt.

Berättelsen om den kärleksfulle ”fienden” gestaltad av en samarier lär oss att den kristna livsstilen faktiskt i första hand handlar om praktisk konkretisering av de högsta värdena – inte om de rätta religiösa ritualerna eller kulten - som Jesus visar har sitt ursprung i den ultimata verkligheten, Gud. Detta är brobyggande religion. Ingen har monopol på sanningen, och ingen vet ytterst hur det spirituella (Anden) fördelar och delger sanningen. Jag tror att exempelvis Cambridge Platonisterna hade hållit med.

²¹² Flood, Gavin, 1996, s. 125-126.

²¹³ Albertz, Rainer, 1994, s. 529, 546.

- I 400-talets Judéen var det mer eller mindre obligatoriskt att kunna visa att man härstammade från de ”utvalda” stammarna – Juda och Benjamin, vilket de judar som fortsättningsvis återvände från Exilen fick anpassa sig efter. De samaritanska judarna från det ursprungliga Nordriket blev speciellt utsatta.

8.2.7 Avslutande tankar

Nu när jag har kommit till slutet på denna genomgång av teorier om en djupare verklighet (som länkar till Gud), kan det se ut som om tanken på en förkroppsligad Gud alltmer ser ut att tappa inflytande, eftersom de teologer som diskuterats talar väl för saken att Gud *är* transcendent. Vilket skulle betyda att kristendomen måste vika ner sig i förhållande till de andra större skriftreligionerna, men då har man inte tagit hänsyn till de andra uttryck som jag också har pekat på, uttryck av trinitarisk signatur utanför den kristna religionen, som enligt min mening inte går att vifta bort och som pekar på något som är av gemensamt intresse att fördjupa sig i ytterligare. Så, på ett sätt har kristendomen mycket att lära av andra religioner, men på ett annat sätt ser det ut som om kristendomen, som den enda religion vilken definierat det trinitariska mönstret i en lära, fortfarande har något mycket unikt att erbjuda angående kompletthet.

Sammantaget anser jag att det står klart att den grundläggande betydelsen av de religiösa traditioner som jag har berört, pekar mot ett ansvarstagande och ökad självkänedom, vilket är av intresse att uppmärksamma i vårt samhälle som alltmer, utan att blicka åt etablerade traditioner, skapar sin egen moral - en moral som det inte råder konsensus över vad den är och vad den skall bygga på. Skeptiska tvivel över livets grundförutsättning kan äta upp en människa fullständigt, vilket historien har visat gott om exempel på, men "upptäckten" av den gudomliga dödssonen kan paradoxalt föra människan ut ur förtvivlan, ut ur skepticism, in i en acceptans av varats stillhet. För när man erkänner sin otillräcklighet och slutar upp med att *hantera* livet, kan en inre styrka och en "känsla" av inre trygghet öppna upp för vad livet ger. Ett liv och existens som därmed bör vara grundat i en tro på att det finns något som verkligen kan kallas Kärlek.

Litteratur- och källförteckning

Althaus-Reid Marcella

Indecent Theology: Theological perversions in sex, gender and politics
Routledge, London 2000.

Albertz Rainer

A history of Israelite Religion in the Old Testament period, Vol 2 – From the Exile to the Maccabees
SCM Press, London 1994.

Augustine

On the Trinity
[Ed.] Matthews B. Gareth, Cambridge University Press, Cambridge 2002.

Augustinus Aurelius

Bekännelser
[övers.] Ellenberger Bengt, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2003.

Augustinus

Tretton brev
[red.] Laato Anni Maria och Hagman Patrik, Artos & Norma bokförlag, Skellefteå 2007.

Barton John & Bowden Julia

The Original Story: God, Israel and the World
Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids Michigan/Cambridge U.K. 2004.

Chadwick Henry

Den tidiga kyrkans historia
Bokförlaget Nya Doxa, Nora 1998.

Clayton Philip

Panentheism in Metaphysical and Scientific Perspective
[Ed.] Clayton Philip and Peacocke Arthur
In whom we live and move and have our being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World
Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 73-94.

D'Costa Gavin

Sexing the Trinity: Gender, Culture and the Divine
SCM Press, London 2000.

D'Costa Gavin

The Meeting of Religions and the Trinity
T & T Clark, Edinburgh 2000.

D'Costa Gavin

Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions
Wiley-Blackwell Publishing, West Sussex 2009.

de Chardin Pierre Teilhard

Så tror jag
(Förlagshuset Hagaberg) Veritas Förlag, (Vallentuna 1984) Stockholm 2002.

Flood Gavin

An introduction to Hinduism
Cambridge University Press, Cambridge 1996.

Gregersen Niels Henrik

Three Varieties of Panentheism
[Ed.] Clayton Philip and Peacocke Arthur
In whom we live and move and have our being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World
Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 19-35.

Heelas Paul & Woodhead Linda

The Spiritual Revolution: why religion is giving way to spirituality
Blackwell Publishing, Malden Massachusetts 2005.

Jacobsen A. Knut

Buddhismen: Religion, historia, liv
Natur & Kultur, Stockholm 2002.

McGrath E. Alister

A Scientific Theology: Volume 1 – Nature
T&T Clark, Edinburgh & New York 2001.

McGrath E. Alister

A Scientific Theology: Volume 2 – Reality
T&T Clark, London & New York 2002.

McGrath E. Alister

A Scientific Theology: Volume 3 – Theory
T&T Clark, London & New York 2003.

Nationalencyklopedin - Existentialism.

<http://www.ne.se/existentialism>
Hämtad 2011-02-15.

Nationalencyklopedin - Hinduism

<http://www.ne.se/hinduism>
Hämtad 2011-01-08.

Nationalencyklopedin - Koranen
<http://www.ne.se/koranen>
Hämtad 2011-01-06.

Nesteruk V. Alexei

The Universe as Hypostatic Inherence in the Logos of God: Panentheism in the Eastern Orthodox Perspective
[Ed.] Clayton Philip and Peacocke Arthur
In whom we live and move and have our being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World
Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids – Cambridge 2004, s. 169-183.

Nichols David R.

The Lord Jesus Christ
[Ed.] Horton Stanley M.
Systematic Theology: Revised Edition
LOGION PRESS, Springfield Missouri 2007, s. 291-324.

Nordin Svante

Filosofins historia: Det västerländska förnuftets äventyr från Thales till postmodernismen
Studentlitteratur, Lund 2003.

O'Neill J.C.

Who did Jesus think he was?
E.J. BRILL, Leiden-New York-Köln 1995.

Resseguie L. James

Narrative Criticism of the New Testament: an introduction
Baker Academic, Grand Rapids 2005.

Roald Ann Sofie

Islam – Historia, tro, nytolkning
Natur och Kultur, Stockholm 2005.

Rudy Kathy

Sex and the Church: Gender, Homosexuality, and the Transformation of Christian Ethics
Beacon Press, Boston 1997.

Shults F. LeRon

Reforming the Doctrine of God
Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids – Cambridge 2005.

Stephens Walter

Demonlovers: Witchcraft, sex and the crisis of belief
University of Chicago Press, Chicago – London 2002.

Svenungsson Jayne

Guds återkomst: En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi

LOGOS · Nr 3 · PATHOS, Glänta Produktion – Bokförlaget Daidalos, Göteborg 2004

Ward Keith

In defence of the Soul,

Oneworld Publications, Oxford 1992.

Ward Keith

Religion and Revelation: A Theology of Revelation in the World's Religions,

Clarendon Press, Oxford 1994.

Ward Keith

Religion and Human Nature,

Clarendon Press/Oxford University Press, Oxford 1998.

Ward Keith

God: A Guide for the Perplexed,

Oneworld Publications, Oxford 2002.

Ward Keith

What the Bible really teaches: A challenge for fundamentalists,

SPCK, London 2004.

Ward Keith

Den farliga religionen

Övers. Janne Calsson

Cordia (Verbum Förlag AB), Stockholm 2008.

Ward Keith

More than Matter?: What humans really are

Lion Hudson, Oxford 2010.

You tube

Swami Vivekananda

<http://www.youtube.com/watch?v=lxUzKoIt5aM>

Bibel 2000 med noter