



LUND UNIVERSITY

En annan Abraham

Tre undersökningar av den kristna historiens kris

Sjöberg, Anna

2019

Document Version:
Förlagets slutgiltiga version

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Sjöberg, A. (2019). *En annan Abraham: Tre undersökningar av den kristna historiens kris*. [Doktorsavhandling (monografi), Centrum för teologi och religionsvetenskap]. Centrum för teologi och religionsvetenskap, Lunds universitet.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

En annan Abraham

TRE UNDERSÖKNINGAR AV DEN
KRISTNA HISTORIENS KRIS

Anna Sjöberg
Centrum för teologi
och religionsvetenskap
Lunds Universitet



Men en annan Abraham, [...] en som verkligen vill offra, men som inte kan tro att det är han som avses. [...] Han fruktar att han förvisso kommer att rida ut med sonen, men på vägen förvandlas till Don Quixote. En Abraham som kommer okallad!

– Franz Kafka till Robert Klopstock, 1921

Franz Kafkas humoristiska turnering av Søren Kierkegaards *Fruktan och bävan* inleder denna avhandling, som undersöker hur föreställningen att moderniteten inneburit en genomgripande kris för den kristna traditionen har ritat om spelplanen för den moderna och samtida teologin. Den västerländska civilisationen har under de senaste tvåtusen åren formats inom ramarna för en kristen tradition och kultur. Den "kris" som kristendomen som bekännande religionsutövning har genomgått i Europa det senaste dryga århundradet berör med andra ord bara en begränsad del av det kristna arv som våra nuvarande europeiska samhällen bär på och för vidare. Vad befinner sig egentligen innanför och vad hamnar utanför "det kristna" i Europas sekulariseringsprocess? Gränsdragningarna är lika mångtaliga som motsägelsefulla. Genom läsningar av filosofen Friedrich Nietzsche, teologen Karl Barth och författaren Franz Kafka tar en metodologisk diskussion form. I en dubbel rörelse avtäckes avhandlingen en mer grundläggande förvirring bakom de många försöken att skilja det religiösa från det sekulära, och sätter motsättningen mellan inifrån- och utifrånperspektiv på kristendomen ur spel.

EN ANNAN ABRAHAM

En annan Abraham

Tre undersökningar av den kristna historiens kris

ANNA SJÖBERG



LUNDS
UNIVERSITET

Humanistiska och teologiska fakulteterna
Centrum för teologi och religionsvetenskap

Copyright Anna Sjöberg

ISBN 978-91-88899-42-2 (tryck)
978-91-88899-43-9 (pdf)

Omslagsbild: *Essere muro*, 2004, installation av Federico De Leonardis

Tryckt i Sverige av Media-Tryck, Lunds universitet, Lund 2019



Nordic Swan Ecolabel, 3041 0903

till Emet

Innehållsförteckning

I INLEDNING	11
1.1 Bakgrund	15
1.2 Syfte och problemformulering	18
1.3 Teori och metod	21
1.3.1 Problemkomplex 1: Föreställningen om moderniteten som synonym med kristendomens kris	28
1.3.2 Problemkomplex 2: Konflikten mellan tänkande och vetande i sekulariseringens kölvatten	29
1.3.3 Problemkomplex 3: Sekulariseringen som process: ”avmytologisering” eller cementering av ett kristet paradigm?	31
1.4 Materialurval och disposition	33
1.5 Forskningskontext	38
1.5.1 Religionens återkomst	41
1.5.2 Den svenska teologin	42
1.5.3 Avhandlingens bidrag till den svenska forskningskontexten	48
2 FRIEDRICH NIETZSCHE: AKTIV NIHILISM	55
2.1 Begreppet nihilism	57
2.1.1 Begreppets politiska undertoner	59
2.1.2 Nihilismen i historisk blyxtbelysning	61
2.1.3 Nietzsche och den (post)moderna teologin	63
2.2 Nihilismen och krisen för den kristna historien	66
2.2.1 Den kristna moralen	67
2.2.2 Värdebegreppet	69
2.2.3 Aktiv och passiv nihilism	72
2.2.4 Viljan till makt	77
2.2.5 Sammanfattning av nihilismbegreppet	80

2.3	Från nihilismens hermeneutik till hermeneutisk nihilism	81
2.3.1	Den aktiva nihilismen som nihilistisk metod	85
2.4	Nihilismen som gudomligt tänkande	88
2.5	Slutsatser	95
3	TRÖSKEL: KRISENS OMVÄNDLING TILL TEOLOGISK METOD	101
3.1	Schleiermacher och kristendomens föraktare	101
3.2	Bonhoeffer: ”etsi deus non daretur”	106
3.3	Husserls krisbegrepp och dess relevans för den moderna teologin	109
4	KARL BARTH: TILL EN TEOLOGISK KÄRLEKSHERMENEUTIK	117
4.1	Teologin som motvård – åren kring första världskriget	121
4.1.1	<i>Der Römerbrief</i> i kontext	121
4.1.2	Den moderna teologins obesvarade frågor	125
4.1.3	Barths relation till den dåtida vetenskapliga teologin	126
4.2	Teologin och krisen för den kristna historien	130
4.3	Barths teologiska kärlekshermeneutik	138
4.3.1	Det filosofiska i Barths teologisk-filosofiska metod	139
4.3.2	Det teologiska i Barths teologisk-filosofiska metod	155
4.4	Slutsatser	161
5	FRANZ KAFKA: PERSPEKTIVET INIFRÅN ETT UTANFÖR	165
5.1	Kafka och teologin: en kort inledning	167
5.2	Systemet som cirkel: Augustinus och Kafka	169
5.2.1	Att läsa Augustinus	169
5.2.2	Trons cirkel hos Augustinus	172
5.2.3	Kallets struktur	178
5.2.4	Kafkas trasiga cirkel	180
5.2.5	Utanför cirkeln	185

5.3 "Livet vid slottsbergets fot": ett absolut sekulariserat paradigm	190
5.3.1 K. och den metafysiska frågan	190
5.3.2 Slottsbyn: traditionen som organiskt väsen	193
5.3.3 K., byborna och varafrågan	195
5.3.4 Nihilismens biopolitik	200
5.3.5 Uppenbarelsens intet och livet nedanför slottsberget	203
5.3.6 Benjamins aktiva nihilism	206
5.3.7 "Inte skrift utan liv" – avslutande anmärkningar om Benjamins metod	209
5.4 Slutsatser	212
6 SLUTDISKUSSION	217
6.1 Avhandlingens undersökningar: en sammanfattning	219
6.1.1 Nietzsche: aktiv nihilism	219
6.1.2 Tröskel: krisens omvandling till teologisk metod	220
6.1.3 Barth: till en teologisk kärlekshermeneutik	221
6.1.4 Kafka: perspektivet inifrån ett utanför	222
6.2 Avhandlingens teori och metod i ljuset av de tre undersökningarna	224
6.3 Lägesbestämningarnas roll i den samtida teologin	226
6.4 Resultatet av avhandlingens teori och metod	228
6.5 Resultatet av avhandlingens undersökningar	231
TACKORD	235
LITTERATURFÖRTECKNING	237

1 Inledning

[Jag har] fortsatt att fundera mycket över den här Abraham, men det är sådant vi hört förut, inte längre värt att tala om, särskilt inte den verkliga Abraham, han hade redan allting sedan tidigare, fördes ända sedan barndomen mot det, jag kan inte se språnget. När han nu redan hade allt och skulle föras ännu högre, var det nödvändigt att, åtminstone skenbart, något skulle tas ifrån honom, det är följdenligt och inget språng. [...] Men en annan Abraham. En som verkligen vill offra och som rakt igenom har en bra näsa för saken, men som inte kan tro att det är han som avses, han, den vedervärdige gamle mannen och hans barn, den smutsige gossen. Den sanna tron saknas honom inte, denna tro har han, han skulle offra på helt rätt sätt, om han bara kunde tro på att det verkligen är han som avses. Han fruktar att han liksom Abraham förvisso kommer att rida ut med sonen, men på vägen förvandlas till Don Quixote. Världen skulle på den tiden ha blivit förfärad över Abraham, om den hade sett honom, han däremot fruktar att världen ska skratta ihjäl sig vid anblicken. Det är dock inte det löjliga i sig som han fruktar – förvisso fruktar han även det, framför allt att han ska skratta med – huvudsakligen fruktar han att löjligheten ska göra honom ännu äldre och mer vedervärdig, sonen ännu smutsigare, honom ännu mer ovärdig att verkligen bli kallad. En Abraham som kommer okallad! Det är som när den bästa eleven vid slutet av året ska få ett pris och den sämsta eleven på grund av ett hörfel i den förväntansfulla tystnaden kliver fram från sin smutsiga sista bänk och hela klassen exploderar i skratt. Och det är kanske inte alls ett hörfel, hans namn ropas verkligen upp, belöningen av den bästa ska enligt lärarens avsikt samtidigt vara en bestraffning av den sämste.¹

¹ "[Ich habe] noch viel über diesen Abraham nachgedacht, aber es sind alte Geschichten, nicht mehr der Rede wert, besonders der wirkliche Abraham nicht, er hat schon vorher alles gehabt, wurde von der Kindheit an dazu geführt, ich kann den Sprung nicht sehen. Wenn er schon alles hatte und doch noch höher geführt werden sollte, mußte ihm nun, wenigstens scheinbar, etwas fortgenommen werden, das ist folgerichtig und kein Sprung. [...] Aber ein anderer Abraham. Einer, der durchaus richtig opfern will und überhaupt die richtige Witterung für die ganze Sache hat, aber nicht glauben kann, daß er gemeint ist, er, der widerliche alte Mann und sein Kind, der schmutzige Junge. Ihm fehlt nicht der wahre Glaube, diesen Glauben hat er, er würde in der richtigen Verfassung opfern, wenn er nur glauben könnte, daß er gemeint ist. Er fürchtet, er werde zwar als Abraham mit dem

Citatet ovan är hämtat från ett brev som Franz Kafka skrev till Robert Klopstock 1921. Med Kafkas säregna humor är det formulerat som en ömsint parodierande kommentar till Søren Kierkegaards *Fruktan och Båvan*. Men dessa rader bidrar samtidigt med en skarp och fortfarande giltig iakttagelse gällande religionens och den religiösa erfarenhetens problematiska status under moderniteten. Inledningen till *Fruktan och båvan* består av korta inlevelsefulla fantasier om hur (den verkliga) Abraham måste ha känt de där tre dagarna när han färdades med sin unge son Isak, för att offra honom, sitt enda barn med sin fru Sara, åt sin Gud på berget i landet Moria.² Kafka imiterar delvis Kierkegaards form. Han sätter sig också in i Abrahams känsloliv, men nu rör det sig om *en annan Abraham*, eller för att vara mer precis, om andra Abrahammar. Abrahammar som *inte*, likt bibelns Abraham, har vad som krävs, som av en eller annan anledning *inte* skulle ha varit förmögna att ta ”trons språng” och bli Guds förtrogna. Abrahammar som skyggar undan för Guds blick och för att slippa ta ställning till en vetlös gudsuppmaning skyller på de aldrig sinande plikterna på gården. Den Abraham vi möter i utsnittet ovan är en Abraham för vilken den yttre verkligheten och trons inre verklighet inte går ihop. En som förvisso är beredd att utföra handlingen, offret, ja som inget hellre vill än att vara *den verkliga Abraham*, den som Gud kallat, men som tvivlar. Den Abraham som kommer ändå, okallad!

Genom att föreställa sig *en annan Abraham*, fokuserar Kafka glappet mellan den bibliska berättelsens historiska integritet och självklara religiösa jordmån, och den samtida värld som han själv skriver om och utifrån. Liksom Kierkegaard inympar han en ”modern” subjektförståelse och självrelation i en berättelse av radikalt

Sohne ausreiten, aber auf dem Weg sich in Don Quixote verwandeln. Über Abraham wäre die Welt damals entsetzt gewesen, wenn sie zugehört hätte, dieser aber fürchtet, die Welt werde sich bei dem Anblick totlachen. Es ist aber nicht die Lächerlichkeit an sich, die er fürchtet – allerdings fürchtet er auch sie, vor allem sein Mitlachen – hauptsächlich aber fürchtet er, daß diese Lächerlichkeit ihn noch älter und widerlicher, seinen Sohn noch schmutziger machen wird, noch unwürdiger, wirklich gerufen zu werden. Ein Abraham, der ungerufen kommt! Es ist so wie wenn der beste Schüler feierlich am Schluß des Jahres eine Prämie bekommen soll und in der erwartungsvollen Stille der schlechteste Schüler infolge eines Hörfehlers aus seiner schmutzigen letzten Bank hervorkommt und die ganze Klasse losplatzt. Und es ist vielleicht gar kein Hörfehler, sein Name wurde wirklich genannt, die Belohnung des Besten soll nach der Absicht des Lehrers gleichzeitig eine Bestrafung des Schlechtesten sein.” Franz Kafka, *Gesammelte Werke. Briefe 1902–1924*, Fischer, Frankfurt am Main 1958, s. 333–334. Min översättning. Detta gäller genomgående i avhandlingens när ingenting annat anges. Citat återges på originalspråk i notform när det rör sig om texter från avhandlingens centrala författarskap, samt i de fall då resonemanget har en särskild vikt för min argumentation. I de fall då jag har konsulterat en förefintlig svensk översättning anger jag inte originalcitatet i noten.

² Søren Kierkegaard, *Fruktan och båvan*, sv. övers. Richard Hejll, rev. övers. Stefan Borg, Nimrod, Guldsmedshyttan 1995, s. 10–13.

annorlunda karaktär, och gör om den till ett psykologiskt drama.³ Men inte för att läsaren ska förstå religionens storhet och allvar, och känna avsmak för den ljumma, moderna kristendom som Kierkegaard så djupt föraktade. Istället tänker sig Kafka Abraham som en anakronism. En rest av en värld som försvunnit, och någon som därmed inte längre är sig själv, som har blivit en annan. Eller är det kanske bara världen som har blivit en annan, medan Abraham fortfarande är densamme? Det är samma offer, samma historiska hjulspår, men tidens gång, världens framsteg, Guds tystnad har förändrat förutsättningarna för Abraham, religionsstiftaren. Hans inre stadga och självsäkerhet är som bortblåsta. Han är inte längre den utkorade fadern till många folk, utan den gamle, ovärdige mannen med sin smutsige son, som kommer trots att ingen har bett honom eller längre är intresserad av att ta emot hans offer. Han har förlorat sin uppgift och med den sitt existensberättigande. Han har blivit till en patetisk kvarleva, en återspeglning av en tradition och ett arv som har kluvits itu och blivit främmande för sig självt.

Kafka tar inte religionens parti mot den moderna världens förflackning, men inte heller den moderna världens eller framstegets parti mot religionen och dess förlegade värden, utan lyfter fram en komisk dimension ur själva det faktum att ett glapp har uppstått som möjliggör uppställandet av religionen och samtiden som inkompatibla. Avgörande är att Kafka inte frammanar en *ny* Abraham, utan istället så att säga dubbelexponerar Abraham, så att han på samma gång är bibelns Abraham och – *en annan*. Med lätt hand, genom att accentuera de historiska och kulturella avstånden mellan den bibliska berättelsen och samtiden, frammanar Kafka denna andra Abraham som ett vittnesbörd om religionens – här den judiska och kristna – besynnerliga existens i vår europeiska moderna kultur. Religionen är ständigt närvarande, en ofrånkomlig hörnsten i den moderna civilisationen, och samtidigt förbisprungen, ur synk med sin samtid. Kafkas andra Abraham blir till ett slags synekdoke för en tradition i kris: en tradition och en kris som inte låter sig förstås utifrån våra gängse bodelningar mellan olika begrepp och traditioner. Är Abraham indragen i kristendomens kris, eller är själva kristendomen bara en utdragen, drygt tvåtusen år lång kris för den judiska traditionen? Innebär

³ Erich Auerbach har i ett välkänt resonemang i sin bok *Mimesis* uppmärksammat den speciella berättarstil som kännetecknar J-författaren utifrån den berörda Akedah-passagen, och trycker på berättelsens extrema ekonomi, där ingenting sägs om just de tre dagar då Abraham vandrar med sin son mot en fruktansvärd offerhandling, eller om hur Abraham mottar Guds uppmaning. Se Erich Auerbach, *Mimesis. Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, sv. övers. Ulrika Wallenström, Bonniers, Stockholm 1998, s. 13–35.

västerlandets utveckling en kris för religionen i allmänhet, för det metafysiska tänkandet i synnerhet, eller bara för det religionsbegrepp som utmynnat ur samma judiska och kristna tradition?

Föreliggande avhandling handlar dock inte, som titeln kan förläda till att tro, om den bibliska abrahamsgestalten, eller om moderna tolkningar av den, och inte heller primärt om Kafkas författarskap.⁴ I denna avhandling vill jag tränga djupare in i ett av de konfliktområden som i störst utsträckning präglade den västerländska tanketraditionens självförståelse under de senaste århundradena, nämligen relationen mellan den ”sekulära” moderniteten och dess religiösa – i Europas fall i första hand kristna – förflutna, vilken förstås som en kris för religion i allmänhet och kristendomen i synnerhet.⁵ I avhandlingen eftersträvar jag ett *inifrånperspektiv* på dessa frågor, vilket översatt till konkreta termer innebär att hitta en metodologiskt konsekvent hållning i förhållande till insikten om den fundamentala rörlighet som kännetecknar varje begreppsliggörande av historien och av ”vår tid”. Närmare bestämt är avhandlingen koncipierad som intimt förbundna undersökningar av de sätt på vilka detta omfattande kulturella och civilisatoriska skeende har tagit sig uttryck i några viktiga tyskspråkiga texter från perioden mellan 1799-1945, med huvudfokus på tre författarskap från slutet av 1800-talet till 1920-tal – Friedrich Nietzsche, Karl Barth och Franz Kafka. I ett tröskelkapitel undersöker jag i mer generella termer övergången från filosofiska till teologiska perspektiv på krisen, utifrån kortare nedslag hos Friedrich Schleiermacher, Dietrich Bonhoeffer och Edmund Husserl. Men låt mig, innan jag går in på avhandlingens alla detaljer, till att börja med säga något om det sammanhang i vilket den har vuxit fram.

⁴ För abrahamsgestaltens roll i Kafkas författarskap, se Bertram Rohde, ”*und blätterte ein wenig in der Bibel*”. *Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002, s. 232–245.

⁵ Den ”klassiska” synen på förhållandet mellan religion och modernitet har på senare år ifrågasatts och framställts i ett mer komplext och mångfacetterat ljus. Se här t.ex. antologin *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, red. Karl Gabriel et al., Berlin University Press, Berlin 2012. Som kommer att framgå nedan ligger mitt fokus på hur denna klassiska syn har återverkat på den teologiska reflexionens självförståelse; jag gör med andra ord inga anspråk på att själv ta ställning i den historisk-sociologiska diskussionen om hur förhållandet mellan modernitet, religion och sekularisering bör förstås. För sekulariseringsbegreppets bakgrund i ”evolutionstänkande och den europeiska kolonialismens historia”, se t.ex. Albrecht Koschorke, ”Säkularisierung’ und ’Wiederkehr der Religion’. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne”, i Ulrich Willems et al. (red.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, transcript, Bielefeld 2013, s. 237–260.

1.1 Bakgrund

Fröet till denna avhandling såddes redan under mina grundstudier i religionsvetenskap vid Lunds universitet. Grundkursen var då, i början av 2000-talet, ett år lång. Under läsåret gick man igenom de största av institutionens många ämnen, från religionshistoria till religionsbeteendevetenskap, från exegetik till religionsfilosofi, från kyrkohistoria till systematisk teologi. Systematisk teologi kom sent, om inte till och med sist av allt, och var det ämne som gjorde mig allra mest förbryllad. Jag kunde inte få klart för mig vilket slags universitetsämne det rörde sig om: vilken var den akademiska teologins uppgift, vilka var dess metoder och hur förstod den samtida teologin sin roll i förhållande till vad ämnet historiskt inneburit? Det tycktes mig, trots två sekler av sekularisering, alltså finnas svåra interna motsättningar mellan det moderna vetenskapsideal som universitetet står som garant för, och den samtida akademiska teologins självförståelse. Motsättningar som i mina ögon inte framstod som överbryggade, trots att den moderna och senmoderna teologin i stort sett uteslutande ägnat sig åt att söka förstå och hitta vägar för att hantera den konfliktfyllda position som kristendomen och följaktligen den kristna teologin hamnat i under modern tid. Det här är inte platsen för att teckna universitetsämnets historia och utveckling.⁶ För mina syften kan det räcka att påminna om att teologin, ja om inte själva det teologiska studiet så åtminstone beteckningen ”systematisk teologi”, i Sverige under en tid trängdes undan på de stora universiteten till förmån för det mer neutralt klingande tros- och livsåskådningsvetenskap. Detta skedde i hög grad som en direkt konsekvens av den infekterade Hedeniusdebatten om tro och vetande, som tog sin början under senare delen av 1940-talet, och som drev frågan om teologins (o)vetenskaplighet till sin spets.⁷

6 När jag bedrev mina grundstudier i religionsvetenskap visste jag inte att Mattias Martinson i Uppsala vid ungefär samma tid ägnade sig precis åt dessa frågor, dels i sin avhandling från 2000, men även på olika sätt i därpå följande böcker. I avhandlingen riktar han sitt fokus på just den systematiska teologins diffusa plats och roll i den akademiska världen, och söker analysera den vidare intellektuella situationen för att skapa bättre förutsättningar för en formulering av universitetsteologins identitet och uppgift i samtiden. Se Mattias Martinson, *Perseverance without Doctrine. Adorno, Self-Critique, and the Ends of Academic Theology*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000, s. 12. Jag kommer att redogöra för dessa perspektiv mer utförligt nedan, under rubriken ”Forskningskontext”.

7 Se här t.ex. Johan Lundborg, *När ateismen erövrade Sverige. Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*, Nya Doxa, Nora 2002; Rainer Carls, *Om tro och vetande. Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelsperspektiv*, Arcus, Lund 2001; Peder Thalén, *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*, Nya Doxa, Nora 1994; Ola Sigurdson, *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*, Symposion, Stockholm/Stehag 2000.

Den fråga som jag under min grundutbildning på olika sätt försökte få svar på skulle kunna sammanfattas med: finns det något sådant som *teologiska* perspektiv inom den moderna universitetsteologin, i en liknande bemärkelse som det finns historiska, filosofiska, litteraturvetenskapliga eller medicinska perspektiv? Inom alla dessa andra discipliner finns det visserligen många sinsemellan stridande skolor och underavdelningar, men de delar generellt vissa grundläggande antaganden som gör att de utan större problem låter sig inordnas under en övergripande ämneskategori.⁸ Mer precist lydde min fråga: hur skiljer sig, utifrån en samtida horisont, ett *teologiskt perspektiv* från historiska, filologiska eller filosofiska perspektiv med den kristna traditionen som objekt? Det tycktes mig nämligen – och tycks mig än i dag – som om det var just det betraktelsesätt som skulle skilja teologins perspektiv från andra ”yttre” perspektiv på samma tradition och arv, som långsamt omöjliggjorts på universiteten i samband med den moderna vetenskapens utveckling: perspektivet *inifrån* den kristna traditionen, *inifrån* tron på denna traditions meningsfullhet som levd erfarenhet.⁹

Frågan om det teologiska perspektivet går givetvis att närma sig på många sätt, och har även getts olika lösningar inom olika universitetsväsenden runt om i världen. I exempelvis Tyskland är de teologiska fakulteterna konfessionellt anknutna, så att det ligger i själva förutsättningen för den forskning som bedrivs där att den sker *inifrån* en specifik, kristen tradition. I de flesta engelsktalande länder gör man skillnad mellan ”science” och ”liberal arts” eller ”humanities”,¹⁰

8 Se t.ex. Stefan Fisch, *Geschichte der europäischen Universität. Von Bologna bis Bologna*, C. H. Beck, München 2015.

9 I kontrast till det teologibegrepp som Mattias Martinson presenterar i sin avhandling och vidareutvecklar i senare böcker, förstår jag här själva teologibegreppet som essentiellt bundet till en kristen kontext. Begreppet har förvisso grekiska rötter, men upptogs av de kristna apologeterna tidigt i den kristna traditionen och är i dagsläget helt och hållet präglad utifrån en kristen modell. Jag tror att denna diskussion har mycket gemensamt med en närliggande kritisk diskussion av historisk-terminologisk karaktär, där bland annat judiska och muslimska forskare vänder sig mot ett naivt bruk av begreppet religion. Se exempelvis (bland många andra): Talal Asad, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore och London 1993; Daniel Boyarin, *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, Rutgers University Press, New Brunswick 2018; idem och Carlin A. Barton, *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, Fordham University Press, New York 2016; Brent Nongbri, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven och London 2013; Tomoko Masuzawa, *Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

10 Samir Okasha, *Philosophy of Science. A very short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002.

vilket innebär att vetenskapsbegreppet i sin mer strikta betydelse knyts till de hårda vetenskaperna, medan konst, musik och exempelvis just teologi hamnar på den sida som inte riktigt räknas som strikt vetenskaplig, även om dessa företeelser studeras på ett systematiskt sätt vid universiteten. Utifrån det senare perspektivet ter sig den fråga jag ställde ovan, som just sökte passa in teologin i ett strikt mönster med andra universitetsämnen, inte lika akut. Det som definierar ett universitetsämnes sammanhållande element, det som skiljer ett ämne från ett annat ämne, kan helt enkelt se olika ut. Ibland läggs större tyngdvikt vid det område som studeras, ibland vid de metodologier som används.¹¹

Ur ett historiskt perspektiv kan man även konstatera att den kristna teologin redan mycket tidigt utvecklades med hjälp av den grekiska filosofiska begreppsligheten. Någon enkel bodelning mellan dessa båda traditioner i den kristna delen av världen efter en så lång tid av sammanflätning – vare sig det nu sker genom att försöka rena filosofin från kristendomen eller omvänt – är helt enkelt inte möjlig, även om försök givetvis görs och gjorts genom historien.¹² Att den kristna teologin sedan begynnelsen tog form inom ramarna för såväl en grekisk-romersk som en judisk begreppskontext, är med andra ord inte att betrakta som ett ”problem” som behöver lösas för att den kristna teologin ska kunna finna sin moderna identitet.

Men trots fördjupade insikter om komplexiteten som omgärdar själva frågan om det teologiska perspektivet, liksom om dess möjlighetsbetingelser under moderniteten, har frågan fortsatt att intressera mig. Är ett ”offentligt” tal *inifrån* ett troende kristet perspektiv möjligt i våra sekulära samhällen? Det vill säga, ett tal som gör anspråk på att uttala den gemensamma verkligheten, och inte bara på att uttala sig om en privat eller partikulär upplevelse av den? Min ingång till dessa frågor går via krisföreställningen, närmare bestämt frågan hur själva den process ser ut genom vilken *föreställningen* om kristendomens kris under moderniteten införlivas i historiemedvetandet och

¹¹ Jag förstår till exempel filosofi som ett väsentligen metodologiskt universitetsämne, då filosofin inte är bunden vid ett specifikt kunskapsföremål eller ”objekt”. Frågan om teologins (eventuella) objekt diskuteras ingående av Mattias Martinson i ovan nämnda doktorsavhandling.

¹² I inledningen till sin bok *Foi et savoir. Archéologie d'une crise d'Albert le grand à Jean Paul II* (Éditions du Seuil, Paris 2003, s. 7–33) skönjer Alain de Libera tydliga beröringspunkter (*mutatis mutandis*) mellan den katolska kyrkans syn på förhållandet mellan teologi och filosofi vid slutet av 1200-talet, då biskopen i Paris, Étienne Tempier, på påvens begäran fördömde 219 filosofiska teser, och Johannes Paulus II:s encyklika från 1998 *Fides et ratio*. Även om teologi (”tro”) och filosofi (”vetande”) inte går att skilja på något enkelt sätt, förblir distinktionen verksam inom såväl den ena som den andra diskursen. I samtiden är den i USA verksamme svenske filosofen Martin Hägglund ett exempel på någon som försöker rena den filosofiska begreppsligheten från religiösa inslag; se t.ex. *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008.

förändrar förnimmelsen av verklighetens beskaffenhet. Snarare än att fördjupa mig i frågan om teologin som universitetsämne, som var startpunkten för mina funderingar, har jag alltså valt att rikta blicken mot de processer som etablerar en intellektuell grogrund för vad som upplevs som sant och möjligt att hävda i en given tid.

1.2 Syfte och problemformulering

En annan Abraham. Tre undersökningar av den kristna historiens kris utgör en filosofisk djupdykning i frågan och föreställningen om kristendomens och den kristna teologins kris under moderniteten.

Själva temat är monumentalt och svåröverblickbart: den västerländska civilisationen och dess teoretiska grundvalar har under de senaste tvåtusen åren formats inom ramarna för en kristen tradition och kultur. Den ”kris” som kristendomen som bekännande religionsutövning har genomgått i stora delar av västvärlden det senaste dryga århundradet berör med andra ord bara en begränsad del av det kristna arv som våra nuvarande västerländska samhällen bär på och för vidare. Den genomgripande men luddiga föreställningen om kristendomens kris under moderniteten bör alltså till att börja med skärskådas och preciseras, genom frågan *vad* det är i denna tradition som befinner sig i kris. Vilka element har hamnat i konflikt med andra element i samma övergripande tradition? *Syftet med denna avhandling är ta sig an och fördjupa frågan om vad föreställningen om moderniteten som synonym med en kris för kristendomen har inneburit för möjligheterna att bedriva teologi i dag.*

Avhandlingen utgör mer specifikt en kvalitativ litteraturstudie, där jag läser några texter av Friedrich Nietzsche, Karl Barth och Franz Kafka, som ur olika perspektiv men med särskilt skarpt öga belyser kristendomens kris i Europa vid sin egen tid. Ett kapitel skiljer sig till formen från de andra: det kortare tröskelkapitel som kommer mellan läsningen av Nietzsche och Barth, där jag både utvidgar och fördjupar reflexionen över moderniteteten förstådd som kris, liksom skillnaden mellan filosofiska och teologiska perspektiv på denna kris.

Bäst skulle man kunna beskriva läsningarna av Nietzsche, Barth och Kafka som ett slags fallstudier,¹³ där jag utifrån det enskilda exemplet identifierar och analyserar

¹³ Begreppet fallstudie används här snarast metaforiskt, för att illustrera karaktären hos mina läsningar. Fallstudie definieras av Nationalencyklopedin som: ”en detaljerad undersökning av ett särskilt fenomen – t.ex. en individ eller en grupp – i ett större forskningssammanhang och används för att nyansera, fördjupa och utveckla begrepp och teorier, ibland även för att illustrera eller stärka hypoteser.” I liknande termer använder jag den ”detaljerade undersökningen” av enskilda

mer vittfamnande men samtidigt historiskt specifika problem – relaterade till frågan om kristendomens kris – som texterna både indirekt omvittnar och medvetet analyserar. Då jag intresserar mig för en vidare intellektuell grogrund för det teologiska arbetets förutsättningar under moderniteten, har jag valt texter också från författare utanför den strikt *teologiska* kristna kontexten. Detta för att få syn på legitimitetsförlusten som process ur perspektiv som inte identifierar den som hotfull mot den egna kristna identiteten. De filosofiska, teologiska och litterära perspektiven bryts mot varandra för att skapa en mer diversifierad bild av processens djup och vidd. Jag analyserar den begreppslighet som används för att beskriva den historiska situation som författaren upplever sig befinna sig i, och – här återfinns avhandlingens ryggrad – vilka metodologiska strategier som utvecklas för att hantera denna situation. Genomgående i mina läsningar fäster jag särskild vikt vid att analysera *metodologier*: de begreppsliga redskap som dessa texter antingen medvetet utvecklar eller indirekt ger tillgång till, för att hitta ett visst *sätt att leva* i moderniteten, som i alla dessa tre fall står på kollisionkurs med vissa drag i den moderna utvecklingen. Jag undersöker potentialen i dessa metodologier för att bättre förstå och förhålla sig till *vår* samtid här och nu, det vill säga i det perspektiv där jag som uttolkare befinner mig.

Själva den historisk-teoretiska spelplatsen för denna avhandling – ett alternativt uttryck för den kunde lyda: moderniteten som kris för religionen inom ramarna för det protestantiska Europa¹⁴ – har kartlagts grundligt och ur en mängd perspektiv. Många teorier har framförts genom åren från olika håll gällande denna utveckling, som använts i ideologiskt syfte längs hela skalan från höger till vänster.¹⁵ Men faktum är att den fortsätter att gäcka våra förklaringsmodeller och utmana våra försök till historieskrivning. För hur ska man sammanfatta kristendomens status i världen i dag? Detta är en fråga som omöjligt går att svara på, ställd i denna form,

texter för att ”nyansera, fördjupa och utveckla begrepp och teorier” relaterade till föreställningen om moderniteten som synonym med kristendomens kris, och ibland även för att ”illustrera” och ”stärka hypoteser”. *Nationalencyklopedin*, fallstudie. <https://www-ne-se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/l%C3%A5ng/fallstudie>. (Hämtad 2018-03-06.)

¹⁴ Ett exempel på någon som uttryckligen diskuterat sekulariseringen, i bemärkelsen av religionens borttynande, som ”det europeiska undantaget” är den brittiska sociologen Grace Davie i *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd, London 2002. Men som jag kommer att visa längre fram i avhandlingen är även sekulariseringsbegreppet öppet för tolkning, och det är inte helt klart vad som i själva verket sker i den process som brukas benämnas som sekularisering.

¹⁵ Litteraturen är oändlig. Läsaren kommer att möta de för mig mest centrala perspektiven under avhandlingens gång.

och tendenserna runt om i världen pekar dessutom i helt olika riktningar.¹⁶ Men framför allt är den obesvarbar då vi inte har tillgång till entydiga definitioner av några av de begrepp som är implicerade i denna fråga: religion, religiösa traditioner, kristendom, tro, sekularisering, modernitet, Europa, västvärlden, inte ens krisbegreppet självt. Vad vi kan göra – vad jag kommer att göra – är istället att återbesöka några texter som varit viktiga i begreppsliggörandet av detta skeende. En precisering av syftet kan således formuleras i följande termer:

Jag söker i denna avhandling ge uttryck för en saknad nivå i den filosofiskt orienterade, kristna teologiska diskussionen om moderniteten som kris för religionen. Denna saknade nivå berör frågan om vad som händer med det tänkande, närmare bestämt själva *formerna* för det tänkande som bekänner sig till en tradition vars legitimitet så kraftigt ifrågasatts. Hur går det till när en tradition (den europeiska) försöker avyttra en viss identitet; en troskontext som definierat dess verklighetsbeskrivning under flera hundra år? Hur förändrar moderniteten inte bara teologins frågeställningar, utan också tillgången till den kristna traditionen som en levande begreppslighet; de teoretiska angreppssätten och därmed modellerna för att bedriva teologi? Vad händer med teologins teoretiska identitet och integritet i ett klimat där den förlorat sin självklara plats inom det område som den sedan århundraden bedrivit sin verksamhet på, mitt emellan filosofi och dogmatik?¹⁷

¹⁶ Försök görs givetvis, och som exempel kan nämnas de stora statistiska sammanställningar som görs och gjorts av *Pew Research Center: Religion and Public Life*, "The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050". <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/> (hämtad 2019-04-29) och *World Values Survey*. <http://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp> (hämtad 2019-04-29). Den förstnämnda undersökningen gör bedömningen att antalet praktiserande kristna kommer att öka under de kommande årtiondena i den södra hemisfären, men minska i Nordamerika och Frankrike. Någon som tagit ett brett grepp om och analyserat den kristna expansionen i Afrika, Asien och Latinamerika är historikern Philip Jenkins, i *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2011.

¹⁷ Jag delar helt och hållet Wolfhart Pannenberg's klargörande analys av hur teologin som disciplin och i en grundläggande bemärkelse är beroende av en filosofisk begreppslighet: "Ohne eine gründliche Kenntnis der Philosophie kann man weder die christliche Lehre verstehen, wie sie geschichtlich Gestalt gewonnen hat, noch auch zu einem eigenen, begründeten Urteil über den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre in der Gegenwart gelangen. Der Übergang von der historisch-kritischen Exegese der Bibel zur systematischen Theologie läßt sich ohne philosophisch gebildetes Bewußtsein nicht sachgerecht – im Sinne des Übergangs zu selbständiger Urteilsbildung – vollziehen. Dabei geht es nicht um einen Anschluß an diese oder jene Philosophie, sondern um die Teilnahme an dem Problembewußtsein, das aus der Beschäftigung mit der Geschichte theologischer und philosophischer Begriffsbildung erwächst. Systematische Theologie ist in der Geschichte des Christentums seit den Kirchenvätern immer schon in Auseinandersetzung mit der Philosophie

Mina antaganden i denna avhandling är 1) att vi fortfarande befinner oss i krisföreställningens grepp, och 2) att vi, om vi kan få fatt i och närmare analysera ”krisen” som begreppslik process, även kan få syn på konturerna av vad ett tänkande *utanför* denna krisföreställning skulle kunna innebära.

Ur detta följer den fråga som blivit till ett slags ledmotiv genom hela avhandlingen: *hur ska vi förstå skillnaden mellan ett inre och yttre, ett innanför och utanför den kristna teologin?* Kristendomen tar ju inte slut på kyrktrappan, utan har i hög grad format de europeiska och västerländska samhällena i deras helhet. I mina läsningar av dessa texter, som alla på olika sätt behandlar frågan om kristendomens kris, uppehåller jag mig vid de gränsförhandlingar där frågan om en möjlig utsida till den kristna traditionen inom ramarna för det västerländska tänkandet ställs på sin spets. För är det ens möjligt för västerlandet att göra sig av med – religionen, kristendomen? Enligt en viss förståelse av sekulariseringsbegreppet innebär sekulariseringen inte en avmytologisering eller en avteologisering av ett samhälle, utan bara att religiösa begrepp och paradigmer förflyttas, och nu lever vidare med hela sin forna kraft intakt inom ramarna för en till synes profan begreppsvärld.¹⁸ Så vad är det, mer specifikt, som moderniteten försätter i kris? Det gemensamma för de texter jag ägnar mig åt i denna avhandling är att de brottas *med* och *kring* just denna gräns: vad befinner sig egentligen innanför och vad hamnar utanför ”det kristna” när västerlandet försöker göra sig av med religionen?

1.3 Teori och metod

Vad är metod? *Metod är omväg*, konstaterade Walter Benjamin i ett lika känt som elliptiskt citat.¹⁹ Metod är omväg i bemärkelsen av ett rekapitulerande av en väg: vägen från en fråga till ett svar, från ett resultat till dess ännu oförstådda fråga, från en aning till en färdig text. Metoden avser både de frågor och analytiska verktyg man tar med sig in i ett teoretiskt arbete, och tillvägagångssätten för att ifrågasätta just detta medhavda för att göra sig mottaglig för ”materialets” fordringar. Man skulle enligt en förenklad formel kunna beskriva metoden som vägen fram och

formuliert worden.” Wolfhart Pannenberg, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996, s. 11.

¹⁸ Jfr Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007, t.ex. s. 16.

¹⁹ ”Methode ist Umweg.” Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, s. 10.

tillbaka, ja, som *omvägarna* mellan ”frågor” – det man tar med sig in i arbetet – och ”material” – den externa pol som möjliggör en utvidgad insikt om och ibland också en kritik av såväl initiala frågor som de förväntade svar som följer ur dem. Detta resonemang, liksom Benjamins utsaga, är *teori* om metod. I detta underkapitel kommer jag att beskriva avhandlingens konkreta metodologi, men först efter en grundlig genomgång av det teoretiska ramverk som ligger till grund för denna metodologi. Detta ramverk berör sättet att se på förhållandet mellan text och läsare, och i förlängningen människa och värld.

Avhandlingen är sprungen ur en i vidare mening fenomenologisk filosofisk miljö. Ett fenomenologiskt perspektiv innebär i en avgörande bemärkelse en avvikelse från ett gängse ”kunskapande” förhållande till verkligheten, där det i första hand kommer an på att särskilja det sanna från det falska, det verkliga från den förutfattade meningen, det historiskt korrekta från förfalskningen, det reella från det irreella. Fenomenologin enligt Husserl innebär en ”viss omdömessuspension”, en *epoché* i Husserls begreppslighet (ett begrepp ursprungligen hämtat från stoikerna).²⁰ *Epoché* utgör det centrala momentet i en ”fenomenologisk reduktion”, vilket i Hans Ruins beskrivning (citerande Husserl) innebär att ”[släppa] det kunskapande begäret efter tingen”, och istället ”låta världen hända och ta gestalt som ett meningsfenomen”. Vi ”tar ett steg tillbaka”, vi ”sätter ’realiteten inom parentes’” och ”avstår från omdöme’ om någots verklighet och vara.”²¹ Men den fenomenologiska blicken är inte enbart passiv; en reception av världen som färdigt och stabilt ”meningsfenomen”, utan strävar efter att i en självreflexiv rörelse göra själva seendet och dess *aktivitet* i världens skapande *synligt*, det vill säga möjligt att se och inbegripa i den fenomenologiska analysen:

Varje företeelse når oss med ett anspråk på att vara det ena eller andra, vi kunde säga att tingen bär på ett tilltal. De säger: här är jag, och jag erbjuder det ena eller andra för din blick och din handling. Men att möta tingen i det reducerade tillståndet [den fenomenologiska reduktionen] innebär att göra sig lyssnande till just detta tilltal, att låta tingen träda fram som de träder fram, såsom framträdande. Detta är något som den vanliga, spontana realistiska blicken inte kan ”se”. Den förlorar sig nämligen själv i sitt seende. Den reducerade blicken är en blick som öppnar sitt öga

²⁰ Edmund Husserl, *Idéer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, sv. övers. Jim Jakobson, Thales, Stockholm 2004, s. 114.

²¹ Hans Ruin, ”Den fenomenologiska metoden”, i *Edmund Husserl*, red. Sven-Olov Wallenstein, Axl Books, Stockholm 2011, s. 34–35.

för seendets själva händelse. Den kan därmed få syn på vad den vanliga blicken inte får syn på; nämligen vårt eget deltagande i världens pågående skeende, eller som Husserl också säger: vår egen intentionala aktivitet.²²

Den fenomenologiska reduktionen innebär en förflyttning av fokus från undersökande av enskildheter till förmågan att ta in ett meningssammanhang såsom det framträder i sin helhet, och att representera denna helhet på ett adekvat sätt. För att ytterligare förtydliga handlar det alltså inte om att efterfråga om framträdelsen svarar mot ”verkligheten”. Relaterat till min avhandling har detta perspektiv spelat en avgörande roll för det sätt på vilket jag läser mina texter. Jag försöker få syn på det större meningssammanhang som varje enskild text själv utgör och gestaltar, i vilket gemensamma begrepp formas och intar en viss plats. Det gäller alltså att återföra den ”föreställning” som denna avhandling tar sin början i – den som förstår moderniteten som en kris för kristendomen – till texternas separata och olikartade gestaltning av den. Syftet är tveeggat: att visa på det gemensamma i en historisk erfarenhet, men samtidigt på hur erfarenheten begreppsliggörs på olikartade sätt, och ges olika innebörd och vinkling inom ramarna för texternas respektive idiom.

För att gestalta de levande och rörliga meningssammanhang som enskilda texter utgör, i vilka redan etablerade begrepp formas och ges en unik uttolkning, har jag försökt beakta såväl teoretisk konsekvens i argumentationer, som idiosynkrasier, ton, stil, affekter och motsägelser. Här ligger affiniteten med den fenomenologiska reduktionens perspektivförskjutning mot menings*helheter*, och detta är en central punkt i mitt metodologiska angreppssätt. Jag tar i själva läsningen inte ställning till texternas innehåll med hjälp av en extern måttstock, utifrån vilken jag skulle kunna göra anspråk på att döma analysernas ”korrekthet” med hänvisning till ”verkligheten” (hur vi nu får tag i den),²³ utan försöker i möjligaste mån *tänka med* mina författare för att bättre förstå dem.

22 Ibid.

23 I *Ideer* uttrycker sig Husserl i följande ordalag: ”Den tes vi fullgjort ger vi inte upp, vi ändrar ingenting i vår övertygelse, som i sig själv förblir sådan som den är, så länge vi inte för in nya omdömesmotiv: vilket är just vad vi inte gör. Och ändå undergår denna tes en modifikation – medan den i sig själv förblir vad den är, *sätter vi den liksom ’ur spel’* [setzen wir sie gleichsam ’außer Aktion’], vi *’kopplar bort den’* [schalten sie aus], vi *’sätter den inom parentes’* [klammern sie ein]. Den finns fortfarande där, i likhet med hur det som satts inom parentes finns kvar inom denna, och liksom det som kopplats bort finns kvar utanför bortkopplingens sammanhang.” Edmund Husserl, a.a., s. 113. (Ty. orig. i Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Springer, Berlin 1977, s. 65.) Det som ”bortkopplas” eller ”satts inom parentes” är – tillämpat på denna avhandling – just de undersökta teoriernas eventuella giltighet och bäring på ”verkligheten”.

Genom att i varje kapitels inledning kontextualisera mitt primärmaterial vill jag även tydliggöra att texterna vid det här laget har en egen receptions historia, och att de i kraft av sitt genomslag på olika sätt varit med och påverkat en större intellektuell miljö avseende synen på företeelser som ”modernitet”, ”kristendom”, ”kris” och ”teologi”. Viktigt att påpeka är dock att texterna ingalunda läses som neutrala vittnen om detta historiska skeende, men de producerar var för sig en värld – vår värld – och är alla värda att ta på allvar och analysera närmare utifrån mitt syfte.

Mer konkret kan min fenomenologiska läsning beskrivas som följer: i ett första steg skapar jag distans till och sätter de analyserade begreppsligheternas ”innehåll” (de teorier de vill förmedla om vår tid) inom parentes, samtidigt som jag i ett andra steg konfronterar dem med texter i andra idiom (här avser jag texternas olika genrer: filosofiska, teologiska och skönlitterära) som beskriver ”samma” historiska upplevelse. Det utpräglade *fenomenologiska* i min ansats rymms i förskjutningen från ”kris” till ”*krisföreställning*”, det vill säga, jag läser texterna som producerande en värld i kris, men jag *epoche*rar frågan huruvida ”produkten” svarar mot ”verkligheten”. Denna avhandling utesluter med andra ord inte att krisdiskursen som sådan har *skapat* en kris snarare än att återspegla en. Med detta tillvägagångssätt avser jag med filosofen Marcia Sá Cavalcante Schubacks formulering försätta mig i ”ett spänningsförhållande till sedimenterade begrepp och förståelser” – föreställningen att moderniteten är synonym med den kristna traditionens kris – för att därmed ”synliggöra formande krafter och rörelser i en form” – de krafter som leder tolkningen av historiska skeenden i olika riktningar, och den instabilitet och rörlighet som kännetecknar varje försök att begreppsligt fånga in historiska tendenser överlag.²⁴

Syftet är att försöka ta mig bort från den diskursiva nivå som särskilt i det offentliga samtalet om religion i dag utgörs av en ständig kraftmätning mellan olika ”teorier” – om vad vetande är, om vad religion är, om samtiden och om vad ett ”legitimt”, för samtiden acceptabelt teologiskt tänkande skulle kunna vara. Istället för att ”säga emot” dessa teorier ”med samma formalistiska patos” vill jag få tidigare begreppsliggjorda erfarenheter att upplåta sitt *kommande till begrepp*, för att återigen citera Sá Cavalcante Schuback.²⁵ Endast på så sätt tror jag att det är möjligt att ta vara på dessa erfarenheter och tränga igenom en alltför begränsad, alltför formaliserad diskussion om religionens, kristendomens och den kristna teologins situation i dag, som ständigt tycks hamna i samma teoretiska återvändsgränder.

24 Marcia Sá Cavalcante Schuback, *Att tänka i skisser. Essäer om bildens filosofi och filosofins bilder*, Glänta, Göteborg 2011, s. 38.

25 Ibid.

I anslutning till resonemanget ovan tycks det också nödvändigt att ytterligare understryka att denna strävan ingalunda innebär en naiv föreställning om att jag som läsare skulle kunna utgöra ett neutralt medium för texterna, och bara rätt och slätt återge texterna såsom ”meningsfenomen” och vittnen om en värld. Martin Heidegger, en annan tänkare i den fenomenologiska traditionen, har på ett särskilt klargörande sätt uttryckt vad en fenomenologisk, ja för Heidegger väsentligen filosofisk, läsning i själva verket innebär, i inledningen till en bok om Kants *Kritik av det rena förnuftet*. En filosofisk läsning kan aldrig uppstå genom en ren omskrivning av den lästa textens begreppslighet i en annan begreppslighet, ett återgivande ”med egna ord” eller ett referat. Att ”förstå rätt” inom filosofins område är enligt Heidegger alltid ett försök att ”förstå bättre”. En sådan ”bättre” förståelse förutsätter givetvis en ingående kunskap om själva texten och kontexten, men framför allt ett intimt umgänge med den, fram till den punkt då man tycker sig stå i författarens skor och kan *se det han eller hon* – i detta fall Kant – *såg*. Den bättre förståelsen uppstår när man menar sig förstå vad Kant vill säga, ser hans filosofis samlande *idé*, och i kraft av sin annorlunda position (historiskt, biografiskt etc.) kan undvika Kants terminologiska misstag och just *bättre* ge uttryck för denna idé än ursprungsförfattaren (begreppet ”idé” i detta sammanhang är Kants eget):

En filosofi kommer till sin sanna rätt när dess egen kraft frigörs och man ser till att det finns möjlighet till angrepp och verkningskraft. Detta sker endast när den får möjlighet att säga det som den har velat säga. Att låta Kant tala på detta sätt, innebär därför just att träda in i en konfrontation med honom. Att ”förstå bättre” är ett uttryck för nödvändigheten av en filosofisk kamp, som ligger i varje verklig interpretation. Det gäller att se att blotta berättelsen om och skildringen av vad som står i en text, ännu inte borgar för en filosofisk förståelse.²⁶

26 ”Zur wahren Geltung kommt eine Philosophie, wenn ihre eigene Kraft frei gemacht und ihr die Möglichkeit des Anstoßes und der Auswirkung verschafft wird. Das geschieht nur so, daß sie in die Möglichkeit kommt, das zu sagen, was sie hat sagen wollen. Kant so sprechen lassen, heißt eben dann, in die Auseinandersetzung mit ihm kommen. ’Besser verstehen’ ist der Ausdruck der Notwendigkeit des philosophischen Kampfes, der in jeder wirklichen Interpretation liegt. Es gilt zu sehen, daß eine bloße Erzählung und Abschilderung dessen, was in einem Text steht, noch nichts von einem philosophischen Verständnis verbürgt.” Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977, s 4–5. Ordvalet ”kamp” för detta intensiva möte tycks mig mindre lyckat.

Jag skulle kanske inte gå riktigt så långt som Heidegger, och själv göra anspråk på att ha förstått Nietzsche, Barth och Kafka *bättre* än dem själva, men jag ansluter mig till synen att en verklig förståelse alltid innebär en konfrontation mellan den egna erfarenheten, liksom de egna egenheterna, och texten, och därför är en *utkastande* och inte enbart en receptiv akt. ”Utkast” är ett annat av Heideggers begrepp,²⁷ och sätter ord på den konstruktiva aspekten av ett receptivt tolkningsarbete; det vi *för in* i texten när vi tolkar den utifrån vår egen horisont. Detta motsvarar det som Ruin talade om som att synliggöra ”vårt eget deltagande i världens pågående skeende”.

Nu är vi alltså tillbaka där vi började, nämligen i det som skiljer en fenomenologisk läsning från ett gängse vetenskapligt perspektiv. Åtminstone enligt den vetenskapliga modell som hämtas från de ”hårda” vetenskaperna, gäller det att i möjligaste mån särskilja objektet från det vi läser in i det, det vill säga eliminera så många faktorer som möjligt av *forskarens* påverkan på forskningsobjektet, och om det inte är möjligt, klart och tydligt redogöra för vilka dessa faktorer är. En filologisk läsning tjänar som en illustrativ kontrast, då syftet där är att bevara och så adekvat som möjligt framvisa äldre texters historiska integritet, och alltså undvika att blanda ihop den egna tidens föreställningar med de man stöter på i texterna. Någon sådan strävan finns som vi sett inte i den fenomenologiska modell som jag presenterat här. Istället handlar det om att medvetet ta sig an texterna från en specifik horisont – min horisont – men samtidigt synliggöra detta ”utkastande” som en essentiell del av varje filosofisk tolkningsakt.

Avslutningsvis och som sammanfattning av avhandlingens teori: jag menar att ”världen [händer och tar gestalt] som ett meningsfenomen” i varje enskild text, och jag strävar efter att återge detta skeende – texten som en process där världen tar form – genom en *konstruktiv fenomenologisk läsart*. Detta innebär att i läsakten suspendera det externa omdömet om den värld som skrivs fram – det vill säga döma texten efter en textextern måttstock – och att istället så långt det är möjligt försöka *tänka med* texten. Vad jag utför är *aktiva, konstruktiva* filosofiska läsningar, där jag i en mycket påtaglig mening investerar mitt eget tänkande i processen att försöka förstå vad som står på spel i texten.

På grund av texternas olika karaktär ser denna process något olika ut. Störst skillnad framträder framför allt i kapitlet om Kafka, och detta har att göra med texternas skönlitterära karaktär. Om begreppsliga texter generellt eftersträvar att i själva texten producera de begreppsliga verktyg som krävs för en korrekt läsning, så är detta inte fallet på samma sätt för skönlitterära texter. För att försöka förstå

27 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, §32, Max Niemayer, Tübingen 2001 [1927], s. 148–153.

vilken värld som skrivs fram hos Kafka tar jag därför hjälp av andra, just begreppsliga texter. Dessa sätts antingen i relief till Kafkas text som ett slags intertext (Augustinus), eller bidrar med en begreppslighet anpassad för att utläsa vad som står på spel i texten (Werner Hamacher, Walter Benjamin, Gershom Scholem och Giorgio Agamben). Läsningarna av Nietzsche och Barth har som tidigare påpekats inledande kontextualiserande underkapitel, och följs av en relativt textimmanent utläggning av texternas begreppsligheter. Tröskelkapitlet presenterar ingen sådan intensiv läsning, utan är, som titeln indikerar, tänkt att fungera som en tröskel in i det teologiska perspektivets specifika moderna omständigheter.

Den uppmärksamma läsaren har märkt att jag glider mellan begreppen kristendom, den kristna traditionen, religion, det judiska, teologi, det västerländska tänkandet, sekularisering, kris, modernitet, Europa, västerlandet, utan att klart och tydligt definiera dem. Det är ett faktum att dessa begrepp hakar i och överlappar varandra, och saknar ett stabilt och entydigt bruk. Varje försök att beskriva och analysera moderniteten som kris för kristendomen måste beträda denna ostadiga mark, och frågan är snarast i vilken grad författaren lyckas ge vittnesbörd om denna fundamentala osäkerhet. Det är som en stor onystad garnhärva, som när du börjar dra i en tråd drar ihop sig och blir till ett alltmer kompakt trassel. Med Jacques Derridas ord, i en text som just försöker hålla sig öppen för dessa ständiga ihakningar och ändå hitta ett utrymme för att säga något: ”Svårt att säga ’Europa’ utan att konnotera: Aten–Jerusalem–Rom–Byzantion, religionskrig [...]”²⁸ Det finns alltid mer, som den fortfarande undanskuffade frågan om islams roll för västerlandets och Europas utveckling, för det kristna och det judiska. Mitt fokus i denna avhandling utgår från det i första hand kristna perspektiv som ryms i föreställningen om moderniteten som just kris för kristendomen, då det är denna dominerande berättelse – som också är min egen – jag velat sätta under kritisk granskning.

För att förverkliga de avsikter som jag beskrivit ovan gäller det alltså att hitta ett kongenialt tillvägagångssätt, det vill säga en passande konkret metod. I denna avhandling sker det genom att jag läser och analyserar mina primärtexter med utgångspunkt i tre relaterade problemkomplex. Dessa problemkomplex tydliggör vad jag söker och fäster särskild vikt vid i mina läsningar, och med vilka frågor jag vänder mig till texterna.

²⁸ Jacques Derrida, ”Foi et savoir, les deux sources de la ’religion’ aux limites de la simple raison”, i *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*, Édition du Seuil, Paris 2000, s. 13.

1.3.1 Problemkomplex 1: Föreställningen om moderniteten som synonym med kristendomens kris

Även om denna allmänt erkända historiska ”sanning” är tämligen statistiskt välgrundad,²⁹ rör det sig likväl om en utgångspunkt som bör skärskådas. De texter jag läser vittnar på olika sätt om den *zeitgeist* som är förknippad med en stark känsla av stegrad kris och av modernitetens rusande mot en osäker och negativt konnoterad framtid. Den krismedvetenhet som kännetecknar det moderna tänkandet överlag omvittnas inom nästan alla områden – litteraturen, filosofin och inte minst teologin – från slutet av 1800-talet och framåt. Och i epicentrum för denna upplevelse av kris tycks den kristna tron, den kristna världsåskådningen, ja hela den kristna historien befinna sig. Men allmänt erkända ”sanningar” av detta slag kommer ofrånkomligen vid en viss punkt delvis att fungera som självuppfyllande profetior.³⁰ Ett sätt att få syn på och aktivt medvetandegöra de processer genom vilka mina författare och texter relaterar till och konstruktivt för vidare ”sanningen” om kristendomens kris är att medvetandegöra den såsom en *föreställning*. Vi kan på detta sätt göra oss en klarare bild av *hur* synen på den historiska utvecklingen mer precist kommer till uttryck, underbyggs eller undermineras i enskilda texter. Denna föreställning har på ett förtjänstfullt sätt sammanfattats av den italienske filosofen Gianni Carchia, i en av essäerna i en bok – *L'amore del pensiero* – som berör just frågan om förhållandet mellan modernitet, myt och slut: ”Om vi således [vill] hitta en minsta gemensam nämnare för de definitioner av modernitet som vi har rekonstruerat [...] skulle vi kanske kunna urskilja den i idén om den kristna historiens kris.”³¹

Carchia identifierar här alltså i tentativa men exemplariskt koncisa ordalag den mest oumbärliga aspekten av modernitetsbegreppets vittfamnande betydelsepektrum med *den kristna historiens kris*. Det är denna föreställning, där den kristna historiens kris förstås som modernitetens själva essens, som både är utgångspunkten för och det jag vill förstå bättre genom mina läsningar. Citatet är väl lämpat som orienteringspunkt för detta arbete just på grund av dess öppna karaktär. ”Den kristna historien” är en generell beteckning, som inrymmer alla möjliga uttryck för

29 Jfr not 16. Den numera oöverskådliga litteraturen om ”sekulariseringen” utgår generellt från denna premiss, medvetet eller ej.

30 Jag berör denna fråga som mest utförligt i kapitlet om Nietzsche.

31 ”Se volessimo, perciò, in conclusione [...] trovare il minimo comune denominatore delle definizioni della modernità che abbiamo ricostruito [...] potremmo forse individuarlo nell'idea di crisi della storia cristiana.” Gianni Carchia, *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000, s. 149.

”det kristna”, liksom både dem som menar sig tala *inifrån* den kristna traditionen och dem som i någon mening anser sig stå utanför den och tala *om* den. Men den antyder också att moderniteten fattad som kris har att göra med frågor om historicitet och tidslighet. Jag kommer att låta de texter jag läser belysa och kommentera just denna bindning mellan modernitetsbegreppet och föreställningen om en kris för den kristna historien, utifrån sina respektive begreppsligheter. I likhet med Carchia menar jag att det för att förstå såväl vår samtid som det teologiska tänkandets plats i det, är oundgängligt att reflektera över vad det innebär för en tradition att försöka återuppfinna sig själv utifrån föreställningen om en genomgripande kris.

1.3.2 Problemkomplex 2: Konflikten mellan tänkande och vetande i sekulariseringens kölvatten

Det mest tongivande stråket i berättelsen om västerlandets sekulariseringsprocess återfinns i den moderna vetenskapens framväxt.³² Viktiga hållpunkter är här historiska situationer där kyrkan på olika sätt har försökt att motarbeta vetenskapliga upptäckter och framsteg, varigenom bilden skapades av en konflikt mellan tro och vetande, religion och vetenskap.³³ Enligt en tämligen vitt spridd uppfattning skapas i och med den moderna vetenskapens framväxt nya dominerande modeller för hur vi relaterar till verkligheten, där skiljelinjen mellan sant och falsk, verifierbart vetande och spekulaton, kunskap och myt/fantasi blir central på ett helt annat sätt än tidigare; modeller som alltså sträcker sig långt utöver den strikt vetenskapliga sfären.³⁴ Dessa nya gränsdragningar mellan accepterat och tvivelaktigt vetande drabbar som vi förstår inte enbart religiösa former av visshet. I denna avhandling undersöker jag hur äldre metodologiska vägar till ökad insikt om tillvaron, såsom

32 Se t.ex. Garrett Green, ”Modernity”, i Gareth Jones (red.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004, s. 162–179.

33 För en komplex arkeologisk undersökning av förhållandet mellan tro och vetande, se de Libera, a.a.

34 Frågan om den moderna vetenskapens omdefiniering av människans förhållande till världen har uppehållit många av 1900-talets filosofer, i synnerhet inom den i vidare mening fenomenologiska traditionen, såsom Edmund Husserl och Martin Heidegger, men även genealogiskt orienterade filosofer som Michel Foucault och Giorgio Agamben. Gemensamt för dessa filosofer är att de i en eller annan bemärkelse är starkt påverkade av Nietzsche, som är en veritabel portalgestalt i sammanhanget (hos Agamben är Nietzsches inflytande förmedlat via just Heidegger och Foucault). I det inledande kapitlet om Nietzsche lägger jag grunden för min förståelse av denna konflikt. Se även exempelvis Samir Okasha, a.a., samt Giorgio Agamben, *Barndom och historia. Förstörelsen av erfarenheten och historiens ursprung*, sv. övers. Gustav Sjöberg, OEI editör, Stockholm 2018, s. 15–61.

”filosofi”, ”tänkande”, ”erfarenhet”, och givetvis ”teologi” drabbas av vetenskapens kolonialisering av det verkliga i dess helhet.³⁵ Konflikten är, menar jag, i högsta grad aktuell och utspelar sig även inom humanvetenskapernas kamp för överlevnad inom universitetsvärlden. Parallellt med att den moderna vetenskapen för med sig nya sanningsbegrepp och nya metodologier för att säkra att det vi kallar kunskap vilar på solida teoretiska fundament, sker nämligen en successiv nedvärdering av vad jag skulle vilja kalla *förkroppsligad kunskap av teoretisk natur*. Med denna formulering avser jag sådant vi *tänker* oss till utifrån den specifika erfarenhet vi bär på, förstådd i vid mening. Denna typ av kunskap är betydligt svårare att pröva intersubjektivt, då den förutsätter att mottagaren utför samma rörelse: det vill säga att hon går in i den egna erfarenheten och på så sätt prövar giltigheten i det tänkta. Förkroppsligad kunskap av praktisk natur har ofta sin givna intersubjektiva prövning: kunskapen att springa snabbt eller att behärska bilmekanik prövas i springtävlingar och i förmågan att få trasiga bilmotorer att fungera igen. Förkroppsligad kunskap av teoretisk natur bygger i gengäld på sam-förstånd, och utvecklas alltså utifrån *tron på* och *erfarenheten av* världen som gemensam, inte på ”objektiva fakta” om hur saker förhåller sig. Den befinner sig därmed mitt emellan förnuftsbasead kunskap av matematisk karaktär, som vi kan räkna ”med kroppen” men som även – och bättre – kan utföras av datorer, och den rent subjektiva erfarenheten att vara ett medvetande som äger rum i just denna specifika kropp. Den schweiziske författaren Felix Philip Ingold har kommenterat detta förhållande mellan tänkande och vetande på ett klargörande sätt:

Det må mycket väl vara så att dagens studenter, här i landet såväl som annorstädes, vet mer... förfogar över mer fakta än de banbrytande tänkarna från den gamla världen. Frågan är vad de gör med detta vetande, med dessa fakta. De gamla är ju just av den anledningen så beundransvärda för att de med jämförelsevis ringa vetande når fram till ojämförliga, fram till i dag giltiga insikter. **Tänkandet** hade klart företräde framför vetandet. Och... hur är det i dag? Det är omvänt! När jag nu är tillbaka hos Lucretius blir det omedelbart klart hur lite vetande har med tänkande att göra; klart att det ingalunda kommer an på att veta mycket för att tänka starkt och produktivt, snarare – omvänt – kommer det an på att utifrån vetandets

35 Det har i skrivande stund precis utkommit en bok av Jonna Bornemark där hon diskuterar liknande frågor: *Det omätbaras renässans. En uppgörelse med pedanternas herravälde*, Volante, Stockholm 2018. Jag har av begripliga skäl inte kunnat beakta Bornemarks reflexioner i mitt eget arbete med dessa frågor, men det faktum att vi parallellt har arbetat med liknande problem bör tolkas som ett vittnesbörd om relevansen av dessa frågeställningar i och för samtiden.

inskränkning optimera tänkandet. Men hur skulle man kunna komma tillbaka till denna ansats... vilja komma tillbaka, i dag, då fakta är tillgängliga i oändliga mått och självständigt (sökande, spekulerande, poetiskt, risktagande) tänkande knappt efterfrågas längre?³⁶

Av allt att döma är denna bristande jämvikt mellan vetande och tänkande kännetecknande för samtiden mer generellt, men teologin kan mycket väl kan vara ett särskilt kritiskt fall. Jag söker och analyserar uttryck för denna konflikt i mitt textmaterial, i första hand utifrån respektive texts egen begreppslighet, men även i dialog med tänkare som explicit utvecklat en reflexion över den. I detta sammanhang spelar kapitlet om Barth en särskilt viktig roll, då jag läser Barths *Der Römerbrief* som ett konsekvent försök att friställa teologin från vetandets kategori.

1.3.3 Problemkomplex 3: Sekulariseringen som process: ”avmytologisering” eller cementering av ett kristet paradigm?

Ett tema som blivit allt mer framträdande under de senaste åren har vuxit fram ur motstridiga bedömningar av vad det i själva verket är som åstadkoms i sekulariseringsprocessen. Den traditionella och i någon mening ”officiella” synen – där bland annat våra sekulära statsbildningar hör hemma – är att sekulariseringen innebär ett successivt avyttrande av en religiös världsbild och ett avkristnande av våra offentliga institutioner.³⁷ Men allt fler tänkare och teoretiker har börjat

36 ”Es mag durchaus sein, dass heutige Abiturienten, hierzulande wie anderswo, mehr wissen... über mehr Wissensdaten verfügen als die Vordenker der Alten Welt. Fragt sich, was sie mit dem Wissen, mit den Daten anstellen. Die Alten sind doch gerade deshalb so bewunderungswürdig, weil sie mit vergleichbar geringem Wissen zu unvergleichlichen, bis heute gültigen Einsichten gelangt sind. Das **Denken** hatte klaren Vorrang vorm Wissen. Und... aber heute? Ist es umgekehrt! Da ich nun grade wieder bei Lukrez bin, wird mir unmittelbar klar, wie wenig Wissen mit Denken zu schaffen hat; klar, dass es keineswegs darauf ankommt, viel zu wissen, um stark und produktiv zu denken, vielmehr – umgekehrt – darauf, aus der Beschränktheit des Wissens das Denken zu optimieren. Doch wie sollte man auf diesen Ansatz zurückkommen können... zurückkommen wollen heute, da Wissensdaten in beliebigem Umfang abrufbar sind und eigenständiges (suchendes, spekulierendes, poetisches, riskantes) Denken kaum noch gefragt ist?” Felix Philipp Ingold, *Leben und Werk. Tagesberichte zur Jetztzeit*, Matthes & Seitz, Berlin 2014, s. 137.

37 I *Säkularisierung und Selbstbehauptung* (Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983) argumenterar Hans Blumenberg för den avgörande skillnaden mellan sekulariseringen som ”historiefilosofisk” kategori och som ”historisk-politiskt begrepp” (där det senare t.ex. åsyftar exproprieringen av kyrkans egendom; s. 27). Den på samma gång historiefilosofiska och historisk-politiska frågan om hur dessa poler förhåller sig till varandra faller utanför min frågeställning. Blumenbergs syn på

ifrågasätta den traditionella bilden, och ser i sekulariseringen snarast ett förstärkt försvar av i grunden kristet-religiösa tankestrukturer, som nu upphöjs till vetenskaplig och/eller universell giltighet.³⁸ Jag följer och diskuterar i avhandlingen framför allt denna andra linje, som ifrågasätter den gängse föreställningen om sekulariseringen som en kulturs avmytologisering. Men frågan implicerar en diskussion av vad som befinner sig innanför respektive utanför kristendomen i vår västerländska tanketradition, och i förlängningen tangerar den frågan vad som karakteriserar ett teologiskt respektive icke-teologiskt perspektiv. Är det möjligt att tala *inifrån* kristendomen under moderniteten, och tvärtom: finns det något sådant som ett helt och hållet *utanför* det kristna inom ramarna för det västerländska tänkandet? Båda positionerna tycks ha blivit problematiska. På liknande sätt som för punkt två söker jag efter uttryck för denna konflikt i mitt textmaterial, i första hand på ett textimmanent plan, men även i dialog med tongivande teoretiker på området.³⁹

Alla tre problemkomplex behandlas i större eller mindre utsträckning i alla de tre läsningarna av Nietzsche, Barth och Kafka, men en viss tyngdviktsförskjutning kan konstateras. Det första kapitlet om Nietzsche lägger i stor utsträckning ut grunderna för själva föreställningen om moderniteten som en kris för den kristna historien, och förhåller sig alltså i första hand till problemkomplex 1. I kapitlet om Barth djupdyker jag i frågor som relaterar till problemkomplex 2, och kapitlet om Kafka är centrerat kring de teman som behandlas i problemkomplex 3.

”sekulariseringsteoremet” är annars antitetiskt till den jag själv kommer att analysera och implicit förfäktat i denna avhandling, med avstamp hos tänkare och författare som Nietzsche, Kafka och Agamben. Vad gäller avkristnandet har Michel Foucault argumenterat för att sekulariseringen (som historiskt fenomen!) inte primärt bör återföras på separationen mellan kyrka och stat, utan på utvidgningen av statens pastorala funktioner, som det moderna ”reglementeringsparadigmet” i sin tur är en sekularisering av. Se Michel Foucault, *Säkerhet, territorium, befolkning. Collège de France 1977–1978*, sv. övers. Kim West, Tankekraft, Stockholm 2010.

38 Se i synnerhet delen om Kafka, ”Franz Kafka: perspektivet inifrån ett utanför”. På svenska kom nyligen Bengt Kristensson Ugglas *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse*, Artos, Skellefteå 2015, som är ett uttryck för just denna vändning i synen på sekulariseringen.

39 Även om jag, som sagt, ansluter mig till synen på moderniteten som sekulariserad kristendom, är det viktigt att inskräpa att jag inte har för avsikt att ta ställning till frågan om det historiskt eller sociologiskt verifierbara förhållandet mellan religion och modernitet. Mitt fokus är och förblir den västerländska begreppsliga reflexionen över detta förhållande.

1.4 Materialurval och disposition

Jag har valt att analysera olika typer av texter i denna avhandling. För mina syften, och utifrån mina tre problemkomplex, är det en viktig tillgång att kunna analysera *olika* språkliga register i vilka upplevelsen av moderniteten som kris för kristendomen har registrerats. På så sätt når jag i mina analyser fram till fler perspektiv på de frågor som intresserar mig, och har en betydligt rikare väv av tankar ur vilken jag kan söka potentiella svar på de frågor som avhandlingen utvecklar. Det rör sig om filosofiska (Nietzsche), teologiska (Barth) och litterära (Kafka) texter. I tröskelkapitlet analyserar jag Friedrich Schleiermacher, som är både filosof och teolog, Dietrich Bonhoeffer som är teolog, och Edmund Husserl som är fenomenologisk filosof. Skillnaderna mellan dessa texter går betydligt djupare än retorik och stilistik, då de frågor vi ställer och kan ställa i högsta grad betingas av den diskursivitet och framställningsform i vilka de uttrycks. På ett annat plan finns det samtidigt en stark kontinuitet mellan i första hand Nietzsche, Barth och Kafka, då de alla representerar i grunden starkt kulturkritiska perspektiv på den egna samtiden och på modernitetens utveckling. Alla tre är också att betrakta som portalgestalter inom sina respektive områden, för de komplexa frågor med vilka moderniteten förstådd som just *kris* är förbunden. En av avhandlingens utmaningar har därför varit att på samma gång förbli trogen den specifika modalitet som kännetecknar de enskilda texterna, och skriva fram de gemensamma nämnare och den tematiska koherens som motiverar att jag valt att läsa just dem.

Det säger annars sig självt att det finns ett närmast oändligt antal texter att välja på för den som vill belysa det tema jag valt. Utifrån temats oöverskådlighet har jag valt ett punktuellt angreppssätt, och dessa texter har visat sig särskilt uppslagsrika för att skapa en sådan rikare och mer diversifierad förståelse av de problemkomplex som står i fokus för min undersökning. Med en målande bild hämtad från Hegel skulle jag vilja beteckna dem alla var för sig och inom sitt område som ”en blick”, som ”i ett ögonblick framställer bilden av den nya världen”.⁴⁰

Då detta är en avhandling i systematisk teologi finns det ännu ett skäl. Det tredje problemkomplexet berör uttryckligen frågan hur vi ska förstå – och om vi behöver omförhandla – vad vi menar när vi talar om ett *teologiskt* perspektiv i dag. Alla tre problemkomplex handlar, vilket kommer att bli uppenbart under avhandlingens gång, på olika sätt om just denna fråga, och jag anser att det är

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, red. Hans-Friedrich Wessels och Heinrich Clairmont, Meiner, Hamburg 2011 [1807], s. 10.

nödvändigt att på ett mycket konkret och ingående sätt konfrontera teologin med andra typer av texter som berör gränsen mellan teologi och icke-teologi, om vi vill få syn på gamla återvändsgränder och möjliga nya vägar för teologin i dag. De texter av Nietzsche och Kafka som jag läser har mycket att erbjuda teologin på detta område.

Jag inleder avhandlingen med en läsning av Friedrich Nietzsches sena anteckningar om nihilismbegreppet från slutet av 1880-talet, som i första hand är samlade i band tolv och tretton av den kritiska utgåvan av hans samlade verk.⁴¹ Men då hans *Kritische Studienausgabe* nu också finns i en sökbar, elektronisk utgåva, har det även varit möjligt för mig att följa nihilismbegreppets hela utveckling i Nietzsches sena tänkande.⁴² I reflexionen över just nihilismen kulminerar Nietzsches analys av moderniteten som kris för kristendomen, liksom av hur denna kris är förbunden med en djupt liggande sjukdom i det västerländska, metafysiska tänkandet som sådant. Men begreppet var redan innan Nietzsche upptog det synonymt med denna kris.⁴³ Den historiska betydelsen av Nietzsches analys för den efterkommande filosofiska och teologiska reflexionen är svår att ens överblicka.⁴⁴ Ett återbesök till dessa viktiga grundtexter har i föreliggande avhandling inneburit ett tillfälle att etablera en grundläggande reflexion med utgångspunkt i mina tre problemkomplex, som i stor utsträckning finner sina första starka uttryck i dessa texter av Nietzsche. De tematiserar frågan om ett *utanför* kristendomen inom ramarna för en vidare, tyskspråkig protestantisk kultursfär.⁴⁵ Nihilismbegreppet blir nämligen för Nietzsche ett sätt att utmejsla

41 Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli och Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin 1988. Hädanefter refererad till som KSA, band, sida.

42 Adressen lyder: www.nietzschesource.org (hämtad 2019-05-11).

43 Jag tecknar nihilismbegreppets förnietzscheanska historia på s. 61–62.

44 Exempel på försök att behandla denna fråga är utifrån ett filosofiskt perspektiv: Ludger Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Haffmanns, Zürich 1999; ett teologiskt perspektiv: Hans Urs von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. II. Im Zeichen Nietzsches*, Anton Pustet, Salzburg-Leipzig 1939; ett idéhistorisk-litterärt perspektiv: Anders Olsson, *Läsningar av INTET*, Bonniers, Stockholm 2000.

45 Att jag valt att hålla mig inom den tyskspråkiga, protestantiska kultursfären kring förra sekelskiftet har sin historiska motivering, då det är inom samma protestantiska kultur ”moderniteten” anses ha sitt ursprung. Jag kommer att gå in närmare på själva begreppet modernitet längre fram i avhandlingen. Standardverket för denna uppfattning är Max Webers *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, publicerad första gången som två band 1904 och 1905. En omarbetad och utvidgad version med samma titel utkom 1920. Se Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*,

denna (tänkta) utanförposition i relation till den kristna historien, och samtidigt proklamera att hela Europa (och följaktligen hela världen?) kommer att hamna i denna (obehagliga) belägenhet inom kort. Men detta sker enligt Nietzsche inte trots kristendomen utan *på grund av den*.

Kapitlet om Nietzsche följs av ett kortare kapitel som fungerar som en brygga mellan det filosofiska och teologiska perspektivet. Med utgångspunkt i korta nedslag i den protestantiska teologihistorien utvecklar jag min förståelse av vilka konkreta *metodologiska* problem som den moderna teologin ställdes – och delvis alltjämt står – inför. Dessa analyser är av särskild vikt för det övergripande metodologiska perspektiv som avhandlingen eftersträvar, och tydliggör i mer generella ordalag vad som skiljer inom- och utomteologiska perspektiv på moderniteten som kris för den kristna historien. Det första nedslaget sker hos Friedrich Schleiermacher, den moderna teologins portalgestalt, och hans bok från 1799, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*.⁴⁶ Jag vänder mig sedan till Dietrich Bonhoeffer, och läser hans postumt publicerade anteckningar från fängelset Tegel i Berlin strax innan han avrättades 1945: *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*.⁴⁷ Utifrån dessa två nedslag, och med hjälp av filosofen Edmund Husserls reflexioner över vad som kännetecknar, först en tradition, sedan en tradition i kris, utvecklar jag en egen teori om grundförutsättningarna för att bedriva teologi i en tid då den egna verksamhetens legitimitet har satts ifråga. Jag tar som min utgångspunkt Husserls sena text ”Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentional-historisches Problem”, där han med särskild koncentration och skärpa diskuterar dessa frågor. Texten är en av de sista Husserl skrev, och den har lyfts fram och kommenterats utförligt av Jacques Derrida.⁴⁸

sv. övers. Agne Lundquist, Argos, Lund 1978. Ett exempel på någon som nyligare gett uttryck för samma grundhypotes är den kanadensiske sociologen Charles Taylor i *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007. Det är också inom denna sfär som de mest livliga diskussionerna om sekularisering, Guds död och nihilism har tagit plats, och tendensen styrks även av statistiska data. Se här de undersökningar som jag refererade till ovan i not 16.

⁴⁶ Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main 2008 [1799].

⁴⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, C.hr. Kaiser /Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1951.

⁴⁸ Texten skrevs 1936, och redigerades och publicerades posthumt av Eugen Fink i *Revue internationale de philosophie*, vol. I, nr. 2, 1939. Den trycktes senare också i *Krisis*, i en version redigerad av Walter Biemel, som bilaga III till § 9 a, och ingår nu i standardutgåvorna av boken (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische*

I det tredje kapitlet tar jag mig an några texter av den protestantiske teologen Karl Barth.⁴⁹ Jag inleder med en läsning av en kort uppsats från 1920, ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”, där han recipierar en postumt utgiven bok med anteckningar av den skoningslöse kristendomskritikern Franz Overbeck.⁵⁰ I denna uppsats framträder Barths uppfattning om de sätt på vilka moderniteten inneburit en kris för kristendomen, och det är delvis mot denna bakgrund som han företar sin omarbetning av den bok som står i fokus för min läsning: hans tidiga kommentar till Paulus Romarbrev, *Der Römerbrief*, andra utgåvan från 1922.⁵¹ Jag koncentrerar mig i första hand på tre av de sex förorden till de nya upplagorna av boken (fram till 1928) där han diskuterar sin teologiska metod. Boken är en utpräglad krisbok, och kristeologi är också ett av många epitet som Barths teologi har tilldelats.⁵² Såsom titeln antyder rör det sig om en kommentar vers för vers av Paulus brev till romarna, och boken skulle således kunna sorteras in bland den nytestamentliga exegetiska litteraturen. Men den har ända sedan den kom ut lästs som ett konstruktivt teologiskt bidrag, och dess verkningshistoria sträcker sig också långt utöver den exegetiska miljön.⁵³ Boken är av särskilt intresse i denna avhandling

Philosophie. Husserliana, bd. VI, Martinus Nijhoff, Haag 1956, s. 365–386). Denna text föreligger även i svensk översättning, publicerad tillsammans med Derridas text i: Jacques Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, sv. övers. Hans Ruin, Thales, Uppsala 1991, s. 173–202. Alla citat är hämtade från den svenska utgåvan, i det följande refererad till som *Husserl och geometrins ursprung*.

49 Ola Sigurdson skrev sin avhandling om den svenska Barthreceptionen, och även här kommer de konfliktytor som i hög grad präglat den moderna teologiska diskursen till tydligt uttryck. I det avslutande kapitlet ”Teologi efter Babel” (s. 293–332) använder Sigurdson genomgången av den svenska diskussionen och kritiken av Barth som en sprängbräda för att reflektera över teologins situation i förhållande till samtida teoribildning. *Karl Barth som den andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, Symposium, Stockholm/Stehag 1996.

50 ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”, i Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*, bd. 2, 1928, s. 1–25. För vidare uppgifter om boken med Overbecks anteckningar hänvisar jag till underkapitlet ”Den moderna teologins obesvarade frågor”, s. 125.

51 Karl Barth, *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005 [1922]. Hädanefter refererad till som RB och sidnummer. Vid ett par tillfällen hänvisar jag till den kritiska utgåvan av *Der Römerbrief*, som innehåller ett utförligt begreppsindex samt en kommenterande notapparat. När det sker anges det tydligt i texten eller notapparaten.

52 Jag diskuterar utförligt frågan om Barths ”kristeologi” i kapitlet om Barth.

53 Att *Der Römerbrief* lästs som ett teologiskt och inte i första hand exegetiskt verk omvittnas rikligt av och i sekundärlitteraturen. Bruce L. McCormack skriver exempelvis (efter en beskrivning av den historiska situation som föregick första utgåvan av *Der Römerbrief* 1919, alltså första världskriget och ryska revolutionen, liksom effekterna av denna turbulenta och svåra tid i Schweiz): ”It was against this background that Barth was engaged in a revolution of his own – the writing of a new theology in the form of a biblical commentary.” Se *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*, Clarendon Press, Oxford 1995, s. 138.

då den lyckades fånga sin samtids upplevelse av den etablerade teologins handfallenhet inför tidens allvarliga krisläge, vilket gjorde den till något av en kultbok då det begav sig, och har tilldelat den en särställning inte bara i den protestantiska teologihistorien utan i teologihistorien som sådan.⁵⁴ I kraft av att den utgör ett närmast impulsivt försvar av teologins särart och uppgift i ljuset av den moderna vetenskapens frammarsch, vittnar den om de konfliktområden som jag intresserar mig för i denna avhandling på ett mycket mer direkt sätt än Barths senare teologiska texter, liksom även många andra teologers mer övervägda försök att svara på hur den kristna teologin bör hantera moderniteten som kris för kristendomen. Just bokens okonventionella stil och eldiga argumentationsteknik kommer också att utgöra viktiga moment i min läsning, men särskilt fokus kommer att ligga på Barths argumentation för vad en *teologisk metod* i själva verket innebär. Barth ger här sin syn på varför teologi aldrig kan vara vetenskap, och hur teologin måste invertera frågan om moderniteten som en *yttre* kris för kristendomen, genom att hålla sitt fokus på och identifiera de element som är avgörande för ett levande, genuint teologiskt perspektiv i alla tider. Endast *genom* detta teologiska perspektiv kan krisen enligt Barth belysas i sitt rätta ljus och finna sin teologiska formulering.

Därnäst, i avhandlingens sista kapitel före slutdiskussionen, tar jag mig an två texter av Franz Kafka: ett kort fragment med titeln ”Die Prüfung” (”Provet” på svenska) och hans sena roman *Das Schloß* (*Slottet* på svenska).⁵⁵ Båda texterna är i en mycket utpräglad mening en reflexion över Europas religiösa arv, och framvisar i Kafkas särpräglade, skruvade framställningssätt det förvirrade tillstånd som uppstår i modernitetens traditionsuppror, där gränserna mellan religiöst och icke-religiöst blir otydliga och svåra att avläsa. För att uttyda vad som står på spel i ”Die Prüfung” sätter jag den i relation till det inledande kapitlet i Augustinus *Bekännelser*.⁵⁶

⁵⁴ I ett av bokens senare förord gläds Barth själv åt bokens katolska reception (RB, s. XXXII).

⁵⁵ ”Die Prüfung” citeras efter Franz Kafka, *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, Fischer, Frankfurt am Main 2004. Franz Kafka, *Das Schloß*, Fischer, Frankfurt am Main 2004. Jag använder mig av en utgåva av Kafkas text som grundar sig på M. Pasleys *Kritische Ausgabe*, Fischer, Frankfurt am Main 1981. De svenska citaten är hämtade från Franz Kafka, *Slottet*, sv. övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren, Bakhåll, Lund 2006. Hädanefter refererade till endast med titel. Jag anger i noterna sidhänvisningar till både den tyska och svenska utgåvan, och den svenska översättningen har vid behov lätt modifierats.

⁵⁶ Augustinus, *Bekännelser*, sv. övers. Bengt Ellenberger, Artos & Norma förlag, Skellefteå 2003. Samtliga citat från *Bekännelser* är hämtade från denna utgåva, men jag har även konsulterat James J. O'Donnells utförliga kommentarverk i tre band, *Augustine. Confessions*, Clarendon Press, Oxford 1992, som vid sidan av O'Donnells engelska översättning också trycker den latinska originaltexten.

Kafkas litterära texter bidrar till att konkretisera en *erfarenhetsbaserad* dimension av denna kris, men besitter även en analytisk skärpa som dessutom gör dem till något av skrattspeglar av ett europeiskt, modernt, sekulariserat samhälle. Jag undersöker i mina läsningar dessa texter utifrån antagandet *att* de verkligen framvisar en avigsida av den moderna utvecklingen, och följer i min analys texternas pekande mot denna utvecklings möjliga konsekvenser. Jag upprättar med andra ord inte en distans till vad jag utläser som textens samtidskommenterande innehåll. Detta behöver påpekas då jag alltså i mina läsningar tar ”fiktio” på samma allvar som ”teori” när det kommer till texternas kapacitet att såväl återspegla som kritiskt analysera sin tid och sin omgivning.

Genom avhandlingens konfrontation av perspektiv läggs grunden för avhandlingens slutdiskussion, som utgör en djupgående diskussion av såväl avhandlingens teoretisk-metodologiska utgångspunkter som de metodologiska perspektiv som jag utvunnit i och genom mina tre undersökningar. Här utvecklar jag ett eget perspektiv på blindskär och möjlighetsbetingelser i ansatserna att bedriva teologi i skuggan av en – vid tiden för texternas tillkomst, men även, kommer jag att argumentera för, i dag – dominerande föreställning om att moderniteten inneburit en avgörande kris för kristendomen och den kristna teologin, ja för hela den kristna historien. Avslutningsvis kopplar jag avhandlingens diskussioner till en mer generell tendens inom den samtida teologin, och sammanfattar mitt bidrag till den pågående diskussionen om teologins möjligheter i det intellektuella landskapet i dag.

1.5 Forskningskontext

Det mest omedelbara sammanhanget för denna avhandlingen är samtida och svenskt, då jag valt att skriva på svenska, men avhandlingen bör även läsas mot bakgrund av en europeisk och i första hand tyskspråkig kontext.⁵⁷ Den forskning som bedrivits här i Sverige de senaste tjugo åren kretsar i hög grad kring frågor om teologins plats och roll i det moderna samhället, på olika sätt och ur olika perspektiv. Temat har givetvis en betydligt vidare räckvidd: sett i ett visst ljus finns det knappast en enda bok skriven om kristen teologi på universiteten i Europa de senaste hundra åren som inte på ett eller annat sätt berör frågan om och hur kristendomen försatts i kris i samband med modernitetens ankomst. En första premis för det akademiska

⁵⁷ Jag har i mycket liten utsträckning förhållit mig till den amerikanska teologin, och istället valt att koncentrera mig på den europeiska situation som jag själv tillhör.

arbetet är som bekant att klargöra på vilken teoretisk och samtidshistorisk plattform forskningsarbetet tar form, och redan där finner sig den kristna teologen ohjälpligt intrasslad i frågan hur denna kris i modern tid har ritat om spelplanen för den kristna teologiska verksamheten. Det är också just denna belägenhet – frågekomplexets utvägslöshet, om man så vill – och hur det påverkar inte bara möjligheterna utan *formerna* för det tänkande som sker om och inifrån den kristna traditionen under moderniteten, som har intresserat mig.

I varje kapitel tar jag hänsyn till den för mina syften mest relevanta internationella sekundärlitteraturen om respektive författare, men den diskussion som jag vill få till stånd sker mot bakgrund av de senaste tjugo årens teologiska forskning i Sverige. Jag avser med andra ord inte primärt att ge ett bidrag till Nietzsche-, Barth- eller Kafkaforskningen i egen rätt, även om jag hoppas kunna bidra med relevanta uppslag även där. Att jag begränsar mig till de senaste tjugo åren och inte sträcker mig längre tillbaka i tiden har två anledningar. Båda är relaterade till en vändning inom den filosofiska teologin och den fenomenologiska filosofin. Denna vändning har inom forskningen kopplats till begreppet och fenomenet ”postmodern”, vilket kring 1980-talet träder in i den nordamerikanska teologiska diskursen, och kring millennieskiftet även på allvar i den svenska kontexten.⁵⁸ Anledningarna, och det därmed sammanhängande skiftet inom svensk teologi, kan summeras enligt följande:

1. Den för teologins räkning tämligen improduktiva diskussionen om tro och vetande, som efter Hedenius satt sin prägel på den svenska teologin, träder i bakgrunden, och ett mer konstruktivt samtal om förhållandet mellan filosofi och teologi inleds. Genom detta framträder en rad andra frågeställningar ur nya synvinklar, och internationellt kan en nyorientering i diskussionen om den kristna traditionen utifrån feministiska, queerteoretiska, dekonstruktiva och postkoloniala perspektiv skönjas. Mitt perspektiv i denna avhandling är på samma gång ett barn av denna utveckling och ett försök att ta sig bakom denna vändning *tillbaka* till frågan om krisen för den kristna traditionen, som momentant skymdes undan i

⁵⁸ För en fyllig genomgång av den ”postmoderna teologin” och dess rötter, både som amerikanskt fenomen och dess motsvarighet i en europeisk kontext (som i större utsträckning förhållit sig tvekan till begreppet), se Ola Sigurdsons och Jayne Svenungssons inledning till antologin *Postmodern teologi. En introduktion*, ”En gåtfull spegelbild: Introduktion till postmodern teologi”, Verbum, Stockholm 2006, s. 7–44. Texten är i egen rätt ett vittnesbörd om den svenska forskningskontext som jag förhåller mig till.

och med den ”teologiska vändningen” inom fenomenologin⁵⁹ liksom det teologiska gensvaret på denna vändning (som jag kommer att beskriva mer utförligt längre ner).⁶⁰

2. Denna avhandling är skriven med ett tidligt avstånd till den första optimism som kunde skönjas i den teologiska trend som brukar benämnas ”religionens återkomst” eller ”den teologiska vändningen”. I backspeglarna framstår optimismen gällande den kristna teologins pånyttfödda betydelse som delvis förfelad, och det särskilt i vissa avseenden. Behovet av teologisk kunskap har å ena sidan blivit alltmer brännande i en värld där de ”sekulära” och ”religiösa” skyttegravarna grävs allt djupare, med det sekulariserade kristna väst på den ena sidan, och den muslimska världen på den andra. Men samtidigt har luften gått ur föreställningen att ”det postmoderna” markerade en avgörande uppgörelse med ”det moderna”.⁶¹ Varken den postmoderna diskursen i Sverige eller i en kontinental filosofisk-teologisk kontext har erbjudit några varaktiga ”lösningar” på de konflikter som moderniteten uppdagade gällande förhållandet mellan det religiösa och det sekulära i det västerländska tänkandet. Det faktum att jag återvänder till krisen, eller närmare bestämt till ett antal *föreställningar* om krisen, kan därför delvis läsas som ett svar på några olika trender i det ”postmoderna” teologiska landskapet (som även har presenterats och diskuterats i den svenska forskningen under de senaste tjugo åren). Men mitt huvudsakliga ärende är inte att bedriva polemik, och jag kommer därför endast att beröra dessa trender kursivt i slutdiskussionen.

⁵⁹ Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Éditions de l'Éclat, Paris 1991.

⁶⁰ Parallellt med denna utveckling inom den kontinentala filosofiska diskursen börjar den sekulariseringstendensen som sedan 1960-talet dominerat den sociologiska diskussionen om sekulariseringen, och enligt vilken moderniteten med nödvändighet för med sig de religiösa traditionernas borttynande, att kritiserats från många håll. José Casanovas bok *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994, kan nämnas som ett exempel på ett viktigt kritiskt inlägg, och diskussionen har bara fortsatt. Att jag tar mitt avstamp i den på sätt och vis mer begränsade fenomenologiska diskussionen av dessa frågor har att göra med avhandlingens fokus på förhållandet mellan filosofi och teologi inom ramarna för en kontinental diskussion av moderniteten som kris för kristendomen. För en relativt ny undersökning av den svenska utvecklingen med utgångspunkt i diskussionen om sekulariseringen, se David Thurfjell, *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*, Molin & Sorgenfrei Förlag, Stockholm 2015.

⁶¹ Denna föreställning framträder exempelvis i ovan nämnda inledning av Sigurdson och Svenungsson i *Postmodern teologi*, även om de samtidigt är tydliga med att mycket av det som kommit att kallas postmodernitet i själva verket är en förlängning och förfining av stråk i den moderna filosofin och teologin. Se särskilt s. 12–13.

1.5.1 Religionens återkomst

I början av 1990-talet utspelade sig en debatt inom den franska fenomenologin, rörande något som redan betraktades som ett faktum, men vars värde uppfattades på motsatta vis, nämligen en öppning av Husserls fenomenologiska metod mot religiösa fenomen. 1991 kom Dominique Janicauds kritiska, ovan anförda skrift *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, som identifierar och även angriper denna vändning, vilken Janicaud uppfattar som skadlig för den fenomenologiska traditionen.⁶² Bara ett år senare, 1992, bekräftades Janicauds iakttagelse genom antologin *Phénoménologie et Théologie*, som tvärtemot Janicaud underströk behovet av en konfrontation mellan den fenomenologiska traditionen och religionen.⁶³ De religiösa fenomenen utmanar nämligen, menar antologins författare, Husserls begreppslighet, och visar på behovet av en utvidgning av den fenomenologiska metoden om fenomenologin ska bevara sin relevans som verklighetsutläggning. Därefter kom allt fler böcker som behandlade förhållandet mellan filosofi och religion på ett betydligt mer djupgående och konstruktivt sätt än vad som hade varit fallet under tidigare årtionden, och Jacques Derrida, Gianni Vattimo och Jean-Luc Marion är exempel på filosofer som ägnat frågan om filosofins relation till sitt judiska och kristna arv riktad uppmärksamhet.⁶⁴ Derrida och Vattimo anordnade i samma anda ett seminarium på Capri 1994, där återigen frågan om filosofins förhållande till religionen undersöktes av sju samtida filosofer, vilket resulterade i antologin *La religion*.⁶⁵ Detta är i all korthet upptakten till det som har kallats ”religionens

62 Vändningen spåras tillbaka till 1960-talet och Emmanuel Levinas; Janicaud, a.a.

63 *Phénoménologie et Théologie*, red. Michel Henry, Paul Ricoeur, Jean-Louis Chrétien, Jean-Luc Marion, Criterion, Paris 1992.

64 Redan 1977, alltså fjorton år tidigare, kom Marions kanske mest kända bok, *L'idole et la distance. Cinq études* (Grasset, Paris 1977) som undersöker den dekonstruktiva filosofins släktskap med och potentiellt konstruktiva resurser för teologin, och Marion har fortsatt verka i detta gränsland mellan teologi och filosofi under mer eller mindre hela sin fortsatta karriär. Derrida undersökte teologiskt konnoterade teman i flera av sina senare böcker, exempelvis *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993, ”Circonfession. Cinquante-neuf périodes et périphrases” i *Jacques Derrida*, red. Geoffrey Bennington och Jacques Derrida, Editions du Seuil, Paris 1991, liksom i sina böcker om gåvans problematik. Av Gianni Vattimo bör i första hand *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996 och *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002, nämnas som tidiga och omdebatterade böcker på temat, men även han har fortsatt att diskutera frågor rörande västerlandets religiösa arv i ett flertal senare publikationer.

65 *La religion*, red. Jacques Derrida och Gianni Vattimo, Éditions du Seuil, Paris 1996; *Religionen*, sv. övers. William Fovet och Lars Fyhr, Daidalos, Göteborg 2004.

återkomst” inom en kontinental filosofisk-teologisk diskussion, och som i sin tur i hög grad vitaliserade den akademiska teologin. Här gavs äntligen incitament till en nyorientering, där man kunde hitta utvägar ur den närmast fullständiga och ofrivilliga försvarsställning som man tvingats inta under tidigare decennier.

1.5.2 Den svenska teologin

Även i den svenska teologin från de senaste tjugo åren går det att skönja en nyorientering i förhållande till det föregående teologiska klimatet. I kölvattnet av det upptinade samtalet med religionen från den kontinentala filosofins håll, som jag kortfattat redogjort för ovan, börjar även *sättet* på vilket svenska teologer inbegriper och diskuterar filosofi att förändras. Detta gäller även de teologer som inte uttryckligen griper tillbaka på den franska diskussionen; vägarna kan gå över amerikansk teologi eller vidare in i det väl etablerade samtalet mellan skandinavisk teologi och den tyska teologin och filosofin, men ett mer integrerat och gränsöverskridande sätt att tala om teologi och filosofi börjar under alla omständigheter ta form.

2006 ger teologerna Jayne Svenungsson och Ola Sigurdson ut en antologi med titeln *Postmodern teologi. En introduktion*, och i den inledande, introducerande texten signerad de båda redaktörerna ges en kondenserad redogörelse för de förändringar i synen på subjekt, språk, kunskap och historia som de menar har banat väg för det ”nya” sättet att bedriva teologi i samtiden. Utan att ännu ta ställning till den historieskrivning som de presenterar, vilken fokuserar den västerländska filosofiska och teologiska diskussionen, vill jag till att börja med knyta an till vissa aspekter i detta narrativ för att få syn på förändringarna i svensk teologi.

I och med att Sverige är ett protestantiskt land har den svenska teologin alltid haft en stark koppling till den tyska teologin, och den tyska traditionen kännetecknas av att närheten mellan teologi och filosofi aldrig riktigt avbröts på det sätt man kan se i exempelvis franskt tankeliv. Men sätten att föra samman teologi och filosofi under första delen av 1900-talet antog, menar Sigurdson och Svenungsson, vissa karakteristiska former, som kan kopplas till den moderna kris för teologin som står i fokus i föreliggande avhandling. I grova drag handlar det om hur teologin på olika sätt tog rygg på den moderna vetenskapen och kom att söka efter säkra grundvalar för teologin. Detta skedde ömsom genom att identifiera den bibliska textkorpusen som teologins orubbliga fundament, ömsom genom att göra den religiösa erfarenheten till teologins urgrund, som inte kunde ifrågasättas på samma sätt som regelrätta kunskapsanspråk för den kristna trons räkning. Den senare hållningen, som kan spåras tillbaka till

Friedrich Schleiermacher, tog sig bland annat uttryck i den tysk-amerikanske teologen Paul Tillichs ansats att föra tillbaka den kristna teologins symboltyngda språk till en förmodat mer allmängiltig, existentiell filosofisk begreppslighet. Vad de moderna teologerna hade gemensamt, menar Svenungsson och Sigurdson, var upptagenheten vid metodologi, i syfte att rättfärdiga den teologiska verksamheten inom ramarna för det nya vetenskapssamhället. Detta tog sig ofta uttryck genom "fundamentism", det vill säga i ett sökande efter en säker grund med hjälp av vilken man kunde rättfärdiga de teologiska anspråken.⁶⁶ De skiften som sker under andra hälften av 1900-talet i synen på de fyra nyckelord som texten tar som utgångspunkt – subjekt, språk, kunskap och historia – ändrar också förutsättningarna för att bedriva teologi, och för äntligen teologin ut ur den fundamentalistiska återvändsgränd. Det nya läget har, koncist formulerat, att göra med att även den "sekulära" filosofin och vetenskapen visar sig sakna sådana absoluta fundament för de egna kunskapsanspråken. Inte minst uppmärksammas hur i synnerhet den filosofiska begreppsligheten är mer beroende av det religiösa arv som moderniteten velat förkasta än vad som tidigare antagits. Anspråket att stå för helgjutet neutrala, objektiva perspektiv visar sig omöjligt för *alla* inom en viss kultur och tradition, inte endast för kristna teologer som explicit talar i en viss traditions intresse.⁶⁷

Just detta skifte präglar också den teologi som bedrivits vid de svenska universiteten under de senaste tjugo åren. Förutom att introducera och sammanfatta denna vändning, som Jayne Svenungsson i sin avhandling från 2002 (vilken utkom 2004 på Glänta med titeln *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*⁶⁸) och i den antologi jag just omnämnt, kommer det till uttryck i ett mer ledigt sätt att sammanföra filosofiska och teologiska perspektiv med varandra; ett sätt som inte i lika hög grad är präglat av den moderna teologins idéer om förhållandet mellan västerlandets olika typer av rationalitet. De fyra nuvarande professorerna i systematisk teologi i Uppsala, Göteborg och Lund – Mattias Martinson, Arne Rasmusson, Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson⁶⁹ – har alla på

66 "En gåtfull spegelbild": Introduktion till postmodern teologi" i *Postmodern teologi*, s. 14–21.

67 Ibid.

68 Jayne Svenungsson, *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Glänta, Göteborg 2004.

69 Här krävs ett förtydligande: Arne Rasmusson och Ola Sigurdson är formellt professorer i tros- och livsvetenskap, vilket utöver systematisk teologi också innefattar etik och religionsfilosofi. Detta har primärt att göra med hur de olika universiteten valt att organisera sina fakulteter. Båda är nämligen disputerade i systematisk teologi i Lund, och har alltså sin bakgrund inom detta ämne.

olika sätt bidragit till denna utveckling. Andra tongivande röster som varit med och påverkat den akademiska teologiska diskussionen i denna riktning är den tyske romersk-katolske teologen Werner Jeanrond, som mellan 1995-2007 var professor i systematisk teologi i Lund, och som bland mycket annat förde med sig ett intresse för hermeneutiska tänkare som Paul Ricœur och Hans-Georg Gadamer, liksom Anne-Louise Eriksson, som med sin avhandling *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities* introducerade en uppdaterad feministisk teologisk diskussion i Sverige.⁷⁰ Nämnas här bör även Bengt Kristensson Uggla, som för närvarande är Amos Andersonprofessor i filosofi, kultur och företagsledning vid Åbo Akademi, men som skriver på svenska, och vars specialistområde är tolkningsfilosofi med utgångspunkt hos ovan nämnde Paul Ricœur. Kristensson Uggla, Martinson, Sigurdson och Svenungsson har alla sin teoretiska bas i gränslandet mellan teologi och kontinentalt filosofiskt och politiskt tänkande, och i kölvattnet av deras gärning spirar en flora av teologiska böcker och texter som på ett liknande sätt integrerar filosofiska och teologiska perspektiv. Det är i första hand inom ramarna för detta pågående samtal, i gränslandet mellan teologi och filosofi, som föreliggande avhandling är skriven.

Så vad kännetecknar detta mer ”lediga” sätt att integrera filosofiska, teologiska och sedermera även politisk-teoretiska perspektiv? Framför allt handlar det om att ta sin utgångspunkt i ett mer övergripande perspektiv på den västerländska kultur som härbärgerar såväl religion som sekulär vetenskap (liksom en oöverskådlig mängd beslätade, angränsande och överlagrade traditioner och influenser). Genom att visa fram och analysera de kulturella sammanvävningar som vårt samhälle – svenskt, europeiskt, västerländskt – är uppbyggt av, snarare än att först och främst gå i försvar för det teologiska studiets legitimitet, öppnas en ny typ av diskussion. Skiftet i den kontinentala filosofiska diskursen om religion var till stor hjälp för att undvika att fastna i perspektiv som till att börja med krävde ett ställningstagande och värderande av kristendomen som ”bra” eller ”dålig”, skadlig eller konstruktiv, sann eller falsk. Genom att ändra fokus till den roll kristendomen *de facto* har haft och fortfarande har för vårt sätt att tänka i den kristna delen av världen, blir gränserna mellan filosofi, vetenskap, politik och religion något mindre laddade, och därmed mer tillgängliga för nya perspektiv. Gemensamt för de svenska teologer jag nämnt hittills är också en strävan att utmana filosofiska och teologiska traditioners integritet i förhållande till varandra – gränsdragningar som man alltså

⁷⁰ Anne-Louise Eriksson, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, diss, Uppsala universitet, 1995.

menar i hög grad präglade det moderna tänkandet⁷¹ – liksom en vilja att bidra med nya perspektiv på hur förhållandet mellan dem bör förstås. Men det sker på relativt olika sätt hos dem alla fyra, samtidigt som det finns vissa linjer som skär rakt igenom författarskapen.

Om Svenungsson i stor utsträckning ägnat sig åt att spåra, analysera och presentera linjer i den västerländska tanketraditionen där judiskt och kristet tänkande på avgörande sätt influerat en sekulär filosofisk eller filosofisk-politisk diskurs, har Martinson ända sedan avhandlingen 2000 i högre grad brukat specifika filosofiska perspektiv för att på en metodologiskt experimentell väg nå fram till en förståelse av vad sekularitet är och vad teologi bör vara i samtiden.⁷² Sigurdson är den som mest explicit har sammanfört en mer traditionell systematisk teologi med samtida filosofiska perspektiv, exempelvis i *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet* från 2006, men även i *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik* från 2009.⁷³ En annorlunda ingång till liknande frågor har Bengt Kristensson Uggla

⁷¹ ”En gåtfull spegelbild’: Introduktion till postmodern teologi” i *Postmodern teologi*, s. 14–21.

⁷² I Svenungssons *Guds återkomst*, skedde det, som jag redan har antytt, genom att presentera den filosofiska linje från Nietzsche via Heidegger och Levinas som banat väg för religionens återkomst inom den då samtida franska filosofin. På senare år har Svenungssons intresse riktats mer mot historiefilosofiska och -teologiska perspektiv, med tyngdpunkten i en filosofisk-politisk problematik. I sin senaste bok, *Den gudomliga historien. Messianism och andens utveckling*, Glänta, Göteborg 2014, använder hon samma metodologiska tillvägagångssätt som i *Guds återkomst*, det vill säga att genom relevanta historiska nedslag teckna en linje som löper rakt in i en livaktig samtida diskussion, för att diskutera frågor som berör västerlandets politiska konstitution från ett filosofisk-teologiskt perspektiv. Mattias Martinson har i förhållande till både Svenungsson och Sigurdson ett påtagligt annorlunda metodologiskt tillvägagångssätt, som är konstruktivt filosofiskt snarare än idéhistoriskt, och betydligt mer praktiskt orienterat. Genom detta experimentella arbetsätt skapar han teoretiska verktyg för att aktivt gå i närkamp med frågor om vad en teolog verksam vid universitetet bör ägna sig åt. Denna linje löper från avhandlingen, *Perseverance without Doctrine. Adorno, Self-Critique, and the Ends of Academic Theology*, via den mest utförliga behandlingen av just denna fråga i *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök*, Glänta, Göteborg 2007, och vidare med utgångspunkt i en konfrontation med det samtida ateistiska tänkandet i *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi*, Glänta, Göteborg 2010, till *Sekularism, populism, xenofobi. En essä om religionsdebatten*, Eskaton, Malmö 2017.

⁷³ Ola Sigurdson har gett ut ett stort antal böcker och artiklar som kännetecknas av denna konfrontation mellan klassisk teologi och samtida teoribildning. Utöver de två böcker som nämnts, *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*, Glänta, Göteborg 2006, och *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*, Glänta, Göteborg 2009, bör även *Världen är en främmande plats. Essäer om religionens återkomst*, Cordia, Örebro 2003 nämnas, liksom hans senaste bok där han i likhet med Svenungsson vänder sig till den politisk-teoretiska sfären: *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek. A Conspiracy of Hope*, Palgrave Macmillan, New York 2012.

erbjudit i ett antal böcker och kortare texter. Hans forskning är centrerad kring frågor om hermeneutik, med utgångspunkt i Paul Ricœur om vilken han skrev sin avhandling,⁷⁴ och hans böcker har generellt ett mindre akademiskt och mer tillgängligt, essäistiskt tilltal: ett uttryck för en medveten metodologisk ståndpunkt som han relaterar till frågan om humanvetenskapernas framtid. Det finns i vissa avseenden en tematisk överlappning med föreliggande avhandling, även om hans tillvägagångssätt har mindre att göra med vad jag har försökt att åstadkomma i och genom denna avhandling.⁷⁵ Jag kommer strax att redogöra mer ingående för hur min avhandling situerar sig i förhållande till de linjer jag redogjort för ovan, men först bör ytterligare något sägas om det svenska teologiska forskningsfältet och hur det har utvidgats på senare år.

Det finns en tämligen rik flora böcker som på liknande sätt situerar sig mellan akademi, kyrka och samhälle, som jag inte beaktar i denna avhandling. Mina analyser sker helt och hållet inom ramarna för en filosofiskt orienterad akademisk diskussion som undersöker relationen mellan kontinental filosofi och kristen teologi.

I förlängningen av det skifte jag redogjort för ovan har ny forskning tillkommit som rör sig i gränslandet mellan filosofiska, politisk-filosofiska och teologiska frågeställningar. I Petra Carlsson Redells avhandling *Mysticism as Revolt: Foucault, Deleuze and Theology beyond Representation* från 2014 blir de ateistiska filosoferna Gilles Deleuze och Michel Foucault en kritisk resurs som hjälper henne att belysa frågan om kristendomens exkluderande respektive inkluderande drag. Carlsson Redell berör här den fråga som jag kommer att fördjupa utifrån mitt eget material,

74 Bengt Kristensson Uggla, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*, Symposium, Stockholm/Stehag 1994.

75 De böcker som har en tematisk beröringsyta med mitt projekt är i första hand *Slaget om verkligheten. Filosofi – omvärldsanalys – tolkning*, Symposium, Stockholm/Stehag 2002, som kom i en ny utvidgad utgåva 2012, och *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse*, Artos, Skellefteå 2015. Om humanvetenskapernas framtid har Kristensson Uggla skrivit i bland annat *Gränspassager. Bildning i tolkningens tid*, Santérus, Stockholm 2012. I *Katedralens hemlighet* skriver han i inledningen om den metodologiska frågan: "Den tilltagande formalisering som i dag alltmer präglar vetenskaplig kommunikation och akademiska publiceringsrutiner riskerar att få förödande konsekvenser i form av intellektuell utarmning, grandios tomhet och kommunikativ stumhet såväl inom universiteten som vad gäller deras förmåga att interagera med omgivningen.[...] I denna situation är vi inom vetenskap och akademi i stort behov av att rehabilitera en narrativ kunskapskultur, det poetiska språket och inte minst essäns reflexiva skrivstrategi.", s. 10–11. Jag delar hans uppfattning att den vetenskapliga formen utgör en risk för en allt mer begränsad förmåga till analys av samtiden, men utforskar denna fråga utifrån andra utgångspunkter och i en annan riktning.

nämligen hur vi bör förstå det förvirrade förhållandet mellan utifrån- och inifrånperspektiv på kristendomen i den västerländska kulturen.⁷⁶ Andra avhandlingar som på senare år bidragit till att vidga perspektiven på, och förfina analysen av, teologins roll i västerlandets tänkande är till exempel Hjalmar Falks *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet* och Mårten Björks *Life outside Life. The Politics of Imortality, 1914–1945*.⁷⁷ Det gäller även den antologi om Heideggers ökända Svarta häften (den tyske filosofens privata anteckningsböcker som fortfarande är under utgivning som sista del i *die Gesamtausgabe*; de delar som utgavs 2014 och som spänner mellan åren 1931–1941 berör ofta det laddade förhållandet mellan religion, filosofi och politik⁷⁸), *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology* från 2017.⁷⁹ I kölvattnet av diskussionen om postmodern teologi har det nu också kommit en svensk introduktion till och analys av den brittiske filosofiske kulturteologen Graham Ward, i form av Peter Carlssons avhandling *Teologi som kritik. Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken*.⁸⁰

Det är inom detta livskraftiga fält av svensk teologisk forskning som föreliggande avhandling situerar sig. I relation till den utveckling jag har skildrat ovan kan man säga att jag i vissa avseenden tar ett steg tillbaka genom att återbesöka krisföreställningen, med utgångspunkt i tre *moderna* författarskap som på olika sätt analyserar och beskriver den. Om detta perspektivskifte innebar att lämna teologins försvarsställning genom att, hårdraget uttryckt, uppenbara att det hörn i vilket tidigare teologer upplevt sig inträngda i själva verket inte är något hörn utan själva centrum av den moderna västerländska diskursiviteten, vänder jag mig åter till en tidigare mer negativt konnoterad läsning av teologins moderna belägenhet. Men detta återbesök sker givetvis mot bakgrund av den utveckling jag skildrat ovan, och

⁷⁶ Petra Carlsson Redell, *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology beyond Representation*, The Davies Group, Aurora 2014.

⁷⁷ Hjalmar Falk, *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, diss., Göteborgs universitet, Göteborg 2014 och Mårten Björk, *Life outside Life. The Politics of Immortality, 1914–1945*, diss., Göteborgs universitet, Göteborg 2018.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Hinweise und Aufzeichnungen*, Abt. 4. Gesamtausgabe, bd. 94–96, red. Peter Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014. Bd. 97, som spänner över åren 1942–1948, utkom 2015.

⁷⁹ *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, red. Jayne Svenungsson och Mårten Björk, Palgrave MacMillan, Cham 2017.

⁸⁰ Peter Carlsson, *Teologi som kritik. Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken*, diss., Göteborgs universitet, Göteborg 2017.

har att göra med avhandlingens grundläggande teoretiska antagande, nämligen att teologin i själva verket aldrig har kommit ut ur krisföreställningens grepp, och att det finns ett behov av att göra just den till föremål för en förnyad analys, i syfte att bättre förstå teologins belägenhet idag.

1.5.3 Avhandlingens bidrag till den svenska forskningskontexten

Ett sätt att konkretisera hur denna avhandling griper in i det svenska teologiska samtalet är att relatera min hållning till de perspektiv som förs fram i två böcker som berör just frågan hur vi ska förstå den samtida situation som teologin måste beakta. Ur dessa grundläggande analyser springer nämligen olika sätt att förstå vad en teolog idag bör och kan ägna sig åt, det vill säga vilka frågeställningar och teologiska former som är relevanta för den samtida teologin. Det rör sig om Mattias Martinsons *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* från 2007, och Ola Sigurdsons *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik* från 2009. Den grundläggande problematik som intresserar mig här är kopplad till de båda begreppen i titlarna, som identifierar samtiden som ”postkristen” respektive ”postsekulär”.

I *Postkristen teologi* utvecklas mer explicit det tema som påbörjades i och med Martinsons avhandling, nämligen föresatsen att frigöra den akademiska teologiska verksamheten från dess exklusiva bindning till den kristna traditionen.⁸¹ I Europa lever vi idag i en ”postkristen” värld, stipulerar Martinson, och teologin bör avspegla detta faktum och utveckla en intern kritik som öppnar den mot andra religiösa uttryck och traditioner, samt mot ett samhälle som kastat av sig sin bekännande kristna identitet. Med begreppet ”postkristen” avser Martinson just det tvetydiga i den samtida europeiska situationen, som både är och inte längre är kristen. Det innebär att begreppet på samma gång avlägger vittnesbörd om en historisk genealogi – att våra samhällen fortfarande är djupt präglade av kristendomens tidigare status – och sätter ord på den väg Martinson vill att den akademiska teologin ska beträda: att bli en teologi ”efter det kristnas dominans”.⁸²

Ola Sigurdson använder sig av en motsatt terminologi när han tar hjälp av begreppet ”postsekulär” för att ge en samtida lägesbestämning som är av betydelse för den teologiska verksamheten. Det ”postkristna” och det ”postsekulära” tillståndet skiljer sig dock inte så mycket från varandra som man i förstone kunde tro. Sigurdson är givetvis inte mindre medveten om kristendomens legitimitetskris

⁸¹ Mattias Martinson, *Postkristen teologi*, se här i synnerhet s. 9–12.

⁸² Ibid., s. 17.

och att den skakat om den akademiska teologens verksamhet. Tesen i vilken boken både tar sitt avstamp och utmynnar är att sekulariseringsbegreppet, i kraft av en bred nytolkning av modernitetens historia, inte längre bör förstås "sekularistiskt", det vill säga som motsats till religion. Religionen har aldrig "försvunnit" från det europeiska medvetandet, och det är därför inte riktigt träffande att tala om religionens "återkomst". Istället kan man tala om en ny synlighet för religionen, som hänger samman med en ny och mer nyanserad förståelse av de processer som vi kommit att kalla sekulariseringen.⁸³ Denna utveckling kan nämligen lika gärna läsas som en inomteologisk affär, där den kristna teologin började göra upp med problematiska aspekter av den egna traditionen.⁸⁴

För att åskådliggöra skillnaderna mellan Martinsons och Sigurdsons perspektiv bör man titta på vad de vill åstadkomma genom sina reflexioner, det vill säga vilken betydelse de får för hur de menar att teologi kan och bör bedrivas idag. Det är även på detta område som beröringspunkterna och skillnaderna i förhållande till denna avhandling framträder som tydligast. Martinsons agenda tycks vara att stärka teologins delaktighet i en större akademisk gemenskap, genom att i möjligaste mån kasta loss från ämnets traditionellt exklusiva bindning till kristendomen. Syftet är att frigöra en teologisk potential genom att ge upp fastklamrandet vid det partikulära perspektivet. Olika former av inomteologisk kritik av den kristna exklusiviteten är enligt Martinson dessutom:

[...] fullt möjliga och meningsfulla att förena med ett fortsatt *teologiskt* tänkande som inte accepterar de ateistiska och humanistiska plattityderna om att en teolog,

83 "Men samtidigt förvisas ofta den kristna traditionen från moderniteten av en mer sekulariserad tolkning av dess historia. Visserligen har en del aspekter av moderniteten hjälpt den kristna traditionen att övervinna vissa intoleranta drag hos sig själv, men detta kan likväl tolkas som en rörelse *inom* den kristna traditionen och inte som ett resultat av ett yttre tryck." "Vad det handlar om är alltså en dekonstruktion av det binära paret 'det religiösa' och 'det sekulära'". Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, s. 13 resp. s. 15. Min analys av sekulariseringsbegreppet sker med utgångspunkt i den italienske filosofen Giorgio Agambens resonemang om sekulariseringen som en "signatur", i avhandlingens fjärde kapitel.

84 Ibid., i synnerhet s. 322 och framåt. Här finns vissa beröringspunkter med de resonemang om sekulariseringsbegreppet som jag tar upp i problemkomplex 3 (jfr ovan, s. 31–32), och diskuterar mest utförligt i det fjärde kapitlet om Kafka. En skillnad mellan de perspektiv jag för fram och Sigurdsons är dock att där han menar att mycket av sekulariseringens positiva landvinningar kan förstås som en konsekvens av en självkritisk inomteologisk utveckling, menar de tänkare jag intresserar mig för snarare att det vi tror vara moderna "sekulära" landvinningar för större frihet och tolerans, ovetande bär med sig de mest kritiserade och auktoritära dragen i den kristna traditionen in i en ny tid.

till skillnad från en filosof, inte kan eller får tänka själv på grund av trohet till vissa religiösa auktoriteter – att Sokrates representerar fritänkande medan Augustinus är auktoritetsbunden, att Aristoteles är rationell medan Luther är irrationell, att Kant är upplyst medan Schleiermacher fördunklar.⁸⁵

Han är samtidigt mycket tydlig med att diskussionerna i boken ”bör [...] uppfattas som ett första experimentellt steg mot en innehållsligt förändrad och förskjuten teologi, efter det kristnas dominans”.⁸⁶

Sigurdson motiverar i sin tur valet av begreppet ”postsekulär” på ett liknande sätt som Martinson begreppet ”postkristen”, nämligen med utgångspunkt i den fortsatta *faktiska* betydelsen av motsatsställningen mellan det religiösa och det sekulära: vår samtid är på samma gång kristen och postkristen; sekulär och postsekulär. Samtidigt är det den, enligt Sigurdson, förenklade dikotomin mellan det sekulära och det religiösa som han i denna bok vill utmana: ”På sätt och vis kanske det vore befogat att göra sig av med de båda begreppen ’religion’ och ’sekularitet’, eftersom de även i föreställningen om det ’postsekulära’ alstrar en spänning som förutsätter att de utgör en binär kontrast.”⁸⁷ Men samtidigt lever vi själva:

i svallvågorna av en inom ramen för moderniteten framsprungna spänning mellan det religiösa och det sekulära [...] Även om man alltså kan förhålla sig kritisk till den binära kontrasten mellan religion och sekularitet har den varit och är fortfarande kognitivt produktiv i samtiden, vilket motiverar att den i någon mening sätter förutsättningarna även för försök att gå bortom denna kontrast.⁸⁸

Om målet för Martinson är att lämna den kristna exklusiviteten bakom sig, är den horisont som Sigurdson målar upp en fredlig samexistens mellan olika partikulära perspektiv, där ”talet om ett postsekulärt tillstånd” blir en ”indikation på återkomsten av religion som offentlig röst”. För Sigurdson innebär detta en utgångspunkt i ”kyrkans mer läromässiga resonemang om Gud, kristologi, skapelse, synd, frälsning, bön et cetera”, där ”[a]nledningen är att jag vill undvika ett reducerande av religion till ett allmänbegrepp”.⁸⁹

85 Mattias Martinson, *Postkristen teologi*, s. 15–17.

86 Ibid.

87 Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, s. 322–323.

88 Ibid.

89 Ibid. s. 327 och s. 13.

Här blir konflikten mellan de båda perspektiven synlig. Sigurdson framhåller det självmedvetet partikulära perspektivet, förankrat i en klassisk teologisk form, som den väg längs vilken teologin åter kan bli en offentlig röst i samtiden. Detta på grundval av att föreställningen om det sekulära som en neutral och obunden offentlig plattform har börjat spela ut sin rätt, och att den nya situation vi har att förhålla oss till är en kakafoni av partikulära röster som talar från olika traditioner, och som behöver synliggöras som partikulära i samtalet om vårt samhälles framtid. Detta tycks dock vara samma väg som Martinson dömer som oframkomlig. Trots de komplicerade konflikter som kännetecknar det upplysta, universalistiska kunskapsideal för vilket universiteten står som garant, skriver Martinson i sin avhandling att teologin ”bör sträva efter att integrera sina egna premisser med den akademiska världens, istället för att bara förfäktat sin formella rätt att fortsätta fungera som en advokat för partikulära intressen. Den akademiska teologin bör inte nöja sig med en auktoritet baserad på dess egen sociala harmlöshet”.⁹⁰ Istället efterfrågar han en akademisk teologi som ”strävar efter att generera självkritik som ifrågasätter det sekulära genom att vara ännu mer sekulär – det vill säga, inte bara kritisk utan självkritisk”.⁹¹

Jag tar inte ställning för vare sig det ena eller det andra perspektivet i denna avhandling. Snarare menar jag att själva det faktum att teologins belägenhet och framtida uppgift kan tolkas på så olika vis som i dessa två böcker, i sig är ett uttryck för att teologin fortfarande befinner sig mitt i en pågående kris som behöver analyseras närmare. Jag menar att det ligger en hund begraven just här.

Låt mig förtydliga: en fråga som kvarstår efter att ha läst Sigurdsons bok formuleras på ett klargörande sätt i inledningen till Martinsons nästkommande bok från 2010, *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi*, nämligen ”om det intresse för religion som idag återkommer och återaktiveras har särskilt många likheter med den religiositet som en gång trädde tillbaka[?]”.⁹² Här är Martinson något viktigt på spåren. Om vi utgår från den stämning som genomsyrat mycket av den samtida filosofiska teologin, nämligen att ha kommit ut på andra sidan efter modernitetens stålbad, bör vi nu ställa frågan vad som egentligen hände med kristendomen och därmed även den kristna teologin under denna kris. Men än mer precist: vad hände med den kristna teologin när den köpte *föreställningen* om denna kris, och ändrade

90 Mattias Martinson, *Perseverance without Doctrine*, s. 45.

91 Ibid. s. 52.

92 Mattias Martinson, *Katedralen mitt i staden*, s. 13.

sina metodologier och frågeställningar för att svara mot den samtida situationen? Jag intresserar mig i denna avhandling inte så mycket för "intresset" för religion i samtiden,⁹³ utan för den filosofiska frågan om vad som händer med en traditions begreppsliga integritet när den genomgår en sådan kritisk fas som den kristna traditionen har gjort i Europa i modern tid. Kan vi fortfarande tala om det som "samma" kristendom? Det vill säga: "samma" eller "annan" i förhållande till vad? Vilken måttstock kan vi använda för att mäta en traditions integritet genom historien? Kan skillnaderna mellan kristendomen före och efter modernitetens kris vara så stora att dagens europeisk-västerländska kristendom mer liknar den *andre Abraham* som Kafka skriver fram i det brevcitat som inleder avhandlingen? Och om det är så, vilka verktyg krävs för att förstå en sådan brutal förvandling; vad i den "gamla" kristendomen är tillgängligt för oss här och nu, och hur är det tillgängligt?

En tentativ utgångspunkt för denna avhandling är att det finns en alltför skriande diskrepans mellan en traditionell teologisk begreppslighet – såsom den aktualiseras av exempelvis Sigurdson, men även av många andra samtida teologer som återoppar det partikulära perspektivet för att bedriva teologi med utgångspunkt i en relativt klassisk teologisk modell⁹⁴ – och en samtida teoretisk horisont för tolkningen av den gemensamma världen. Här delar jag Martinsons skepsis mot en alltför lättvindig återgång till vedertagna teologiska former för den akademiska teologins räkning. Nyckelordet är dock *tentativ*, då jag själv inte besitter någon sådan säkerhet gällande hur vi bäst bör förstå denna utveckling att jag upplever mig kunna *misskänna* den partikulära vägen för teologins räkning.

Visionen om en "postkristen" teologi tycks mig å andra sidan också gå händelserna i förväg. Här frågar jag mig om inte en "postkristen teologi" kommer att vara så

93 I denna bok av Martinson är utgångspunkten att det finns ett samband mellan det som har kallats religionens återkomst och ateismens återkomst, som kan avläsas i förbundet Humanisternas verksamhet, det som har kommit att kallas New Atheism, liksom storsäljande författare som Richard Dawkins och Michel Onfray. Se här n. 3, s. 10, i *Katedralen mitt i staden*.

94 Här åsyftar jag i första hand den "postliberala" teologiska tendens som tog sin början på 1980-talet och förknippas med Yale-teologerna George Lindbeck, Hans Wilhelm Frei och Stanley Hauerwas, liksom "Radical Orthodoxy", den brittiska teologiska Cambridge-rörelse som under 1990-2000-tal bedrev teologi enligt ett liknande mönster. En gemensam nämnare för dessa mer eller mindre löst sammansatta teologiska grupperingar är att de formulerat sina projekt i anslutning till Karl Barth. I Sverige har dessa teologer i hög grad introducerats och kritiskt diskuterats av Arne Rasmusson (postliberal teologi) och Ola Sigurdsson (Radical Orthodoxy). Bland annat i den föres "Stanley Hauerwas", i *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*, red. Ståle Johannes Kristiansen och Svein Rise, Ashgate, Farnham 2013, s. 537–546, och den senares "Radikalortodoxi. En introduktion", i *Signum* nr 1, årg. 31, 2005.

kristen i en djupare mening att de andra traditioner och det samhälle man vill öppna för trots allt kommer att känna sig så främmande i det teologiska studiet att ämnet i praktiken är lika kristet som någonsin? Underskattar inte Martinson hur djupt bindningen mellan teologibegreppet och den kristna traditionen går?

Min bedömning av situationen, som hänger samman med mina föresatser i denna avhandling, är att hela den europeiska kulturen befinner sig i ett sådant förvirrat tillstånd angående förhållandet mellan det religiösa och det sekulära, det kristna och det icke-kristna, det teologiska och det utomteologiska, att karakteriseringen av vår samtid som postkristen, lika väl som postsekulär, trots sin tentativa karaktär redan säger för mycket.

I avhandlingen försöker jag hitta ett metodologiskt konsekvent tillvägagångssätt för att dels uppvisa denna förvirring i hela dess magnitud, dels med utgångspunkt i mina tre undersökningar reflektera över vad som har hänt med gränserna mellan utom- och inomkristna perspektiv i kölvattnet av det moderna kristänkandet. Detta genom att i mina läsningar fokusera på de gränsförhandlingar genom vilka den kristna traditionens gränser uppluckras och konsolideras, liksom de diametralt olika resultat som uppstår ur denna process under moderniteten, beroende på var uttolkaren står när han eller hon påbörjar sin analys. Jag menar, kort sagt, att själva möjligheten till så pass motstridiga slutsatser om religionens och kristendomens status i samtiden bör förstås som att krisen i högsta grad är pågående, i den mening att vi ännu inte vet vad som har hänt med kristendomens historiska integritet i och genom den moderna utvecklingen. Min bedömning i förhållande till de två av Martinson och Sigurdson utförda försöken att sondera den samtida terrängen för teologin, och som ligger till grund för det jag försöker göra i denna avhandling, är att de vedertagna formerna för akademisk, humanistisk reflexion tenderar att leda oss fel, på grund av det vetenskapliga studiets *problemlösande* natur. Martinsons och Sigurdsons konstruktiva ansatser har ur mitt perspektiv en tendens att täcka över förvirringens djup och bredd, och i föreliggande avhandling söker jag alltså efter ett alternativt angreppssätt, som bättre motsvarar problemets komplexa natur.

2 Friedrich Nietzsche: aktiv nihilism

Min tids negativitet, som ju är mig mycket nära, som jag aldrig har rätt att bekämpa utan i viss mening att företräda, har jag tagit starkt till mig. I det lilla positiva liksom i det yttersta negativa, som är på väg att rinna över i det positiva, hade jag ingen nedärvd andel. Jag har inte som Kierkegaard förts in i livet av kristendomens förvisso tungt sjunkande hand, och har inte fångat den sista snibben av den förbiflygande judiska bönesjalen som sionisterna. Jag är slut eller början.⁹⁵

Om vi läser citatet av Kafka ovan, hämtat från det åttonde oktavhäftet och avseende honom själv, som om jaget som talar vore nihilismen, en personifiering av ett historiefilosofiskt begrepp, kommer vi ganska nära en definition av vad nihilism kan sägas vara. Det rör sig om ett begrepp som i högsta grad är ett barn av sin tid, fött ur moderniteten, och företrädare för det negativa i denna tid. Trots att det inte har någon del av det positiva i denna tid, trots att det bär intets märke och rusar mot avgrunden, utom räckhåll för den judiska eller kristna räddningsplankan, försvarar det sin egen tid och blickar framåt; framåt och in mot destruktivitetens mitt, mot en smärtpunkt, men samtidigt med en förhoppning om att den epokens sönderfall som det benämner markerar en linje, bortom vilken en ny begynnelse tar vid. Nihilismen: slut eller början, eller kanske slut *och* början?

Innan jag ger mig i kast med en läsning av Nietzsches utläggning av nihilismbegreppet, som kommer att stå i fokus för detta kapitel, vill jag säga något allmänt om begreppet, och om hur det i sin tur förhåller sig till begreppen "modernitet" och

⁹⁵ "[Ich habe] das Negative meiner Zeit, die mir ja sehr nahe ist, die ich nie zu bekämpfen, sondern gewissermaßen zu vertreten das Recht habe, kräftig aufgenommen. An dem geringen Positiven sowie an dem äußersten, zum Positiven umkippenden Negativen, hatte ich keinen ererbten Anteil. Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang." Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, Fischer, Frankfurt am Main 1983, s. 89.

”kris”. Detta sker under rubriken ”Begreppet nihilism”, och här ges också en första motivering till varför just nihilismbegreppet har hamnat i fokus för min Nietzschesläsning. Som titlarna ger vid handen går jag igenom ”Begreppets politiska undertoner”, ger en kort historisk exposé över begreppet i ”Nihilismen i historisk blyxtbelysning”, och avslutar med en redogörelse för hur Nietzsche och nihilismbegreppet tagits emot inom den teologiska sfären (”Nietzsche och den (post)moderna teologin”).

Därefter har det blivit dags att gå i närkamp med Nietzsches egna texter. Den första delen av läsningen, ”Nihilismen och krisen för den kristna historien”, utgör en utläggning av nihilismen och relaterade begrepp i Nietzsches tänkande. I denna del blir det tydligt exakt *hur* nihilismbegreppet står i relation till avhandlingens första problemkomplex, med sin hypotes (formulerad av Gianni Carchia) om moderniteten som synonym med ”krisen för den kristna historien”.

De två kommande delarna, med rubrikerna ”Från nihilismens hermeneutik till hermeneutisk nihilism” och ”Nihilismen som gudomligt tänkande”, har en mer analytisk och mindre deskriptiv karaktär. Tyngdpunkten i min tolkning av Nietzsche ligger i nihilismutläggningens bäring på vår tids dominerande teoretiska paradigm, nämligen det vetenskapliga. I det första av dessa två kapitel, ”Från nihilismens hermeneutik till hermeneutisk nihilism”, ligger fokus på metodologiska perspektiv, det vill säga hur Nietzsche genom begreppet ”aktiv nihilism” försöker utmejsla en teoretisk-praktisk hållning som gör motstånd mot den starka driften att ge sig hän vad han identifierat som den passiva eller ofullständiga nihilismens herravälde. Dessa reflexioner står i relation till det andra problemkomplexet (”Konflikten mellan tänkande och vetande i sekulariseringens kölvatten”).

Underkapitlet ”Nihilismen som gudomligt tänkande” återkopplar till frågan om nihilismens relation till den kristna traditionen, och reflekterar över frågor relaterade till det tredje problemkomplexet (”Sekulariseringen som process: ’avmytologisering’ eller cementering av ett kristet paradigm?”). Kopplingen till detta problemkomplex är dock av mer komplext slag. I detta kapitel ligger fokus på frågan om världen som system, och om potentiella möjligheter att undvika att sammanfalla med sin tids system av vissheter. Det vill säga, här tittar jag närmare på Nietzsches försök att hitta ett *utanför* systemet som inte blott reproducerar dess sanningar, utan lyckas få syn på själva systemens ständiga *produktion* av nya trosartiklar, sanningar och värden. Dessa perspektiv är viktiga byggstenar för mina kommande läsningar av Barth och Kafka, och berör frågan om vad ett *innanför* respektive *utanför* en viss tradition kan tänkas innebära.

2.1 Begreppet nihilism

Med detta famösa begrepp, nihilismen, tar jag mig nu an en avgörande aspekt av begreppsloggörandet av moderniteten som kris för kristendomen. Begreppet nihilism föds i själva verket ur det som jag med Carchias formulering sammanfattat som *den kristna historiens kris*, och har blivit namnet för en specifikt modern erfarenhet av meningsförlust, tomhet och cyniskt förnuft.⁹⁶ I sekundärlitteraturen kopplas nihilismbegreppet i första hand till ett annat berömt uttryck, som i likhet med Carchias utsaga identifierar modernitetens mest centrala erfarenhet i religionens förändrade status: ”Guds död”. Föreställningen om Guds död stöter vi på redan hos David Hume,⁹⁷ och senare hos Jean Paul och G.W.F Hegel,⁹⁸ men det får sin mest utförliga och inflytelserika uttolkning hos Friedrich Nietzsche. I *Die fröhliche Wissenschaft* från 1882 – på svenska: *Den glada vetenskapen* – läser vi ”galningens” berömda ord: ”Gud är död! Gud förblir död! Och vi har dödat honom!”, som följs av konstaterandet: ”Jag kommer för tidigt [...] Denna ohyggliga händelse är fortfarande på vägen för sin vandring, – den har ännu inte trängt fram till människornas öron.”⁹⁹ Temat ”Guds död” och nihilismen som kris för kristendomen, och följaktligen för den europeiska civilisationen som helhet, löper sedan som en röd tråd genom Nietzsches hela fortsatta tänkande. Elisabeth Kuhn har visat att Nietzsche använder begreppet ”nihilism” första gången 1880.¹⁰⁰ Under de följande åren både utvidgas och fördjupas reflexionerna över begreppet,

⁹⁶ Litteraturen är här oändlig, men för en översikt som samtidigt går på djupet se t.ex. Ludger Lütkehaus, *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*, och Hans-Jürgen Gawoll, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, frommann-holzboog, Stuttgart 1989.

⁹⁷ Jfr David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, T. Nelson, London–New York 1947 [1779].

⁹⁸ Hos Jean Paul rör det sig om en episod i romanen *Siebenkäs*, ”Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei” (Insel, Frankfurt am Main 1987, s. 274–280) [1796–97]. För frågan om Guds död hos Hegel, se Giorgio Agamben, *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata 1994 [1970].

⁹⁹ ”Gott ist todt! Gott bleibt todt! Und wir haben ihn getödtet! [...] Ich komme zu früh [...] Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen.” KSA, bd. 3, s. 480–482. Sv. övers.: Friedrich Nietzsche, *Den glada vetenskapen: la "gaya scienza"*, samlade skrifter, bd. 5, sv. övers. Carl-Henning Wijkmark, Symposium, Stockholm/Stehag 2008.

¹⁰⁰ Elisabeth Kuhn, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter, Berlin/New York 1992, s. 13.

för att framåt slutet av årtiondet nå sin kulmen i de synnerligen komplexa och mångfacetterade anteckningar som kommer att stå i fokus för min analys.

Jag rör mig nu redan i en krets av begrepp – modernitet, kris, nihilism – som ofta överlappar varandra när de används för att beskriva ”vår tid”. Men vilka begrepp man väljer att använda vid tecknandet av denna tids specifika kännetecken är samtidigt avgörande för vilka frågor och svar som genereras, vilka hållpunkter som lyfts fram och hur framtiden visualiseras. Innan jag fördjupar mig i nihilismbegreppet kan det därför vara på sin plats att säga något generellt om hur dessa begrepp förhåller sig till varandra.

”Den moderna tiden”, eller kort och gott ”moderniteten”, torde vara den mest generella beteckningen på det som vi vanligtvis talar om som just ”vår tid”. Den avser en specifik tidsperiod inom en viss geografisk och intellektuell eller andlig sfär (den så kallade västvärlden), liksom de olika industriella, tekniska, sociala, politiska och kulturella förändringar som skett i denna del av världen under denna tidsperiod, och som sedan i olika takt genomdrivits eller motarbetats i övriga delar av världen. ”Modernitet” används ofta som en synonym till ”modern tid” eller ”den nya tiden”, men till sin grammatiska konstruktion är moderniteten ”egenskapen att vara modern”.¹⁰¹ Mer specifikt avser modernitetsbegreppet snarast det andra ledet i meningen ovan, det vill säga de samhällsförändringar som skett och sker i ”modern tid”. Den tidsperiod det handlar om brukar anses ta sin början efter medeltiden, där den tidigmoderna tiden sträcker sig från början av 1500-talet till sent 1700-tal, och den senmoderna tiden följer på den franska revolutionen, och tar alltså vid i sekelskiftet mellan 17- och 1800-talet. Modernitetsbegreppet kopplas dock i första hand till den senmoderna tidens samhälleliga utveckling i Europa.¹⁰² Moderniteten är också det enda av dessa tre begrepp som – åtminstone i denna del av världen – är positivt laddat. Krisbegreppet å sin sida har grekiska rötter (*krísis*, från verbet *krínein*, ”skilja”, med betydelsen ”avgörande”), och är till skillnad från de andra två alltså inte sprunget ur och tydligt knutet till den närhistoriska utvecklingen. Krisbegreppet är dock ständigt närvarande i vår tid, vi stöter på det var och varannan dag och i de mest

¹⁰¹ Från artikeln om ”modernitet” i SAOB (under punkt 2: ”om nutiden l. nyare tiden; motsatt: forntiden l. antiken l. medeltiden.”): http://www.saob.se/artikel/?show=modernitet&unik=M_1037-0310.H4s9&pz=5. (Hämtad 2019-05-11.)

¹⁰² Samtida forskning om moderniteten vinnlägger sig ofta om att utarbeta ett icke-eurocentriskt modernitetsbegrepp. Jfr t.ex. Volker H. Schmidts ”Globale Moderne. Skizze eines Konzeptualisierungsversuchs”, i Ulrich Willems et al. (red.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, s. 27–73.

skilda sammanhang i våra nyhetsmedier. Det tycks ha blivit en permanent gäst i dagens senkapitalistiska samhälle, och mer generellt i vår tids självbesinning efter erfarenheten av 1900-talets krig och avhumanisering. Nihilismbegreppet är på sätt och vis resultatet av en kollision mellan de erfarenheter som de båda andra begreppen uttrycker: kriserna river upp sprickor i modernitetens glatta fasad av framstegsoptimism, och ”nihilism” blir namnet på modernitetens destruktiva avigsida.

2.1.1 Begreppets politiska undertoner

I föregående underkapitel redde jag ut förhållandet mellan begreppen modernitet, nihilism och kris, men ytterligare några anmärkningar är på sin plats, som redogör för en specifik politisk nivå av relationerna mellan dessa begrepp. Moderniteten är nämligen ur detta perspektiv ett ideologiskt laddat begrepp som står för en viss politisk och ekonomisk världsordning. Trots att begreppet alltså kan framstå som bedrägligt neutralt och deskriptivt då det används som benämning på en viss tidsepok – i likhet med antiken eller medeltiden – är det ur detta perspektiv en viktig bricka i det Martin Heidegger i slutet av 1930-talet talade om som en kamp mellan världsåskådningar.¹⁰³ Moderniseringsiver uppfattas inte utan fog i många delar av världen som synonymt med ”västifering”.¹⁰⁴

Även nihilismbegreppet är starkt laddat av vår epoks konflikter och maktspel. De flesta av nihilismens mest prominenta uttolkare har varit kulturellt och politiskt konservativa, somliga långt ut på högerkanten, något som är viktigt att inte förlora ur sikte om man vill förstå vissa tongivande tendenser i begreppets genealogi. Men nihilismbegreppet skiljer sig också i en annan avgörande bemärkelse från de andra två: det är primärt ett litterärt och filosofiskt begrepp, vars betydelse och räckvidd inte låter sig fångas i rent deskriptiva termer. Det rör sig om ett starkt affektivt laddat ord, härlett som det är ur latinets *nihil*, intet, och det har gett namn åt den andliga aspekten av en historisk process, som – om vi följer den nietscheanska läsningen av begreppet – har sitt frö redan i antiken.¹⁰⁵

¹⁰³ Martin Heidegger, ”Die Zeit des Weltbildes” (1938), i *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950, s. 92–95.

¹⁰⁴ För en kritik av utvecklingsbegreppet som ett ”war on subsistence” vars strävan efter ”an earthly paradise of never-ending consumption” ger upphov till ett tillstånd av ”modernized poverty”, se Ivan Illich, *Deschooling Society*, Penguin Books, London 1973, s. 50.

¹⁰⁵ Koncist formulerat av Nietzsche i ett par lösa anteckningar: ”das Christentum nihilistisch / die Vorarbeit dazu: die antike Philosophie” [kristendomen nihilistisk / dess förarbete: den antika filosofin], KSA, bd. 13, s. 291. Se även Elisabeth Kuhn, a.a.

Nietzsche, och i hans efterföljd Heidegger,¹⁰⁶ rör sig med andra ord från nihilismen som *zeitgeist*-fenomen, sprunget ur den moderna utvecklingen, till en tolkning där det visar sig att hela den västerländska tanketraditionen ända sedan sin begynnelse är infekterad av nihilism. Nihilismen är en sjukdom som nu håller på att ruinera hela den civilisation som byggts upp inom ramarna för denna tradition.¹⁰⁷ Därmed är den på sätt och vis diametralt motsatt modernitetsbegreppet i sin avläsning av den historiska situation vi befinner oss i. Ordet ”modern” kommer från latinets *modo* (via senlatinets *modernus*), som betyder ”just nu”,¹⁰⁸ och när vi lever *modernt* lever vi mitt i och i takt med en framåtskridande, i grunden positiv historisk process. Detta i motsats till att leva ”traditionellt” – modernitetens motsatsbegrepp – det vill säga i enlighet med förflutna seder och bruk som uppfattas som mer eller mindre statiska. I nihilismen lever vi tvärtom just slutet av en tradition som vi ännu (delvis) befinner oss i; i mellanrummet – intet – mellan ett förflutet som fortfarande håller på att ta slut, och något som möjligen är på väg att börja. Det är just det obehagliga i detta mellantillstånd som det inledande citatet av Kafka så väl fångar.

Obehag, kontrollförlust och fasa är integrerade, oundgängliga aspekter av nihilismbegreppet. Den filosofiska utläggningen av begreppet antar dock en betydligt mer vittfamnande karaktär, som gör anspråk på ett historiefilosofiskt sammanfattande av modernitetsprojektets progression mot traditionslöshet, moralisk och intellektuell grundlöshet, och slutligen västerlandets undergång.¹⁰⁹

106 För en heideggeriansk läsning av Heideggers beroende och vidareutveckling av Nietzsches nihilismbegrepp, se Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Günther Neske, Stuttgart 1963, s. 100–143. För en diskussion på svenska, också den heideggerianskt färgad, se Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Heideggers väg*, Thales, Stockholm 1999.

107 Jag går in på sjukdomsmetaforiken hos Nietzsche nedan.

108 SAOB: http://www.saob.se/artikel/?show=modern&unik=M_1037-0304.WBPL&pz=5. (Hämtad 2019-05-11.)

109 Det famösa begreppet ”västerlandets undergång” förekommer visserligen inte hos Nietzsche. Undergångstanken är dock inte endast framträdande i *Also sprach Zarathustra* (”Also sei mein Gang ihr Untergang!”), utan återkommer i olika former genom hela Nietzsches verk: ”Än har jag inte sett någon undergång, som inte var alstring och befruktning.” KSA, bd. 10, s. 424. I ett antal förtätade anteckningar från 1885–1886 talar Nietzsche sedan (KSA, bd. 12, s. 125–132) om såväl ”kristendomens undergång” som den ”moraliska världsutläggningens undergång”, och reflekterar över Europas kommande öde (med slutsatsen: ”Lieber den Untergang!” – ”Hellre undergången!”). Begreppet är istället starkt kopplat till Oswald Spenglers tvåbandsverk med just denna titel: *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, bd. I, Braumüller, Wien 1918, band II, C. H. Beck, München 1922. Genom detta verk, som hade stort inflytande på sin tids tankeliv, kom begreppet på allvar att slå rot och leva vidare in i vår tid.

Ett citat av Heidegger kan här tjäna syftet att illustrera dessa ytterst omfattande anspråk, som utan tvekan genomsyrar redan Nietzsches förståelse av nihilismen:

Att tänka ”nihilismen” innebär därför heller inte att bära omkring på ”blotta tankar” om den, och som åskådare undvika det verkliga. Att tänka ”nihilismen” innebär tvärtom att stå mitt i det vari alla handlingar och allt det verkliga i denna tidsålder i den västerländska historien har sin tid och sitt rum, sin grund och bakgrund, sina vägar och mål, sin ordning och sitt rättfärdigande, sin visshet och ovisshet – med ett ord: sin ”sanning”.¹¹⁰

2.1.2 Nihilismen i historisk blyxtbelysning

Den första tryckta källan vi känner till där begreppet nihilism förekommer är Friedrich Lebrecht Götzes (Goetzius) *De nonismo et nihilismo in theologia* (1733). Detta arbete kom dock inte att ha något direkt inflytande på begreppets senare utformning. Begreppet återkommer sedan i slutet av 1700-talet, men som tongivande filosofiskt begrepp möter vi det första gången i ett öppet brev som Friedrich Heinrich Jacobi skrev till Johann Gottlieb Fichte den 6 mars 1799. Jacobi översätter här Fichtes idealism till nihilism, och visar på sambandet mellan Fichtes suveräna jag som alltings grund, och hur det sanna, sköna och goda förlorar sin legitimitet och töms på kraft och mening. Enligt Jacobi har vi att välja mellan antingen en kristen verklighetsförståelse eller en total relativism, som blir konsekvensen av att sanningen knyts till det kontingenta, föränderliga mänskliga subjektet. Men den filosofiska idealismen föder inte fram nihilismen som sin motsats, utan idealismen rycker själv undan mattan under sig, genom att avslöja allt varandes ursprung i intet:

Människan har blott detta val: intet eller en Gud. Om hon väljer intet gör hon *sig själv* till Gud; det innebär att hon gör Gud till en *skenbild* [*Gespenst*], för det är omöjligt, om det inte finns någon Gud, för människan och allt som omger henne att vara annat än en *skenbild*. Jag upprepar: Gud är och är *utanför* mig, ett *levande väsen som existerar för sig självt*, eller JAG är Gud. Det finns inget tredje alternativ.¹¹¹

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche*, bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1961, s. 32.

¹¹¹ Heinrich Friedrich Jacobi, *Werke* III, red. Friedrich Roth & Friederich Köppen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 [1816], s. 49. För ett liknande resonemang se *ibid.*, s. 216. Se även Michael Allen Gillespie, *Nihilism before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago 1994, s. 65–66.

Det är emellertid i första hand under 1800-talet genom författare som Ivan Turgenev och Fjodor Dostojevskij, samt förstås i Nietzsches filosofi, som begreppet får sitt genomslag som bestämning av moderniteten och den moderna människans sätt att vara. Turgenevs roman *Fäder och söner* har spelat en viktig roll såväl för populariseringen av begreppet som för den specifikt ryska, politisk-aktivistiska grenen av nihilismbegreppets historia. Romanens huvudperson är en ung läkare och självutnämnd "nihilist", som hamnar i konflikt med "den gamla" världen när han tillsammans med en vän kommer tillbaka till sitt fäderneshem efter sina medicinstudier. Dostojevskijs romaner avtäcker på ett mästerligt sätt de psykologiska konsekvenserna av den moderna utvecklingen. Genom hans "nihilistiska hjältar" ställs vi i en avgörande mening inför moderniteten som nihilistisk, det vill säga för Dostojevskij en tid där den kristna världsbilden har förlorat sin legitimitet och där sanningen och moralen därmed står utan fundament.¹¹²

Nihilismbegreppets historia vittnar med all önskvärd tydlighet om att det utgör det kanske mest konsekventa försöket att förstå den moderna utvecklingen som synonym med den kristna historiens kris. Innan vi dyker ner i nihilismbegreppet i Nietzsches uttolkning kan det därför vara på sin plats att säga något om hur teologin har reagerat på begreppet och på Nietzsche mer generellt.

¹¹² Raskolnikov i *Brott och straff* skulle kunna sägas representera ett tidigt stadium av nihilism. Han närmast suggererar fram avgrunden, genom att som av ett inre tvång upprepa för sig själv (och sedan söka handla efter devisen): om det inte finns någon Gud finns heller ingen högre moral, då är allt tillåtet. Hos Raskolnikov finns ett aktivistiskt drag, som vittnar om att där fortfarande finns ett starkt band till den kristna moralens värdegrund. Ivans nihilism i *Bröderna Karamazov* är snarare av det förtvivlade, handlingsförlamade slaget. Kristendomen – och med den sanningen och moralen – har räddningslöst förlorat sin kraft. Ivans sanningslidelse kräver av honom att han tänker kristendomens motsägelsefulla världsbild till dess slut, det vill säga till nihilismen. Allvaret i denna metafysikens kris understryks av att även Aljosja, bokens kristna helgongestalt, blir grundligt skakad av Ivans berättelser, och han inser att det inte finns något svar att ge som Ivan skulle kunna acceptera. Likväl rör det sig som vi ser om ett plågat samvete, som kastar den kristna moralen över ända då den till sitt väsen visat sig vara omoralisk. Ivans nej sker i ljuset av en högre moral. Man kan slutligen betrakta Stavrogin i *Onda andar*. Stavrogin betecknar en demonisk nihilistisk gestalt, som till skillnad från Raskolnikov och Ivan tycks oberörd av samvetets röst. Stavrogin lider istället av den tomhet som samvetet har lämnat efter sig, vilket slutligen leder honom till självmord. Hans gestalt skulle därför kunna läsas som den nu fullt utvecklade nihilistiska människan, och samtidigt som den sista människan av den gamla eran. Raskolnikovs nihilism leder honom med andra ord genom själens dunkla natt och ut på andra sidan, till tron, Ivans till vansinnet och Stavrogins till självmordet.

2.1.3 Nietzsche och den (post)moderna teologin

Nietzsche har länge varit föremål för de kristna teologernas fascination. Detta började redan under hans levnad, vilket den intressanta brevväxlingen med Franz och Ida Overbeck vittnar om.¹¹³ Pregnanta exempel på Nietzsches inflytande över 1900-talets teologi är Karl Barths *Der Römerbrief*, Paul Tillichs tänkande som helhet samt den så kallade Gud-är-död-teologin.¹¹⁴ Detta möte med Nietzsche antog ofta formen av ett stålbad, en renande akt i kraft av vilken teologin kunde göra sig av med barlast – moraliska föreställningar som smugglats in från det samtida borgerliga samhället, för att bara nämna ett exempel.¹¹⁵ Nietzsche kunde *nolens volens* hjälpa teologerna att synliggöra den i vissa avseenden problematiska sammansmältningen mellan evangelium och samhälle.

Men Nietzsche har inte bara spelat en negativ roll för den kristna teologin, det vill säga som ett kritiskt korrektiv, ett incitament för teologisk självkritik och omtänkande. Thomas J. J. Altizer, en förgrundsgestalt inom den ovan nämnda Gud-är-död-teologin, är ett tidigt exempel på någon som gör en konstruktiv teologisk läsning av Nietzsche.¹¹⁶ En växling mellan positiva och negativa tolkningar tycks vara kännetecknade för teologernas reception av Nietzsche mer generellt, och mycket riktigt kom han även inom vissa stråk i den postmoderna teologin åter spela en mer positiv roll.¹¹⁷ Denna affirmativa tolkning vilar på Heideggers filosofiska förarbete, men läst och filtrerat genom den franska heideggerreceptionen under 1960-talet och framåt, särskilt såsom förkroppsligad av Jacques Derrida.¹¹⁸ Grunddragen i denna läsning av Nietzsche genom Heidegger är förflyttandet av fokus från den existensfilosofiska och pessimistiskt anstrukna förståelsen av

¹¹³ Friedrich Nietzsche, Franz och Ida Overbeck, *Briefwechsel*, red. Katrin Meyer och Barbara von Reibnitz, J.B. Metzler, Stuttgart 2000.

¹¹⁴ Barth kommer som sagt att behandlas ingående längre fram i avhandlingen. För det förhållandevis konturlösa begreppet Gud-är-död-teologi (engelska: "Death of God Theology"), se William Hamilton, "Death-of-God-Theology" i *Radical Theology and The Death of God*, red. Thomas J. J. Altizer & William Hamilton, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1966, s. 23–50.

¹¹⁵ Mig veterligen saknas det alltså en övergripande genomgång av Nietzsches teologiska receptionshistoria.

¹¹⁶ Thomas J.J. Altizer, a.a.

¹¹⁷ För en introduktion på svenska, se den ovan anförda antologin *Postmodern teologi. En introduktion*, red. Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson. Se även *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, red. Graham Ward, Blackwell, Oxford 2001.

¹¹⁸ Det emblematiske exemplet är här Jean-Luc Marions epokgörande *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982.

moderniteten som kris och traditionsupplösning, till en filosofiskt formaliserad, metafysikkritisk uppgörelse med filosofi- och teologihistorien. Det rör sig, kan man säga, om ett skifte från *analys* till *metodologi*, från ett besinnande av modernitetens mörka sidor, som efter Nietzsche mynnade ut i 1900-talets fasor, till utvecklandet av begreppsliga verktyg för möjliggörandet av en konstruktiv närkamp med traditionen. Summariskt uttryckt kommer det an på att identifiera den västerländska traditionens totalitära och livsfientliga strukturer, för att i samma rörelse återfinna och förstärka dess frihetliga och demokratiska källflöden.¹¹⁹

Detta skifte i tonart från moll till dur fångas väl upp i övergången från Heideggers *Destruktion* till Derridas *déconstruction*, nu alldeles bortsett från dessa termers begreppsligt sett komplexa relation till varandra, med bakgrund i just Heidegger.¹²⁰ Det här är inte platsen för att gå in närmare på vare sig dekonstruktionsbegreppets plats i Derridas eget tänkande eller dess expansion som diskursivt *zeitgeist*-fenomen. Det räcker att konstatera att det inom humanvetenskaperna generellt kom att utvecklas till en ”metod”, ett slags begreppslig maskin, vars syfte var att särskilja det ”dåliga” (metafysiska) från det ”bra” (icke-metafysiska) i den västerländska traditionens sammansatta historia. Det är i ljuset av en sådan hermeneutisk optimism, en nyfunnen tro på tolkningens kraft att ändra historiens framtida lopp, som den i förstone mest närliggande läsningen av Nietzsche och Heidegger som ”teologins dödgrävare”,¹²¹ kan slå över i ”en kristendom återfunnen genom Nietzsche och Heidegger” inom den postmoderna teologin.¹²²

119 Formuleringen kan tyckas tillspetsad, men denna grundsyn genomsyrar merparten av den teologiska textproduktion som kom att gälla som postmodern. Detta gäller även, menar jag, en teolog som Catherine Pickstock, som i sin avhandling *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, (Blackwell, Oxford 1998) på ett paradoxalt sätt både *använder* denna derrideanska läsning positivt genom att identifiera den med aspekter i den kristna traditionen, och samtidigt avfärdar de tänkare som den härstammar från – Nietzsche, Heidegger, Derrida – som nihilistiska i en negativ bemärkelse. Se även t.ex. Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*; Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995; John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993.

120 ”Déconstruction” var ursprungligen Derridas försök att översätta två termer hos Heidegger, ”Destruktion” och ”Abbau”.

121 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993, s. 91.

122 Gianni Vattimo, *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, s. 6–7. Man skulle kunna tro att kontroversen över Heideggers nyligen publicerade ”svarta häften” får den postmoderna teologins ofta explicita men ibland även implicita beroende av Heideggers filosofi att retrospektivt framstå som problematiskt, men det vore att blunda för den omfattande diskussion om Heideggers nazism som ägde rum redan på 1980-talet och således pågick parallellt med den postmoderna teologins begynnelsefas. Se här framför allt Philippe Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art*

Den pre- och postderrideanska teologin uppvisar med andra ord vissa skillnader i sin syn på Nietzsche, som på sätt och vis kan sägas finna sin motsvarighet i Nietzsches egna texter. Även hos Nietzsche finns det en uppenbar motsägelsefullhet inbyggd i nihilismbegreppet. Det beskriver en kraft som å ena sidan destruerar traditionen, som avslöjar dess lögner, men å andra sidan också är positiv och skapande. Man skulle kunna säga att den moderna och den postmoderna teologin renodlar och emfatiskt framhåller olika aspekter av dessa motsatta tendenser i Nietzsches tänkande om moderniteten. Oavsett om man, som Barth i *Der Römerbrief*, använder sig av Nietzsche som smakförstärkare och rengöringsmedel i den exalterade kampen mot liberalteologin och kulturprotestantismen, eller, som Gianni Vattimo och Jean-Luc Marion,¹²³ betraktar honom som apostel för en mer kristen kristendom, befriad från upplysningsförnufts totalitära metafysik, finns Nietzsche alltid med i bilden, uttryckligen eller underförstått. Nietzsche spökar i den moderna och postmoderna teologins korridorer, och trots otaliga försök till ett bokslut är han ännu långt ifrån ett avslutat kapitel. Det ligger i sakens natur att en så mångfacetterad tänkare som Nietzsche aldrig kan ge upphov till samsyn. Men med tanke på de otaliga hyllmeter som vid det här laget har skrivits om Nietzsches filosofi kan man fråga sig om det är dags att äntligen släppa taget och söka sig till andra tänkare för att bättre förstå den epok vi befinner oss i? Riskerar inte fokuset på Nietzsche att cementera en viss negativ förståelse av vår tid? Den fråga vi bör ta med oss är om problemet i så fall ligger i synen på Nietzsche, eller i själva beroendet av hans begreppslighet? Det vill säga, gäller det att hitta rätt perspektiv på nihilismen, eller snarare att ta sig ut ur begreppets trollkrets och lämna det därhän? Bör vi sluta älta Nietzsche och istället vända oss mot andra tänkare och begrepp? Jag kommer att återvända till dessa frågor längre fram, efter själva läsningen av Nietzsches förståelse av nihilismen.

et la politique, Christian Bourgois Editeur, Paris 1987. Den i vidare bemärkelse "heideggerianska" filosofins plågade insikt om de politiska implikationerna av Heideggers projekt kan dateras tillbaka ända till 1934(!) och Emmanuel Levinas text *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*. Se den italienska utgåvan av Levinas text, med en givande introduktion av Giorgio Agamben, *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, it. övers. Andrea Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996.

123 Formuleringen är bättre lämpad på Vattimo, vars bruk av Nietzsche är mindre subtilt än Marions. Se Gianni Vattimos ovan anförda arbeten. För Nietzsches betydelse för Marion, se Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être*, men även ett senare verk som *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010, där Nietzsches inflytande förblir intakt.

2.2 Nihilismen och krisen för den kristna historien

Nietzsche skiljer sig väsentligt från såväl Jacobi som de ryska författarna, i det att han inte intar en konservativ position i förhållande till nihilismen. Nihilismen som begrepp sätter förvisso ord på modernitetens negativa och destruktiva pol, varför det är logiskt att den moderna utvecklingen, när den förstås som nihilistisk, inger obehag och föder behovet av ett återknytande till ”traditionen”, till det förflutnas till synes mer sunda, solida mark. Nihilismen ger uttryck för en erfarenhet av okontrollerat accelererande grundupplösning, som manar oss att till varje pris återfinna fotfästet och ta kontroll över de historiska processer som ger upphov till denna grundlöshet, och på nytt styra världen in på en säker kurs. Det är denna affekt som så tydligt återspeglas i Jacobis reaktion på det han ser som Fichtes nihilism. Genom Nietzsches fördjupade analys av begreppet blir vi dock genast varse en mer fundamental och allmängiltig insikt: omöjligheten att hejda historiens förlopp. Nietzsche ser i det traditionsuppror som har påbörjats något nödvändigt; de insikter som gjorts tillåter inte längre ett steg tillbaka. Historiens väg leder obönhörligen in i och förhoppningsvis genom nihilismens kris:

Jag beskriver det som kommer: nihilismens ankomst. Jag kan beskriva det eftersom det är något nödvändigt som sker – tecknen för det finns överallt, bara ögonen för dessa tecken saknas ännu. Jag varken prisar eller fördömer här *att* den kommer: jag tror att det rör sig om en av de största *kriserna*, ett ögonblick av människans *djupaste* självbesinning: om människan återhämtar sig, om hon blir herre över denna kris, det är en fråga om hennes kraft: det är *möjligt...*¹²⁴

Hur skrämmande denna kris än ter sig måste vi, enligt Nietzsche, bli herre över rädslan, inte gömma huvudet i sanden och istället våga utsäga vad som i själva verket står på spel. Vi måste både ha modet och skärpan för att se och analysera krisen i hela dess räckvidd. Detta är det enligt Nietzsche få som har klarat av, och det är den uppgiften han själv har tagit på sig.

¹²⁴ ”Ich beschreibe, was kommt: die Heraufkunft des Nihilismus. Ich kann hier beschreiben, weil hier etwas Nothwendiges sich begiebt – die Zeichen davon sind überall, die *A u g e n* nur für diese Zeichen fehlen noch. Ich lobe, ich tadle hier nicht, *d a ß* er kommt: ich glaube, es giebt eine der größten *K r i s e n*, einen Augenblick der *a l l e r t i e f s t e n* Selbstbesinnung des Menschen: ob der Mensch sich davon erholt, ob er Herr wird über diese Krise, das ist eine Frage seiner Kraft: es ist *m ö g l i c h ...*” KSA, bd. 13, s. 56.

När han gör nihilismen till ett nyckelbegrepp för moderniteten som kris rör han sig på samma gång i ett analytiskt och spekulativt register: han menar sig beskriva ett skeende som redan talar i många tecken; tecken som alla leder oss till nihilismbegreppet, och han söker därefter utfråga själva begreppet för att *det* ska avslöja sanningen om västerlandets grundläggande struktur och kommande öde.¹²⁵ Dessa två steg i Nietzsches tänkande om nihilismen är intimt sammanflätade, och leder honom att utveckla en arsenal av närbesläktade begrepp som mynnar ut ur eller in i nihilismbegreppet. En minutiös redogörelse för alla dessa skulle överskrida ramarna för den uppgift jag föresatt mig här,¹²⁶ men för att göra sig en bild av nihilismbegreppets funktion hos Nietzsche är det därför nödvändigt att snarare få syn på *hur* några av dessa teman hakar i varandra än att mer detaljerat gå igenom vad de var för sig betyder. Vad som följer är därför en kondenserad genomgång av de viktigaste tematiska knutpunkterna i Nietzsches tänkande om nihilismen, i syfte att veckla ut några av begreppets tendenser och innebörder. Resultatet av denna begreppsutläggning kommer sedan att tillhandahålla verktyg för en fördjupning av avhandlingens fortsatta analys av det intrikata förhållandet mellan den kristna traditionen och vår senkapitalistiska samtid. Dessa tematiska knutpunkter är i tur och ordning *den kristna moralen, devalveringen av de högsta värdena, omvärderingen av alla värden, aktiv respektive passiv nihilism* samt *viljan till makt*.

2.2.1 Den kristna moralen

Ett av Nietzsches historiskt sett mest uppmärksammade teman är uppgörelsen med den kristna moralen. I detta avseende är Nietzsche i linje med den under 1800-talet gängse förståelsen av nihilismen, som den historiska process genom vilken det västerländska moralsystemet förlorar sin trovärdighet. Låt oss i detta sammanhang

125 Även om Nietzsche å ena sidan genomskådar sanningsbegreppet som "en rörlig här av metaforer, metonymier, antropomorfismer, kort sagt en summa av mänskliga relationer som har segtrats poetiskt och retoriskt, tolkats, smyckats, och som efter långt bruk förefaller fasta, kanoniska och bindande för ett folk" ("Om lögn och sanning i utommalisk bemärkelse", sv. övers. Margaretha Holmqvist, i *Otidsenliga betraktelser I–IV. Efterlämnade skrifter 1872–1875*, samlade skrifter, bd. 2, Symposium, Stockholm/Stehag 2005, s. 507, är det å andra sidan uppenbart att hans historiefilosofi själv är driven av det begrepp om sanning han i samma rörelse förkastar. Jag diskuterar denna fråga längre fram, på s. 88–95.

126 Jag har exempelvis sökt dra en gräns mot Nietzsches mytologiskt färgade, positiva begreppslighet, om det dionysiska, övermänniskan, den eviga återkomsten och konsten. I kraft av just den intrikata sammanflätningen av olika teman i Nietzsches tänkande som helhet, är det emellertid inte möjligt att upprätta vattentäta gränser, vilket läsaren kommer att märka.

ta ett obekymrat hopp över Nietzsches otaliga utläggningar av prästen som typ, det asketiska idealet och det kristna ressentimentet,¹²⁷ för att istället gå rakt på den kritiska punkt där den kristna moralen vänder sig mot sig själv, och därmed ger upphov till kristendomens legitimitetsförlust:

[Den hederliga ateismen är] en äntligen och med stor möda tillkämpad seger för det europeiska samvetet, som den mest betydelsefulla akten av en tvåtusenårig strävan efter sanning, som till slut förbjuder sig gudstrons lögn... Man ser *vad* som egentligen har vunnit över den kristna guden: den kristna moralen själv, det ständigt allt strängare bruket av begreppet om sannfärdighet, bikt-fader-precisionen hos det kristna samvetet, översatt och sublimerat till vetenskapligt samvete, till intellektuell renlighet till varje pris.¹²⁸

Ateismen och den vetenskapliga världsbilden förstås av Nietzsche alltså som en direkt följd av och inte primärt som ett uppror mot kristendomen. Detta är en viktig inskärpning i förhållande till tidigare nihilismutläggare, inte minst ovannämnde Jacobi. Fichtes idealism är i detta ljus bara ett uttryck för den stegrade sanningslidelse och idealistiska sanningstradition som kristendomen varit en helt avgörande del av. Om den idealistiska filosofin ger upphov till nihilism, har detta sin grund redan i den intellektuella "träning" mot större kritisk skärpa som förfinats i den kristna moralen. Det är därför kristendomen för Nietzsche inte kan utgöra ett motvärn mot nihilismen.¹²⁹ Att välja Gud, som Jacobi vill att vi ska göra, innebär bara att i en än

127 Denna dimension stod i fokus för en stor del av den tidiga nietzscheanismen, från den tyska expressionismens poeter och filosofer till svenska författare som Vilhelm Ekelund, men är *mutatis mutandis* central också för senare nietzscheuttolkare som Pierre Klossowski och Gilles Deleuze. För en översikt över Nietzsche-receptionen kring förra sekelskiftet och fram till 1945, se Richard Frank Krummels fyrbandsverk *Nietzsche und der deutsche Geist*, De Gruyter, Berlin/New York, 1974–2006.

128 "[Der redliche Atheismus ist] ein endlich und schwer errungener Sieg des europäischen Gewissens, als der folgenreichste Akt einer zweitausendjährigen Zucht zur Wahrheit, welche am Schlusse sich die L ü g e im Glauben an Gott verbietet... Man sieht, w a s eigentlich über den christlichen Gott gesiegt hat: die christliche Moralität selbst, der immer strenger genomene Begriff der Wahrhaftigkeit, die Beichtväter-Feinheit des christlichen Gewissens, übersetzt und sublimiert zum wissenschaftlichen Gewissen, zur intellektuellen Sauberkeit um jeden Preis." KSA, bd. 3, s. 600.

129 Trots att detta under 1900-talet torde vara en tämligen given och okontroversiell tolkning av nihilismbegreppet har många, inte minst teologer, fortsatt att uppställa nihilismen som negativ motpol till "goda" traditioner eller bruk av traditioner, i synnerhet då kristna sådana. Detta kom till tydligt uttryck i den teologiska rörelsen "Radical Orthodoxy", som jag nämt ovan, vars representanter ofta gav uttryck för en uttrycklig polemik mot "nihilism" och "postmodernism" fattade som mer eller mindre parallella begrepp. Rörelsens portalgestalt John Milbank kunde t.ex.

mer dramatisk mening ställas inför intet, under Guds förklädnad. Men detta innebär även att nihilismens förgörande blick inte bara träffar de trosföreställningar som i strikt mening hör det religiösa, det vill säga kristendomen till, utan *alla* trosföreställningar som utmynnar ur denna historiska rörelse, som tog sin början med den västerländska tanketraditionens intellektuella uppvaknande i Grekland. Här står vi inför den avgörande utvidgningen av nihilismbegreppet som sker i Nietzsches tänkande. Den process som inleds med Europas avkristnande kommer att leda till att det västerländska förnuftet vänds mot sig självt och långsamt förgör grundvalarna för det samhällsbygge som det mödosamt upprättat, likt ett barn som bygger torn av klossar bara för att snart riva ner dem igen. Vetenskapen, som ännu under tvåtusentalet utgör västerlandets epistemologiska basdiskurs, blir i Nietzsches tänkande bara en förlängning av kristendomen; nya försanthållanden baserade på samma kognitiva grundstruktur, samma tro på en yttersta enhet och ordning – det vill säga ytterst sett på *värden*.

2.2.2 Värdebegreppet

”Värde” är också det enskilt viktigaste begreppet i Nietzsches tänkande om nihilismen. Värdebegreppet vecklas ut från en analys av den kristna moralen, men visar sig snabbt hänga samman med själva den dualistiska splittring som ligger till grund för vår traditions sanningsbegrepp generellt. Värdenas devalvering under moderniteten, som till att börja med tar sig uttryck i en vacklande legitimitet för den kristna traditionens upphöjda ideal (altruism, medlidande, ödmjukhet, självförlömmelse), är i själva verket, menar Nietzsche, en nödvändig följd av den seglivade uppfattningen om en sann ordning som är transcendent i förhållande till den ofullständiga manifestationen av denna ordning i den sinnliga verklighet som

skriva: ”I deliberately treat the writings of Nietzsche, Heidegger, Deleuze, Lyotard, Foucault and Derrida as elaborations of a single nihilistic philosophy, paying relatively less attention to their divergences of opinion” (citerat efter Hugh Rayment-Pickard, ”Derrida and Nihilism”, i J. W. Hankey & D. Hedley, *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2005, s. 161). Citatet är tacksamt i sin uppenbara brist på seriositet, men dess grundpostulat återfinns också i mer gedigna arbeten som Catherine Pickstocks *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, där kritiken av ”an ’information’ culture in which computerized writing flows into an orgiastic excess” och av en samtida kultur fattad som ”merely a nihilistic extension of the modern *mathēsis*” ställs mot det liturgiska språket som ”the only language that really makes sense” (s. xiii–xv).

vi lever.¹³⁰ Detta gäller såväl för idén om en religiös ordning som för en naturvetenskaplig, grundad på stabila naturlagar. Föreställningen att vi successivt, genom ökad kunskap, upptäcker hur verkligheten *verkligen* är beskaffad, leder enligt Nietzsche ofrånkomligen till en nedvärdering av det konkreta livets verklighet, som rusar förbi så fort utan att vi kan hålla fast det med vår kunskapande blick. Det spelar här mindre roll om man börjar i en idealistisk begreppslighet för att nå materien, eller om man tror sig kunna härleda sanningen ur materien på empirisk väg. Det ”civiliserade” ifrågasättandet av den sinnliga erfarenheten på basis av en sanning som är ”andlig”, det vill säga befinner sig på ett annat plan, är enligt Nietzsche alltid dömt att förr eller senare genomskådas och kollapsa. Därför kan Nietzsche i Jacobis efterföljd, men nu med betydligt större anspråk, säga: ”Hela den hittillsvarande mänsklighetens idealism står i begrepp att slå över i nihilism.”¹³¹ Det är också den *konstruktiva* aspekten, det vill säga människans begreppsliga konstruerande av verkligheten, som ständigt står i fokus för Nietzsche:

De högsta värdena, i vilkas tjänst människan *skulle* leva, nämligen när de med mycket möda förfogade över henne – dessa *sociala värden* byggde man, i *ljudförstärkande* syfte och som om de vore kommandon av Gud, upp ovanför människan som ”realitet”, som ”sann” värld, som hopp och *kommande* värld. Nu, när vi blir klara över dessa världens futtiga härkomst, framstår allt därmed som devalverat för oss, det har blivit ”meningslöst”, – men det är bara ett *mellantillstånd*.¹³²

Det skeende som Nietzsche beskriver är alltså inte endast hur erfarenheten av ”Guds död” gör tron på moralen omöjlig; omöjliga blir alla ideal, normer, mål och principer som upprättas *ovanför* det varande för att ge verkligheten en struktur och en mening. Man skulle kunna uttrycka det som att det Nietzsche identifierar som

130 Detta tema behandlas extensivt i Nietzsches verk, från olika vinklar och med varierande slutsatser, men för ett tidigt (1873), ingående resonemang om kunskap, värderande och värde, se KSA, bd. 8, s. 131 och framåt.

131 ”Der ganze Idealismus der bisherigen Menschheit ist im Begriff, in Nihilismus umzuschlagen”, Ibid., bd. 12, s. 313.

132 ”Die obersten Werthe, in deren Dienst der Mensch leben sollte, namentlich wenn sie sehr schwer und kostspielig über ihn verfügen: diese socialen Werthe hat man zum Zweck ihrer Ton-Verstellung, wie als ob sie Commando's Gottes wären, als 'Realität', als 'wahre' Welt, als Hoffnung und zu künftige Welt über dem Menschen aufgebaut. Jetzt, wo die mesquine Herkunft dieser Werthe klar wird, scheint uns das All damit entwerthet, 'sinnlos' geworden... aber das ist nur ein Zwischenstand.” Ibid., bd. 13, s. 49–50.

de hittillsvarande värdenas essens i själva verket är just deras plats: *ovanför*. Genom att abstrahera från värdenas innehåll, från *det* de säger liksom deras uppmaning att bända och böja omedelbara drifter i enlighet med dessa värden, menar sig Nietzsche få syn på deras djupare funktion: de förklarar det ”naturliga” livet som felaktigt och moraliskt, de försvagar oss och skapar ressentiment, ångest och självhat. Våra hittillsvarande värden kan alltså sägas resultera ur den syntetiserande tänkande verksamhet som upprättar ett plan ovanför det varande, och som möjliggör ett dömande och ett organiserande av det varande utifrån detta plan, i kraft av ideal, normer, mål eller principer.¹³³ Men det är också själva platsens legitimitet som kommit att vackla, då det börjat bli klart för oss att den inte emanerar från en gudomlig sfär, utan uppstår som ett led i olika inomvärldsliga strider om herravälde. De högsta värdena devalveras utan att vi kan göra något åt det. Enkelt uttryckt och som sammanfattning av citatet ovan: i takt med att tron på värdenas gudomliga garant blir allt svårare att upprätthålla, och värdenas härkomst igenkänns som blott alltför mänsklig, töms de på kraft och slutar att generera mening till våra liv. Denna process benämns av Nietzsche som *de högsta värdenas devalvering* eller ”avvärderingen av de högsta värdena”.¹³⁴

Nihilismen som historiskt skeende fångas in i rörelsen från *värdenas devalvering* till en *omvärdering av alla värden*. Det första ledet är det som sätter igång nihilismens process, det andra för Nietzsche den ”fullständiga nihilism” som också kommer att visa vägen ut ur krisen, och som alltså fortfarande ligger i framtiden. Endast en fullständig omvärdering av alla hittillsvarande värden, vilket innebär ett omintetgörande av den vertikala logik som alltjämt definierar vår verklighetsförståelse och utgör grunden i vårt vetande, menar Nietzsche har förmågan att övervinna nihilismen. Alla försök att undkomma nihilismen utan att gå till botten med dessa värden och deras intima förbundenhet med det

¹³³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, bd. 2, Klett-Cotta, Stuttgart 1961, s. 26–27.

¹³⁴ De hittillsvarande högsta värdena har enligt Nietzsche varit moraliska värden, sprungna ur en kristen kultur, och det är därför också dem som devalveringen i första hand gäller. Men som jag försöker klargöra finns det för Nietzsche en stark koppling mellan tron på moraliska värden och tron på kunskap i vår kultur. De moraliska värdena har också spelat – och fortsätter att spela – en avgörande roll i vår kunskapsbildning. Det är därför hela vår kunskapsstradition; vår civilisation som byggd på denna kunskap, som är hotad av de moraliska värdenas devalvering. Se här inte minst hans många diskussioner med Kant, som i följande utdrag: ”Die r e c h t m ä ß i g k e i t im Glauben an die Erkenntniß wird immer vorausgesetzt: so wie die Rechtmäßigkeit im Gefühl des Gewissensurtheils vorausgesetzt wird. Hier ist die m o r a l i s c h e O n t o l o g i e das h e r r s c h e n d e Vorurtheil.” KSA, bd. 12, s. 265.

västerländska tänkandet, kommer istället att förstärka den nihilistiska sjukdomsprocessen.¹³⁵ Det är därför han i citatet ovan talar om värdenas devalvering som blott ett mellantillstånd. Hur han tänker sig att *omvärderingen av alla värden* kommer att se ut mer specifikt är omedelbart kopplat till hans begrepp om *vilja till makt*, som jag kommer till längre ner.

2.2.3 Aktiv och passiv nihilism

Ett parallellt begreppspar till devalveringen och omvärderingen av alla värden är den *aktiva* respektive *passiva* nihilismen. Nietzsche ger själv en tät och komplex beskrivning av dessa begrepp som förtjänar att citeras *in toto*:

A)) Nihilism som tecken på *andens stegrade makt*: som **aktiv nihilism**.

Den kan vara ett tecken på *styrka*: andens kraft kan ha vuxit så att de *hittillsvarande* målen ("övertygelser", trosartiklar) inte längre är lämpliga för den en tro uttrycker nämligen i allmänhet tvånget från *existensens betingelser*, en underkastelse under auktoriteten hos förhållanden, under vilka ett väsen *frodas, växer, vinner makt...*

Å andra sidan ett tecken på *otillräcklig styrka*, för att produktivt nu åter *föresätta* sig ett mål, ett varför? en tro.

Sin **maxnivå** av relativ kraft uppnår den som **förstörelsens** våldsamma kraft: som *aktiv nihilism*. Dess motsats vare den trötta nihilismen som inte längre *anfäller*: dess mest berömda form är buddhismen: som *passiv nihilism*.

Nihilismen utgör ett patologiskt *mellantillstånd* (patologisk är den oerhörda generaliseringen, slutsatsen om *ingen som helst mening*): må det vara att de produktiva krafterna ännu inte är nog starka: må det vara att dekadensen alltjämt tvekar och ännu inte funnit sina hjälpmedel.

B)) Nihilism som *nedgång och tillbakagång hos andens makt*: den **passiva nihilismen**:

som ett tecken på svaghet: andens kraft kan vara uttröttad, *uttömd*, så att de *hittillsvarande* målen och värdena är olämpliga och inte längre finner någon tro – att syntesen mellan värden och mål (på vilken varje stark kultur beror) upplöses, så att de enskilda värdena krigar mot varandra: sönderfall

135 " – der unvollständige Nihilism, seine Formen: wir leben mitten drin / – die Versuche, dem Nihilismus zu entgehen, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem." Ibid., s. 476.

att allt som vederkvicker, helar, lugnar, bedövar, träder i förgrunden, under olika *förklädnader*, religiösa, eller moraliska eller politiska eller estetiska osv.¹³⁶

Liksom i föregående citat uppehåller sig Nietzsche här vid nihilismen som mellantillstånd. De antitetiska begreppen aktiv och passiv nihilism finner också sin rot och startpunkt i just detta mellantillstånd: den passiva nihilismen ger sig hän och blir kvar i nihilismen som mellantillstånd, medan den aktiva nihilismen försöker ta sig vidare och ut ur den. Citatet ger tydligt uttryck för en viss strategi i Nietzsches tänkande om nihilismen som jag har berört ovan, där han försöker utfråga begreppet självt, nihilismen, om dess motstridiga affekter och tendenser, och försöker locka ur det en ny ”sanning” om västerlandets tillstånd. Han uttrycker sig här tentativt snarare än apodiktiskt: ”[d]et *kan vara* ett tecken på...”, ”[d]ess motsats *vore...*”, ”andens kraft *kan vara* uttröttad...”, och så vidare. Det vi säkert vet är emellertid att ”[n]ihilismen utgör ett patologiskt mellantillstånd”, och att de aktivt förstörande tendenserna byter av och ständigt samexisterar med känslan av uppgivenhet och utmattning inför uppgiftens oöverskådliga dimensioner. Uppgiften är, som vi vet, omvärderingen av alla värden och det slutgiltiga övervinnandet av nihilismen, som

136 ”A) Nihilism als Zeichen der gesteigerten Macht des Geistes: als **activer Nihilism**. / Er kann ein Zeichen von Stärke sein: die Kraft des Geistes kann so angewachsen sein, daß ihr die *bisherigen* Ziele (‘Überzeugungen’, Glaubensartikel) unangemessen sind / – ein Glaube nämlich drückt im Allgemeinen den Zwang von *Existenzbedingungen* aus, eine Unterwerfung unter die Autorität von Verhältnissen, unter denen ein Wesen *gedeiht, wächst, Macht gewinnt* ... / Andererseits ein Zeichen von *nicht genügender* Stärke, um produktiv sich nun auch wieder ein Ziel, ein Warum? einen Glauben zu *setzen*. / Sein **Maximum** von relativer Kraft erreicht er als gewaltthätige Kraft der **Zerstörung**: als **aktiver Nihilism**. Sein Gegensatz wäre der müde Nihilism, der nicht mehr *angreift*: seine berühmteste Form der Buddhismus: als *passivischer* Nihilism / Der Nihilismus stellt einen pathologischen *Zwischenzustand* dar (pathologisch ist die ungeheure Verallgemeinerung, der Schluß *auf gar keinen Sinn*): sei es, daß die produktiven Kräfte noch nicht stark genug sind: sei es, daß die *décadence* noch zögert und ihre Hilfsmittel noch nicht erfunden hat. // B) Nihilism als *Niedergang und Rückgang der Macht des Geistes*: der **passive Nihilism**: / als ein Zeichen von Schwäche: die Kraft des Geistes kann ermüdet, *erschöpft* sein, so daß die *bisherigen* Ziele und Werthe unangemessen sind und keinen Glauben mehr finden – / daß die Synthese der Werthe und Ziele (auf der jede starke Cultur beruht) sich löst, so daß die einzelnen Werthe sich Krieg machen: Zersetzung / daß Alles, was erquickt, heilt, beruhigt, betäubt, in den Vordergrund tritt, unter verschiedenen *Verkleidungen*, religiös, oder moralisch oder politisch oder ästhetisch usw.” Ibid., s. 350–351. Jag kommer här inte att gå in på frågan om buddhismen som passiv nihilism. För en contextualisering av föreställningen om buddhismen som nihilism, se Ludger Lütkehaus, a.a. På svenska se även Anders Olsson, a.a., s. 140–167.

enligt Nietzsche endast kan uppnås genom stegrad nihilism, det vill säga genom att vi verkligen går till botten med vad *värdet* i våra hittillsvarande värden i själva verket är/var. Men det tycks som om just vacklan mellan aktiv och passiv nihilism utgör en av nihilismens mest centrala och oroande erfarenheter, då den betecknar omöjligheten att avgöra om vi rör oss mot ett tillfrisknande eller än djupare insjuknande. Jag kommer att fördjupa analysen av nihilismen som mellantillstånd längre fram, men tills vidare räcker det att konstatera att hela detta komplex av motstridiga bestämningar är kopplade till en övergripande sjukdomsmetaforik.¹³⁷

En sjukdom, det vill säga en *kris* för den fysiska organismen, kan antingen ge upphov till uppgivenhet och depression, eller få oss att med oförutsedda krafter kämpa för våra liv. Men när symtomen väl uppenbarat sjukdomens säkra ankomst är det för alltid för sent att återgå till ett *före* sjukdomen: vi måste igenom krisen och ut på andra sidan. Det är i en sådan anatomisk klarsynthets anda som Nietzsche tar sig an att analysera den europeiska traditionens kallbrand, med kristendomen som den drabbade lem som riskerar att rycka med sig hela organismen in i utplåningen. Den *aktiva* nihilismen utgår från idén om en kraft som har vuxit ur, och därmed inte längre svarar mot de hittillsvarande värdena; som inte tillåter sig moralens och det hittillsvarande värdesystemets betryggande lögner. Detta är idén om nihilismen som ett slags ömsande av skinn hos den västerländska traditionen, och den aktiva nihilismen som försöket att identifiera och göra sig av med sjuk eller gammal vävnad. Det är den *förstörande* kraft som – i bästa fall – gör plats för en ny tillväxt av värden att tro på, framsprungna ur de ”förhållanden, under vilka ett väsen *frodas, växer, vinner makt...*”. Här ser vi även en skymt av Nietzsches komplexa förhållande till naturen och det ”naturliga”, som motsats till den sjuka idealism som förlorat sin trovärdighet.¹³⁸

Den *passiva* nihilismen kan bäst beskrivas som denna krafts utmattning. Orsakerna till att den uppstår är oklara, men den tycks ha sitt säte i nihilismen

¹³⁷ Även Gilles Deleuze uppehåller sig i sin bok om Nietzsche vid frågan om Nietzsches syn på västerlandets sjukdom, och Nietzsche själv som dess ”läkare”. Gilles Deleuze, *Nietzsche och filosofin*, sv. övers. Johannes Flink, Daidalos, Uddevalla 2003, s. 120. ”Von der Kranken-Optik aus nach g e s ü n d e r e n Begriffen und Werthen, und wiederum umgekehrt aus der Fülle und Selbstgewissheit des r e i c h e n Lebens hinuntersehn in die heimliche Arbeit des Décadence-Instinkts – das war meine längste Übung, meine eigentliche Erfahrung, wenn irgend worin wurde ich darin Meister.” KSA, bd. 6, s. 266.

¹³⁸ I antologin *Nietzsche and The Becoming of Life* diskuteras Nietzsches livsbegrepp och hans syn på naturen ingående och ur en mängd perspektiv. Red. Vanessa Lemm, Fordham University Press, New York 2015.

som mellantillstånd, om vilken Nietzsche i citatet ovan skriver: ”må det vara att de produktiva krafterna ännu inte är nog starka: må det vara att decadensen alltjämt tvekar och ännu inte funnit sina hjälpmedel”. Den passiva nihilismens uttryck är vi dock mer än väl förtrogna med: en försvagning av andens kraft, en oförmåga att tro på hittillsvarande ”mål och värden” och en känsla av uppgivenhet inför möjligheten att hitta något nytt att tro på (värden) och sträva mot (mål). Man kan konstatera att nihilismens konstruktiva potential i Nietzsches begreppslighet inryms i begreppet om *aktiv nihilism*, här finns utrymme för handling och medverkan till förändring, liksom en (gynnsam?) prognos för tillfrisknande. Den *passiva nihilismen* är i gengäld förlikandet med nihilismen som mellantillstånd, uppgivandet av försöket att övervinna nihilismen. Den är upphöjandet av nederlaget till ideologi och passiviteten till strategi, ett fasthållande vid de värden som man i själva verket har genomskådat.¹³⁹ Det är försvaret av ett dött system.

Kanske, funderar Nietzsche i citatet ovan, beror nihilismen i sitt svaghetstillstånd just på att ”syntesen mellan värden och mål” har slagits sönder. Målen motsvarar inte värdena och omvänt. Den ”starka kulturen” kännetecknas å sin sida av att värden har förmågan att kanaliseras till mål, och att målen i en motsvarande rörelse identifieras som förverkligandet och försvaret av vissa värden. Det är en syntes som historiskt sett har möjliggjort samhällelig uppslutning och handling (där krig är det givna exemplet). Upplösningen av syntesen mellan värden och mål ger istället upphov, menar Nietzsche, till ett ”krigande” mellan olika värden och till ”sönderfall” av den samhälleliga gemenskapen. Den förvirring och riktninglöshet som därmed uppstår alstrar i sin tur behovet av anestesi, förströelse, av allt som förmår tränga bort en förvirring som tycks omöjlig att reda ut. Detta är den passiva nihilismens

¹³⁹ Deleuze förklarar i sin bok om Nietzsche den passiva nihilismen utifrån en tredelad struktur. Den 1) *negativa nihilismen* betecknar den västerländska metafysiken såsom viljan till makt i formen av en vilja till intet, en negativ vilja. Idén om en översinnlig värld (Gud, essensen, det sanna etc.) ger upphov till en oundviklig effekt, nämligen nedvärderande av livet, en negation av denna världen i kraft av en annan, ideal värld; den 2) *reaktiva nihilismen* svarar mot den mer gängse betydelsen av nihilismbegreppet, nämligen *reaktionen mot* det översinnliga under moderniteten. Det som blir kvar när de högsta värdena väl plockats ner från sin himmel är dock fortfarande det nedvärderade livet. Den reaktiva nihilismen innebär upphöjandet av ett förvisso självständigt, men samtidigt genomgripande negativt liv, ett liv som blir kvar i dikotomin essens-sken, men där den översinnliga polen, essensen, har opererats bort. Livet som evigt sken. Ressentimentets seger, den reaktiva nihilismens fullbordan, utgör för Deleuze den; 3) *passiva nihilismen*. Den innebär ett liv i de gamla, raserade värdenas tecken, i det dåliga samvetet över gudsmordet som placerat människan i Guds ställe. Den förkunnar att det är bättre att tyna bort, att passivt utlockna, att intet vilja, framför att drivas av en vilja som överstiger det egna livet. Gilles Deleuze, a.a., s. 225–231.

herravälde. Bedövningsmedlens förklädnader må sedan vara religiösa, moraliska, politiska eller estetiska, men det som de har gemensamt är att de i en grundläggande mening upprätthåller nihilismen som *status quo*.

Man kan här fråga sig om Nietzsche beskriver ett krig mot västerlandets ”sjuka” nihilism eller mot former för mänsklig gemenskap som sådana? Har vi att göra med en immun eller *autoimmun* reaktion, det vill säga: menar Nietzsche att traditionens sjukdom är kopplad till något sjukt som kan utplånas, eller är sjukdomen i själva verket synonym med attacken på den egna organismens vävnader? Hur skiljer vi det sjuka från vad Nietzsche ovan kallar ”existensens betingelser”, hur skiljer vi tillflykten till olika former av bedövning från den aktiva kampen för att se klart och slutligen ta oss igenom nihilismen, om våra grundläggande områden för samhälllig påverkan och förändring är komprometterade? Det är nämligen lika frapperande som djupt oroande att Nietzsche identifierar bedövningsmedlens förklädnader med, inte bara den västerländska civilisationens hörninstitutioner, utan antropologiskt grundläggande kategorier för mänskliga samhällen över huvud taget: religion, etik, politik och konst.

Dessa frågor, som återkommer i olika former och som jag på olika sätt konfronterar genom hela avhandlingen, för oss rakt in i ett av Nietzsches mest berömda och omdebatterade begrepp: *viljan till makt*. Tillsammans med den ökända ”övermänniskan” rör det sig om det av Nietzsches begrepp som historiskt oftast kommit att associeras med ett darwinistiskt vurmande för den starkes rätt, och med en extremkonservativ, totalitär politisk position mer generellt.¹⁴⁰ Inte nog

¹⁴⁰ Den förvidna nationalsocialistiska approprieringen av Nietzsche är ett ämne helt i egen rätt, som snarare är av sociologiskt och (idé)historiskt värde än av intresse inom (den filosofiska, teologiska och i vidare mening estetiska) traditionen av textnära analyser av Nietzsches verk. Men denna sida av Nietzsche, som förvisso inte bör förnekas, har som Henning Ottmann konstaterar i sin omfattande *Philosophie und Politik bei Nietzsche* (De Gruyter, Berlin/New York 1987, s. v) kontinuerligt varit i fokus för den socialistiska receptionen, som ”sedan Mehrings och Lukács dagar bekämpat Nietzsche”: ett ”marxistisk-leninistiskt” fördömande, som, enligt Ottmann, trots Adornos och Horkheimers positiva värdering av Nietzsche i *Upplysningens dialektik* ser ut att fortbestå under överskådlig framtid. De periodiskt återkommande uppgörelserna med Nietzsche som profotofascistisk maktfilosof vilar ofta på bokstavsläsningar av enskilda delar, och därmed även på ett förnekande av texternas polyvalens, spretiga stilregister och lokala syften. Dessa läsningar vilar således även på ett explicit eller implicit avfärdande av den franska ”postmoderna” nietzschereceptionen, exemplifierad av tänkare som Derrida och Foucault. Se t.ex. Fredrick Appel, *Nietzsche contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca 1998, s. 9–11. För ett försök att beakta dessa anti-nietzscheanska läsningar utan att göra avkall på radikaliteten i Nietzsches filosofi, se Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche*, Verso, London 2011, särskilt s. 27–53.

med det: få av Nietzsches begrepp är föremål för så pass divergerande tolkningar. För Heidegger är Nietzsche ”västerlandets *siste metafysiker*”,¹⁴¹ och i begreppet *viljan till makt* fulländas följaktligen ”själva det metafysiska tänkandet”.¹⁴²

2.2.4 Viljan till makt

Heideggers starka läsning av *viljan till makt* som det sista i raden av västerlandets stora metafysiska begrepp har inte saknat inflytande över den dekonstruktiva och fenomenologiska traditionen i stort, och följaktligen också över den fenomenologiskt och dekonstruktivt orienterade teologin. Man gör dock gott i påminna sig om att det rör sig om en tämligen självständig läsning, och med Rainer Schürmann snarare tala om ”det *heideggerska* begreppet viljan till makt”,¹⁴³ än att förespegla en sömlös övergång från Nietzsches till Heideggers perspektiv. En diametralt motsatt och inte mindre suggestiv läsning av viljan till makt återfinns hos Gilles Deleuze. Den viktigaste skillnaden gentemot Heideggers perspektiv ligger i att han förstår begreppets karaktär av *princip* i en radikalt annorlunda mening. Där Heidegger menar att Nietzsche gör sig skyldig till just den tankemanöver han samtidigt försöker bekämpa, nämligen att göra viljan till makt till *den* ”filosofiska grundinsikt” som enligt samma bekanta vertikala logik ”förklarar” det varande, och som kommer att bestämma varandets vara som värde,¹⁴⁴ menar Deleuze att det rör sig om en ”väsentligen *plastisk princip*” som alltid är ”stadd i omvandling”: ”Viljan till makt är faktiskt aldrig möjlig att skilja från den ena eller andra bestämda kraften, från dess kvantitet, kvalitet eller riktning; den är aldrig överlägsen de bestämningar den gör i en kraftrelation, utan alltid plastisk och stadd i omvandling”.¹⁴⁵

Jag har inte för avsikt att ta ställning till exakt hur viljan till makt bör förstås, även om begränsningarna i Heideggers läsning – dess originella ansats till trots – tycks uppenbara. Väsentligt är här framför allt att konstatera att i viljan till makt sammanstrålar de övriga begrepp jag redogjort för ovan. Nietzsches stora projekt skulle, något förenklat, kunna sammanfattas som en *Vernatürllichung der Moral*, ett ”naturliggörande av moralen”, det vill säga att i de hittillsvarande moraliska

¹⁴¹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, bd. 1, Klett-Cotta, Stuttgart 1961, s. 431.

¹⁴² Ibid. ”Im Gedanken des Willens zur Macht vollendet sich zuvor das metaphysische Denken selbst.”

¹⁴³ Reiner Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, diaphanes, Bienne-Paris 2013 [1982], s. 276.

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *Nietzsche*, bd. 1, s. 45, s. 83 och s. 301. Se även Otto Pöggeler, a.a. s. 111–112.

¹⁴⁵ Gilles Deleuze, op. cit., s. 97–98.

värdenas ställe sätta ”naturalistiska värden”.¹⁴⁶ Den idealistiska kunskapsbildningen och dess värdesättande som tog sin början i Grekland, och som fulländades i den kristna moralen, håller på att kollapsa, ta kål på sig själv i kraft av sin egen sanningslidelse. Idealismen slår över i nihilism. Våra hittillsvarande värden har vänt sig mot naturen, de har varit negativa och reaktiva, och i rörelsen mot nihilismens fullbordad avtäckts naturens egna ”sanningar”. Och naturen är för Nietzsche just viljan till makt:

Det är våra behov *som utlägger världen*; våra drifter och deras för och emot. Varje drift är ett slags härskarlystnad, varje drift har sitt perspektiv, vilket den skulle vilja påtvinga alla övriga drifter som norm.¹⁴⁷

Men det rör sig alltså inte om att byta ut ett felaktigt system mot ett riktigt, utan om att alla de handlingar som utförts och hela den begreppsbyggnad som utformats i den gamla moralens namn, *alltid redan skett* utifrån samma naturliga drift efter herravälde, men bara gömt sig bakom olika idealistiska förklådningar. Nietzsche vill således inte ersätta den kristna moralen med viljan till makt; det nihilismen avslöjar är istället att den kristna moralen *bara är* och *alltid bara har varit* vilja till makt, men i ett reaktivt och livsfientligt register:

Ingen har haft modet att definiera det typiska med lusten, all typ av lust (”lycka”) som en känsla av makt, då lusten efter makt gällde som omoralisk / Ingen har haft modet att begripa dygden som *en följd av omoral* (en maktvilja) i artens (eller rasens eller Polis) tjänst (då maktviljan gällde som omoral, då man därmed skulle ha erkänt [...] att dygd endast är en form av omoral) / Det förekommer inte någon sanning i hela moralens utveckling: alla begreppselement som man arbetar med är fiktioner, alla *psychologica* som man håller sig till är förfalskningar, alla former av logik som man drar med sig in i detta lögnens rike är sofistiker.¹⁴⁸

¹⁴⁶ KSA, bd. 12, s. 342. Se även den ovan nämnda antologin *Nietzsche and The Becoming of Life*.

¹⁴⁷ ”Unsre Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsre Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.” KSA, bd. 12, s. 315.

¹⁴⁸ ”Niemand hat den Muth gehabt, das Typische der Lust, jeder Art Lust (’Glück’) zu definiren als Gefühl der Macht: denn die Lust an der Macht galt als unmoralisch / Niemand hat den Muth gehabt, die Tugend als eine Folge der Unmoralität (eines Machtwillens) im Dienste der Gattung (oder der Rasse oder der Polis) zu begreifen (denn der Machtwille galt als Unmoralität, denn damit wäre erkannt worden [...] daß Tugend nur <eine> Form der Unmoralität ist) / Es kommt in der ganzen Entwicklung der Moral keine Wahrheit vor: alle Begriffs-Elemente, mit denen gearbeitet

Den aktiva nihilismen avslöjar idealismens alla förklädnader och bedövningsmedel och omöjliggör därmed *tron* på dem som bärare av en upphöjd sanning om världens beskaffenhet. Den visar upp hur *de högsta värdena devalverar sig själva* om vi bara tänker dem till deras sista konsekvens, och den föder därmed behovet av nya, i förhållande till de tidigare, konträra värden:

Må man inte missta sig om innebörden i titeln med vilken detta framtidsevangelium vill bli benämnt. ”*Viljan till makt*. Försök till en omvärdering av alla värden” – med denna formel kommer en *motrörelse* till uttryck, med avsikt på princip och uppgift: en rörelse som i något slags framtid kommer att avlösa den fullkomliga nihilismen; men som *förutsätter* den, logiskt och psykologiskt, som tyvärr bara kan följa *på den* och *ur den*. För varför är nu nihilismens ankomst egentligen *nödvändig*? Då det är våra hittillsvarande värden själva som dras till sin spets i den; då nihilismen är logiken hos våra värden och ideal tänkt till sitt slut, – då vi först måste uppleva nihilismen för att gå till botten med vad egentligen *värdet* hos dessa ’värden’ var... Vi har, någon gång, behov av *nya värden*...¹⁴⁹

Beträffande vad detta rent konkret innebär, hur omvärderingen ska förstås, finns det som ovan påpekats många sofistikerade och högst olikartade tolkningar. Vi kan dock på en gång konstatera att denna fullständiga omvärdering är något som fortfarande ligger i framtiden, liksom det gjorde för Nietzsche, och som därmed snarast hör till filosofins visionära sida. Ännu befinner vi oss av allt att döma i nihilismens ofullständiga fas. I Deleuzes tolkning är motrörelsen liktydig med förvandlingen av det element ur vilket värdena härleds, från negativt, reaktivt, till aktivt, affirmativt; från dömande värderande till skapande värderande.¹⁵⁰ Om dömande med nödvändighet sker utifrån en vertikal struktur, uppifrån och ner,

wird, sind Fiktionen, alle Psychologica, an die man sich hält, sind Fälschungen; alle Formen der Logik, welche man in dies Reich der Lüge einschleppt, sind Sophismen.” Ibid., bd. 13, s. 291–292.

149 ”Denn man vergeife sich nicht über den Sinn des Titels, mit dem dies Zukunfts-Evangelium benannt sein will. ’*Der Wille zur Macht*. Versuch einer Umwerthung aller Werthe” – mit dieser Formel ist eine *Gegenbewegung* zum Ausdruck gebracht, in Absicht auf Princip und Aufgabe: eine Bewegung, welche in irgend einer Zukunft jenen vollkommenen Nihilismus ablösen wird; welche ihn aber *vorausetzet*, logisch und psychologisch, welche schlechterdings *nur auf ihn* und *aussihm* kommen kann. Denn warum ist die Heraufkunft des Nihilismus nunmehr *nonthwendig*? Weil unsere bisherigen Werthe selbst es sind, die in ihm ihre letzte Folgerung ziehn; weil der Nihilism die zu Ende gedachte Logik unserer großen Werthe und Ideale ist, – weil wir den Nihilismus erst erleben müssen, um dahinter zu kommen, was eigentlich der *Werth* dieser Werthe war... Wir haben, irgendwann, *neue Werthe* nöthig...” Ibid., s. 190.

150 Gilles Deleuze, a.a., s. 257 och framåt.

skulle skapande värderande kunna förstås som ett uttryck för en övervägande horisontell ordning. Enligt Heidegger innebär Nietzsches projekt kort och gott en upp och ned-vändning av metafysiken; en filosofisk gest som alltså väsentligen blir kvar inom metafysikens vertikala logik.¹⁵¹ Det är i detta skede inte nödvändigt att ta ställning till den ena eller andra tolkningen av hur omvärderingen av alla värden såsom vilja till makt ska förstås, då mitt fokus i första hand är Nietzsches analys av vår samtid och närhistoria i och genom nihilismbegreppet. Trots det vill jag ändå understryka att min egen tolkning ligger närmare Deleuzes ansats – om än inte hans resultat – än Heideggers, då den förre åtminstone identifierar en alltjämt levande och konstruktiv potential i Nietzsches eget tänkande om nihilismen, och inte enbart övertar hans begreppslighet för att utveckla en egen filosofisk hållning. Det bör dock påpekas att båda dessa inflytelserika Nietzscheläsningar i hög grad utgör försök att tänka vidare Nietzsche; att så att säga ta upp stafettpippen, och inte utgör rena utläggningar. I det avseendet vill även denna avhandling bidra till ett sådant ”vidaretänkande”.

2.2.5 Sammanfattning av nihilismbegreppet

Nu har vi också nog på fötterna för att strukturera och tydliggöra några olika skikt i nihilismbegreppet. Begreppets kanske mest förbryllande aspekt är till att börja med att nihilismen betecknar både sjukdomen och botemedlet: nihilismen kan enligt Nietzsche endast bekämpas med mer nihilism. Det tycks också som om vi måste hålla isär, i första hand tre nivåer av begreppet:

1. Dess diagnostiska, historiefilosofiska aspekt, som beskriver nihilismen som historiskt skeende. Här inryms Nietzsches berättelse om den västerländska metafysikens sjukdom som rörelsen från *devalveringen av alla värden* till en *omvärdering av alla värden*. Den utfrågar nihilismbegreppet om sjukdomens anamnes, och den drar utifrån detta slutsatser om dess troliga förlopp och möjliga botemedel.
2. Människans tänkande som aktiv medskapare av historia. På denna nivå utvecklar Nietzsche en metodologi, det vill säga här försöker han *skapa* det begreppsliga botemedlet mot nihilismen, som närmast måste förstås som ett slags vaccin. Genom att stegra den rörelse som utlöste sjukdomen förhindrar vi risken att fastna i en ständig upprepning av en omöjlig manöver: att återupprätta tron på idealismen.

¹⁵¹ Martin Heidegger, ”Nietzsches Wort ’Gott ist tot’”, i *Holzwege*, s. 217.

3. Det grodperspektiv som uttrycks genom nihilismen som ett mellantillstånd, som ofullständig, *Nihilismen som mellantillstånd* är utan någon som helst tvekan ett rent negativt begrepp för Nietzsche, snarast synonymt med den passiva nihilismens repetitiva limbo. Men det betecknar samtidigt den grundläggande osäkerhet som kännetecknar livet *in medias res*, och som alltså i ärlighetens namn riskerar att undergräva även tilltron till diagnostikens själva möjlighet, liksom till botemedlets effektivitet. Jag har funnit att den ofullständiga nihilismen eller nihilismen som mellantillstånd på många sätt tycks utgöra stormens osynliga öga i Nietzsches nihilismutläggning, och kommer därför att ägna just detta begrepp särskild uppmärksamhet längre fram.

Låt oss summera: om nihilismen inledningsvis i denna text framträdde som ett diffust, svårbestämt och närmast amorft begrepp, har det nu fått tydligare konturer. Begreppet sticker alltjämt iväg i olika riktningar och opererar i olika register, men vi har kunnat följa den interna logik som Nietzsche på ett fascinerande sätt utvinnet ur nihilismbegreppet, och som inte försöker täcka över våldsamma motstridigheter i den tid vi lever i.

Det jag i detta avsnitt, i enlighet med min föresats, har försökt göra är att ge en första inblick i hur Nietzsches begreppsapparat kring nihilismen fungerar; hur de olika begreppen griper in i och förutsätter varandra.

2.3 Från nihilismens hermeneutik till hermeneutisk nihilism

Låt mig nu efter denna exposé återvända till de skeptiska frågor jag inledningsvis uppehöll mig vid, angående hur olika begreppsligheter är medskapare av historien och den samtida världen, och hur vi i ljuset av det bör förhålla oss till nihilismbegreppets nära koppling till starkt konservativa politiska uppfattningar.¹⁵²

¹⁵² Det bör påpekas att det också finns en i politiskt hänseende närmast motsatt nihilismutläggning, representerad av Walter Benjamins så kallade teologisk-politiska fragment, vars avslutande sats i profetiska ordalag talar om ”uppgiften för en världspolitik, vars metod bör heta nihilism” [deren Methode Nihilismus zu heißen hat]. Se Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, red. R. Tiedemann & H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, II.1, s. 203 (hädanefter GS, band, sida). Fragmentets elliptiska karaktär gör det inte helt lätt att fastställa exakt vari en sådan nihilistisk politik skulle bestå. För en mycket tät och uppslagsrik läsning av ”fragmentet”, som identifierar Benjamins ”metodologiska nihilism” med en ”alltigenom profan politik”, se Werner Hamacher, ”Das Theologisch-politische Fragment”, i Burkhardt Lindner (red.) *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2006, s. 175–193.

Dikterar begreppet de frågor som ställs, så att analyser av nihilismen alltid rör sig inom en förståelsehorisont som endast kan generera en viss typ av svar? Kort sagt, finns risken att vi fastnar i en dyster och alltför begränsad förståelse av västvärldens belägenhet, som i själva verket var sprungen ur en viss patriarkal *fin-de-siècle-zeitgeist* som inte längre har något att säga om vår aktuella situation här och nu? Riskerar diskursen om nihilismen att anta karaktären av en självuppfyllande profetia?

Det är alltid lockande att göra rent hus med tidigare begreppsligheter just med tanke på att de är alltför insyltade i sin tids värden. Ett givet exempel vore fördomar – rasistiska, misogynna etc. – paketerade som vetenskap, som vi sedermera kunnat demaskera och vederlägga, och därmed lämna på historiens skräphög. En komplicerande omständighet är i Nietzsches fall den intrikata begreppsliga sammanflätning jag uppehållit mig vid ovan. Om nihilismen inte kan förstås oberoende av ett flertal andra begrepp, däribland starkt omstridda sådana som ”värde” och ”viljan till makt”, innebär då ett ifrågasättande av en eller flera av dessa byggstenar att hela nihilismutläggningen riskerar att framstå som obsolet?

Nu måste vi givetvis komma ihåg att just nihilismbegreppet inte är Nietzsches eget begrepp, att det dök upp före honom och lever sitt eget liv efter honom, och att det inte står och faller med Nietzsches analyser. Men än viktigare är det inflytande Nietzsches begreppsighet har haft och fortfarande har, vilket i mitt sammanhang gör frågan om en hypotetisk vederläggning sekundär, för att inte säga irrelevant.¹⁵³ Vi kan i dag inte närma oss frågan om religionens komplexa status i Europas intellektuella sfär utan att beakta hur Nietzsche och nihilismbegreppet förändrat spelplanen. Om vi vill förstå vår egen samtid och den moderna utvecklingen i ljuset av dess religiösa arv, kommer vi helt enkelt inte undan nihilismbegreppet. Mitt svar på den fråga jag kastade ut tidigare, om det gäller att hitta rätt perspektiv på nihilismen eller att ta sig ut ur begreppets trollkrets, lyder med andra ord: *det enda sättet att ta oss ut ur den eventuella trollkretsen är att fortsätta att söka förstå begreppet bättre.*

Ett belysande exempel är det faktum att den hermeneutiska misstanke jag gav uttryck för ovan – alltså huruvida en viss begreppsighet riskerar att fungera

153 Franz Rosenzweig skriver i en dagboksanteckning den 20 juli 1922: ”Wer heut noch sich mit Widerlegung beschäftigt (z.B. Rickert mit Nietzsche, denn was ist die Wertphilosophie anders als ein Kampf gegen die 'Umwertung'), der beweist eben dadurch, daß er kein Philosoph ist.” Se Franz Rosenzweig, *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher*, bd. 1, 1900–1918, red. R. Rosenzweig et al., Nijhoff, Haag 1979, s. 804.

självuppfyllande och göra oss blinda för de ”tecken” som skulle leda till andra och kanske motsatta slutsatser om ”västerlandets tillstånd”, men som faller utanför en viss diskursivitetens räckvidd – i hög grad går tillbaka på perspektiv som utvecklats av just Nietzsche.¹⁵⁴ Detta är nämligen, om vi följer Nietzsche, fallet med *alla* starka traditioner och deras begreppsliga idiom. Det gäller i stor utsträckning även för vår tids paradig, exempelvis det vetenskapliga, liberala eller ekonomiska, och Nietzsche kan än i dag hjälpa oss i försöken att få distans till och perspektiv på de ”ideologier” och strukturer som dominerar vår egen tid. Mest underhållande har Nietzsche själv uttryckt sin förnufts kritik och dess självuppfyllande karaktär i den ovan citerade texten ”Om sanning och lögn i utommoralisk mening”:

Om någon gömmer en sak bakom en buske, söker och även finner den på samma ställe, så är detta sökande och finnande inte så mycket att skryta med: men så förhåller det sig med sökandet och finnandet av ”sanningen” på förnufts område. Om jag gör en definition av däggjuret och sedan, efter att ha granskat en kamel, förklarar: ”se, ett däggdjur”, så bringas visserligen en sanning i dagen, men den är av begränsat värde, jag menar: den är alltigenom antropomorf och innehåller inte en enda punkt som vore ”sann i sig”, verklig och allmängiltig oavsett människan.¹⁵⁵

Denna kunskapsteoretiska kritik, som formuleras redan tidigt i Nietzsches verk, kommer sedan som vi har sett att utgöra hjärtpunkten i hans reflexioner över nihilismen. Det vore med andra ord ett felslut att tro att hans eget nihilismbegrepp skulle undgå denna perspektivistiska blick: om det inte är möjligt att vederlägga Nietzsche beror det på att han ständigt vederlägger sig själv, och att det alltså inte finns en helt enhetlig och konsekvent Nietzsche *att* vederlägga. En central punkt i min förståelse av Nietzsches nihilism är nämligen att just denna decentrerande

¹⁵⁴ Nietzsches inflytande över efterkrigstidens och sedermera den så kallade postmodernitetens humanvetenskaper är enormt, om än ofta förmedlat via franska filosofer som Deleuze, Foucault, Lyotard och Derrida, vilket innebär att det inte alltid uttalas explicit eller ens är medvetet.

¹⁵⁵ Friedrich Nietzsche, *Ovidsenliga betraktelser I–IV*, s. 509. ”Wenn Jemand ein Ding hinter einem Busche versteckt, es eben dort wieder sucht und auch findet, so ist an diesem Suchen und Finden nicht viel zu rühmen: so aber steht es mit dem Suchen und Finden der ‚Wahrheit‘ innerhalb des Vernunft-Bezirktes. Wenn ich die Definition des Säugethiers mache und dann erkläre, nach Besichtigung eines Kameels: Siehe, ein Säugethier, so wird damit eine Wahrheit zwar an das Licht gebracht, aber sie ist von begränktem Werthe, ich meine, sie ist durch und durch anthropomorphisch und enthält keinen einzigen Punct, der ‚wahr an sich‘, wirklich und allgemeingültig, abgesehen von dem Menschen, wäre.” KSA, bd. 1, s. 883.

rörelse som tillåter oss att få syn på vårt förnufts-system och oss själva i dess/vår ständigt *skapande* karaktär, sammanfaller med den aktiva nihilismen.

Närmare femton år efter texten om lögn och sanning, i anslutning till hans mest intensiva arbete med nihilismbegreppet, heter det i en anteckning:

Mot positivismen, som blir stående vid fenomenet ”det finns endast fakta”, skulle jag säga: nej, just fakta finns det inte, endast interpretationer. Vi kan inte fastställa något faktum ”i sig”: kanske är det vanvettigt att vilja något sådant. ”Allt är subjektivt” säger ni: men redan det är *utläggning*, ”subjektet” är inget givet utan något som har diktats dit, smugglats in där bakom. – Är det i sista hand nödvändigt att sätta interpreten bakom interpretationen? Redan det är diktning, hypotes. [...] Såvitt ordet ”kunskap” [Erkenntniß] över huvud taget har någon mening, är världen vetbar [erkennbar]: men den går att *uttyda* annorlunda, den har ingen mening bakom sig, utan otaliga meningar ”perspektivism”.¹⁵⁶

I denna förtätade passage formulerar Nietzsche sin kritiska uppgörelse med den västerländska metafysiken *in nuce*. I första ledet synar Nietzsche positivismens grundläggande antagande, nämligen föreställningen om ett bindande korrespondensförhållande mellan vetande och värld. Direkt därefter riktar han sin kritik mot positivismens spegelbild, den föreställning som i brist på objektivt giltig fakta hävdar subjektet som yttersta grund. Redan subjektet är nämligen *sekundärt*, en hypotes tillfogad i efterhand med utgångspunkt i interpretationernas förhandenvaro. Världen är förvisso vetbar utifrån vårt begrepp om kunskap, men som vi så tydligt blev varse i förra citatet är den vetenskapligt definierade kunskapen bara ett av många begreppsliga dispositiv, som i likhet med andra (och med olika stort eller litet genomslag) kan fungera som världsutläggning. *Varje* begreppsligt dispositiv fungerar i själva verket i någon mening som en självuppfyllande profetia. Vetenskapen är ett mycket starkt och produktivt system, som genom sin flexibilitet och bredd, sin metodologiska misstänksamhet och

¹⁵⁶ ”Gegen den Positivismus, welcher bei dem Phänomen stehen bleibt ’es giebt nur Thatsachen’, würde ich sagen: nein, gerade Thatsachen giebt es nicht, nur Interpretationen. Wir können kein Factum ’an sich’ feststellen: vielleicht ist es ein Unsinn, so etwas zu wollen. ’Es ist alles subjektiv’ sagt ihr: aber schon das ist A u s l e g u n g , das ’Subjekt’ ist nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes. – Ist es zuletzt nöthig, den Interpreten noch hinter die Interpretation zu setzen? Schon das ist Dichtung, Hypothese. [...] Soweit überhaupt das Wort ’Erkenntniß’ Sinn hat, ist die Welt erkennbar: aber sie ist anders d e u t b a r , sie hat keinen Sinn hinter sich, sondern unzählige Sinne ’Perspektivismus.’ Ibid., bd. 12, s. 315.

förmåga att ständigt förnya sig och överge tidigare sanningar för nya upptäckter, och för sin (förmenta) genomskinlighet, har erövat världen. Men den ger oss trots allt bara en begränsad del av den verklighet vi lever. Dess styrka riskerar att vändas till en svaghet när den blir grunden i en världsåskådning, och dess anspråk därmed överstiger sina mått genom att den koras till konung över andra världsutläggningar – konst, vardagligt ”sunt förnuft”, religion – som allomförklarande modell. Då förlorar den plötsligt något av sin flexibilitet och blir oförmögen att se sina egna blinda punkter. Vetenskapen styrs dessutom, om vi följer Nietzsches analys, fortfarande av samma gamla kristna värden, enligt samma gamla vertikala struktur. Om vi en gång lyckas få syn på och göra upp med *värdet* hos våra värden, det vill säga om vi förmår ställa frågan vilken makt kärleken till (den vetenskapliga) sanningen tjänar, och *hur* den tjänar oss, öppnar sig enligt Nietzsche möjligheten av en skapande relation till världen som långt överskrider de ramar som vårt kunskapsorienterade samhälle har uppställt för sig. Det handlar dock inte om en relativism, där den ena sanningen skulle vara helt utbytbar mot den andra, och där ingen värdering mellan olika begreppsliga dispositiv skulle vara möjlig, utan just om *perspektivism*, det vill säga om ett försök att möjliggöra flera parallella parametrar för värdering, utifrån en vidgad begreppslighet för *olika* ändamål som inte alla subsumeras under ett centralperspektiv och en fast uppsättning av samhälleliga värden.

Begreppet viljan till makt blir i detta perspektiv ett försök att konkretisera och förverkliga frågan: kan vi få syn på den makt som leder oss att tro på värdet i vårt eget samhälles grundläggande värden, och därmed även finna vägarna till andra krafter som kan avslöja dessa världens potentiella destruktivitet? Nietzsches analys säger något som vi egentligen vet, men det rör sig likväl om insikter som vi ännu inte förmår *leva*: en värld där det etablerade vetandet helt och hållet upplöses i *vetanden i tillblivelse*.

2.3.1 Den aktiva nihilismen som nihilistisk metod

Försöket att förverkliga detta perspektivskifte, att göra det just möjligt att *leva*, sammanfaller i min läsning med den *aktiva* nihilismen.¹⁵⁷ Den aktiva nihilismen blir därmed till *nihilistisk metodologi*, till utvecklandet av kognitiva verktyg för att hålla blicken fäst vid och *leva* i insikten om den ständiga *produktionen* av värld,

¹⁵⁷ Detta i strid med andra linjer i forskningen, som över huvud taget saknar en samsyn beträffande detta begrepp.

och inte falla tillbaka i den passiva (och passivt nihilistiska) tilltron till den ena eller andra produkten: vetenskaplig, politisk, estetisk, moralisk, religiös.

Men hur förhåller det sig då med relationen mellan den aktiva nihilismen och nihilismen som mellantillstånd? Det mellantillstånd som, i enlighet med analysen ovan, sammanfaller med en fundamental ovisshet som ständigt riskerar att ge upphov till just passiv nihilism; till ett fastklamrande vid ”stabla värden” som i själva verket – vilket vi någonstans också vet – inte är stabila, eller en tillflykt till sådant som bedövar och låter oss undvika en konfrontation med de kraftfält av maktrelationer som vi lever i. Trots att den ofullständiga nihilismen utgör ett ständigt hot mot den aktiva nihilismens försök att fullborda den rörelse som satts igång i och genom nihilismen, är det likväl den ofullständiga nihilismens grundläggande osäkerhet som utgör, inte bara den aktiva nihilismens möjlighetsbetingelse, utan i ett visst perspektiv också det tillstånd som den måste försvara. Nietzsche skriver, i en suggestiv anteckning, om den ofullständiga nihilismen:

– den *ofullständiga* nihilismen, dess former: vi lever mitt i dem / – *försöken att undkomma n[ihilismen]*, utan att omvärdera dessa värden: frambringar motsatsen, försvårar problemet.¹⁵⁸

Den ofullständiga nihilismen tycks här identifieras med det som förvärrar nihilismen som problem, med försöken att undkomma nihilismen utan att göra upp med värdet hos våra värden. Men jag vill hellre läsa dessa rader som två delvis åtskilda utsagor, där det första ledet är ett konstaterande: ja, vi lever i den ofullständiga nihilismen och dess former. Det andra ledet svarar mot den passiva nihilismen, som, antingen genom att fortsätta att försvara de gamla värdena, genom att se till att de återuppstår i nya ”moderna” former eller genom att helt enkelt försöka komma undan, ge upp, upprätthåller nihilismen i dess ofullständiga tillstånd och förvärrar problemet. Den ofullständiga nihilismen har sin grund i den värdeupplösning som påbörjats redan längre tillbaka i den västerländska historien, men som briserat i och med kristendomens kris och den kristna världsbildens legitimitetsförlust i modern tid. Det ofullständiga ligger just i att det rör sig om ett uppbrott från något, men utan ett bestämt mål, och utan att den nya horisonten

158 ”– der unvollständige Nihilismus, seine Formen: wir leben mitten drin / – die Versuche, dem Nihilismus zu entgehen, ohne jene Werthe umzuwerthen: bringen das Gegentheil hervor, verschärfen das Problem.” KSA, bd. 12, s. 476.

ännu ens kommit i sikte; utan att det egentligen står helt klart exakt vad nihilismen är ett uppbrott *från*. Den ofullständiga nihilismen är därmed även själva möjlighetsbetingelsen för den aktiva nihilismen, som söker fullborda denna rörelse. Men för att den aktiva nihilismen inte ska urarta till ytterligare en ”stark tes”; till början på ett nytt centralsystem som ska inrättas i det gamla systemets ställe (vilket exempelvis den moderna formen av vetenskapstro är ett uttryck för enligt Nietzsche¹⁵⁹) och utifrån samma vertikala struktur, måste den samtidigt vara trogen sin egen möjlighetsbetingelse, det vill säga den osäkerhet och öppenhet som möjliggör en radikal perspektivism.

Därmed sammanfaller den aktiva nihilismen med en viss förståelse av vad det är den ofullständiga nihilismen har öppnat, och insikten att det enda sättet att ta sig ut ur ett repetitivt limbo som håller oss kvar i den ofullständiga nihilismen för evigt, paradoxalt nog är att bejaka just det ofullständiga elementet, snarare än att försöka övervinna det enligt en modell vi är vana vid: att besvara osäkerhet med (falsk eller förenklande) säkerhet.

Här berör vi nu en annan viktig hörnsten i detta resonemang, nämligen synen på ”system” och på vad ett system är. Tre signifikativa citat kan tjäna till att illustrera Nietzsches hållning (även om man kan argumentera för att det också på detta område finns motstridiga tendenser i hans tänkande):

Viljan till system: hos en filosof moraliskt uttryckt ett finare fördärv, en karaktärssjukdom, omoraliskt uttryckt hans vilja att göra sig dummare än han är – Dummare, det vill säga: starkare, enklare, mer befallande, obildad, kommenderande och tyrannisk...¹⁶⁰

159 Det finns många citat att välja på om man vill illustrera Nietzsches vetenskapsskepsis, men denna efterlämnade anteckning är särskilt tydlig när det gäller Nietzsches klarsynthet om den ensidighet som vetenskapen som system riskerar att ge upphov till: ”Die w i s s e n s c h a f t l i c h e Welt-Betrachtung: Kritik des psychologischen Bedürfnisses n a c h Wissenschaft. Das Begreiflich-machen-wollen; das Praktisch-, Nützlich-, Ausbeutbar-machen-wollen –: in wiefern anti-aesthetisch. Der Werth allein, was gezählt und berechnet werden kann. In wiefern eine durchschnittliche Art Mensch dabei zum Übergewicht kommen will. Furchtbar, wenn gar G e s c h i c h t e in dieser Weise in Besitz genommen wird – das Reich des Überlegenen, des Richtenden. Welche Triebe er sublimirt!” Ibid., s. 256–257.

160 ”Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krankheit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stellen als man ist – Dümmer, das heißt: stärker, einfacher, gebietender, ungebildeter, commandirender, tyrannischer...” Ibid., s. 450.

Jag är inte nog uppblåst för ett *system* – och inte ens för *mitt* system...¹⁶¹

Jag misstror alla systematiker och håller mig undan dem. Viljan till system är, åtminstone för en tänkare, något som komprometterar, en form av omoral... Kanske anar man vid en blick under och bakom denna bok, vilken systematiker den själv med möda har undvikit – mig själv...¹⁶²

Systemet är, med andra ord, en form för att skapa säkerhet. Systemet är eller skapar – beroende på om man ser systemet som något som är givet eller något av människan skapat – en enhet och helhet, som fångar upp lösa trådar och skapar ett slags cirkelrörelse, där det ena leder över i det andra, och där slutet förenas med början enligt en centrifugal princip. Kan systemet förenas med en radikal öppenhet och perspektivism? För Nietzsche är svaret nej, och viljan till system är ett specifikt ”omoraliskt” och ointelligent uttryck för viljan till makt: den tyranniska viljan att härska genom dumhet och förenklingar. Samtidigt antyder Nietzsche här att *viljan till system* likväl är en stark och svårutplånlig drift, som så att säga emanerar ur oss själva. Vi vill systemet, vi är alla systematiker, kanske är vi till och med själva systemet i mikroform? I vilket fall kan vi endast med stor möda bjuda denna drift motstånd. Är den aktiva nihilismen därmed också synonym med sökandet efter metoder och kognitiva motmedel mot denna vilja till system?

2.4 Nihilismen som gudomligt tänkande

Det som Nietzsche aktivt försöker sig på med sitt nihilismbegrepp är ett perspektiv som distanserar sig från epokenas föränderliga system av sanningar och värden, som inte tillåter sig att ge sig hän den uppenbart starka driften i vårt väsen att söka mening, sammanhang, struktur, förklaringar, syfte, och som därmed förbjuder sig att ”bli ett” med sin egen tids metaberrättelse, för att låna ett begrepp från narratologins värld. Ja som förbjuder sig varje form av tro och tillit till alla typer av totaliserande och självgenererande meningssystem. Det är i just denna mening

¹⁶¹ ”Ich bin nicht bornirt genug zu einem System – und nicht einmal zu meinem System...” Ibid., s. 538.

¹⁶² ”Ich mißtraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Wege. Der Wille zum System ist, für einen Denker wenigstens, etwas, das compromittirt, eine Form der Unmoralität... Vielleicht erräth man bei einem Blick unter und hinter dies Buch, welchem Systematiker es selbst mit Mühe ausgewichen ist – mir selber...” Ibid., bd. 13, s. 189.

av icke-sammanfallande som nihilismen kan beskrivas som ett gudomligt tänkande, vilket kommer att bli tydligt i det följande.

Om än Nietzsche skiljer sig från föregående nihilismuttolkare genom att lyfta fram en mer grundläggande historiefilosofisk insikt ur begreppet, finns det på ett annat plan en tydlig kontinuitet i förhållande till Jacobis analys, den som först satte nihilismbegreppet på den filosofiska kartan. Nietzsche identifierar också nihilismens skeende som en störning i relationen mellan två poler: intet och Gud, verklighet och sken. Det val som Jacobi uppställer har dock redan gjorts åt oss, och vår uppgift är nu att *se* utan skygglappar och axla det ansvar som följer av det *faktum* att människan har tagit Guds plats. Det val som Jacobi vill att vi ska göra är helt enkelt inte möjligt. Det enda ”val” som står oss till buds är mellan ett räddhåget, förljuget och nostalgiskt bejakande av skenet som ”sanning” och ”verklighet”, och ett klarsynt bejakande av våra meningssystem som just sken, som livsuppehållande lögner:

Vad är en *tro*? Hur uppstår den? Varje tro är ett *för-sant-hållande*. / Den mest extrema formen av nihilism vore: att *varje* tro, varje för-sant-hållande med nödvändighet är falskt: *eftersom det överhuvudtaget inte finns någon sann värld*. Alltså ett *perspektiviskt sken*, vars härkomst finns i oss [...]

– att det är **mättet av kraft**, hur mycket vi kan erkänna *skenbarheten*, lögnens nödvändighet, utan att gå under.

*I den meningen kunde nihilism, som förnekandet av en sann värld, ett vara, vara ett gudomligt tankesätt.*¹⁶³

Även om Nietzsche till att börja med ger uttryck för en klassisk (pejorativ) definition av tro, ofta med avseende på religiösa trosuppfattningar, det vill säga att hålla något för sant utan prövning, menar han något betydligt mer fundamentalt när han talar om försanthållanden. Vad som står på spel i det avsnitt ur vilket detta citat är

163 ”Was ist ein Glaube? Wie entsteht er? Jeder Glaube ist ein Für-wahr-halten. / Die extremste Form des Nihilismus wäre: daß jeder Glaube, jedes Für-wahr-halten nothwendig falsch ist: weil es eine **wahre Welt** gar nicht giebt. Also: ein perspektivischer Schein, dessen Herkunft in uns liegt. [...] / – daß es das **Maas der Kraft** ist, wie sehr wir uns die Scheinbarkeit, die Nothwendigkeit der Lüge eingestehn können, ohne zu Grunde zu gehn. / Insofern könnte Nihilism, als **Leugnung** einer wahrhaften Welt, eines Seins, eine göttliche Denkweise sein.” Ibid., bd. 12, s. 354.

hämtat, är nihilismen som mothypotes till Kants idé om tinget-i-sig; nihilismen som stängningen av en ”objektiv” värld.¹⁶⁴ Man kan säga att Nietzsche drar de yttersta konsekvenserna av den religionskritik som växer sig allt starkare i hans samtid, och som kritiserar religionen för att den bygger på *försanthållanden* som inte kan bevisas vetenskapligt. För om vi ger oss på tendensen i vårt väsen att känna tillit och tilltro till något transcendent, kommer i sista hand inte heller vetenskapen att framstå som annat än ett skuggspel för oss, då – som redan Kant visste¹⁶⁵ – idén om en ren objektivitet i lika hög grad som Gud är en metafysisk konstruktion.

Genom att erkänna sig som skapare av världen, möjliggörs en distanserande rörelse från *innehållet* i de skiftande presentationer av världen som olika tidsåldrar gör sig: vi behöver inte – och *kan* inte om vi är orädda och starka, skulle Nietzsche säga – längre tro på att just vår tids presentationssystem (vetenskapligt) skulle vara mer exakt i förhållande till tidigare system (religiösa, mytologiska), då själva idén om ett original och ett facit äntligen har fallit bort. Vi accepterar att *viljan till system* ständigt driver oss att konstruera nya modeller för att tänka världen som en ordnad helhet, men vi accepterar samtidigt att dessa system springer ur vår egen skaparvilja, och alltså inte sammanfaller med de sanningar som systemen producerar. Formuleringen ”nihilismen som gudomligt tankesätt” sätter just ord på belägenheten att vi har blivit till självmedvetna *sanningsproducenter* och inte längre kan se oss som mottagare av en av oss oberoende sanning. Det mänskliga tänkandet om världen gestaltas fel om vi förstår det som *representation*, som återskapande av ett original, av en rent objektiv yttervärld eller gudomlig matris. I Nietzsches perspektiv måste vi lära oss att förstå det i termer av fluktuerande, subjektiva och samtidigt ”gudomliga” – i meningen ena-stående – skapelseakter. Varde värld, och det blev värld.

Det gudomliga är dock i sitt nihilistiska skede identiskt med det tragiska såsom en förlorad oskuld, som tvingar oss att leva i den ensamma insikten om att verklig, jämställd gemenskap bara är en illusion som vi måste lära oss att leva utan.¹⁶⁶ Sanningen som begrepp skulle nämligen ur ett visst perspektiv kunna beskrivas som den teleologiska förhoppningen om en framtida gemenskap, om det slutgiltiga

164 Ibid., s. 351 och framåt.

165 Jag avser här Kants föreställning om tinget i sig. Se Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1998 [1781/1787]; sv. övers. *Kritik av det rena förnuftet*, övers. Jeanette Emt, Thales, Stockholm 2004.

166 ”Das tragische Zeitalter für Europa: bedingt durch den Kampf mit dem Nihilismus.” KSA, bd. 12, s. 306. Det tragiska är ett stort tema hos Nietzsche, som jag dock inte har möjlighet att fördjupa mig i här.

och fullständiga systemet, där alla språk och alla teoretiska discipliner leder till samma mål, till endräkt och samförstånd, till allas insikt om ett och detsamma, det vill säga "sanningen". Förverkligad sanning skulle vara sammanfallandet av abstraktion och fakticitet, av språk och liv, såsom absolut gemenskap. Utifrån nihilismens perspektiv "ser" Nietzsche hur dessa utopiska begrepp håller igång världsmaskinens fabrikation av verklighet, det vill säga som dåliga och falska system, och nihilismens uppgift blir att skifta fokus från det som produceras till maskinen själv, till dess produktiva kraft. Konstens och naturens karismatiska skaparkraft visar sig då vara livets enda verkliga dimension.¹⁶⁷

I detta suggestiva citat tänker Nietzsche konsekvenserna av paradigmskiftet från människan som skapad sanningsmottagare till skapare av sanningar (i plural), och det blir tydligt att det enligt Nietzsche finns något ytterst plågsamt i denna nya insikt. Men här möter vi även Nietzsches begreppsliga inkonsekvens i särskilt akut form:

Den konception av världen som man stöter på i bakgrunden av denna bok är särskilt dystert och oangenäm: av de hittills bekanta typerna av pessimism tycks ingen ha nått denna grad av elakartadhet. Här saknas motsatsen mellan en sann och en skenbar värld: det finns bara En värld, och den är falsk, ohygglig, motsägelsefull, förförlig, utan mening... En så beskaffad värld är den sanna världen... *Vi har behov av lögnen* för att segra över denna realitet, denna "sanning", det vill säga för att *leva*... Att lögnen är nödvändig för att leva hör i egen rätt till denna fruktansvärda och tveksamma karaktär hos tillvaron... Metafysiken, moralen, religionen, vetenskapen – de blir i denna bok bara betraktade som lögnens olika former: med deras hjälp *tror* vi på livet. "Livet *ska* inge förtroende": uppgiften, så ställd, är vidunderlig. För att lösa den måste människan redan av naturen vara en lögnare, hon måste mer än allt annat vara en *konstnär*. Och hon är det också: metafysik, moral, religion, vetenskap – allt bara missfoster ur hennes vilja till konst, till lögn, till flykt undan "sanningen", till *förnekande* av "sanningen". Denna förmåga själv, med hjälp av vilken hon *våldtar realiteten genom lögnen*, denna *konstnärsförmåga* par excellence hos människan – hon har det gemensamt med allt som är: hon själv är ju ett stycke verklighet, sanning, natur – hon själv är också ett stycke *lögnens geni*...¹⁶⁸

167 Litteraturen om Nietzsche och konsten är ytterst omfattande, men se t.ex. Giorgio Agambens ovan anförda, *L'uomo senza contenuto*.

168 "Die Conception der Welt, auf welche man in dem Hintergrunde dieses Buches stößt, ist absonderlich düster und unangenehm: unter den bisher bekannt gewordenen Typen des Pessimismus scheint keiner diesen Grad von Bösartigkeit erreicht zu haben. Hier fehlt der Gegensatz einer wahren und scheinbaren Welt: es giebt nur Eine Welt, und diese ist falsch, grausam, widersprüchlich, verführerisch, ohne Sinn... Eine so beschaffene Welt ist die wahre Welt... W i r h a b e n L ü g e n ö t h i g , um über diese Realität, diese 'Wahrheit' zum Sieg zu kommen das

Nietzsches resonemang är fyllt av paradoxer. Han använder sig av begreppen ”sann värld”, ”sanning” och ”realitet” på ett uppenbart motsägelsefullt vis, som om begreppen både hänvisade till en *tidigare* nu förbrukad betydelse, och en aktuell betydelse som Nietzsche utlägger för oss. De tidigare ”sanningarna” (metafysiska, moraliska, religiösa, vetenskapliga) var bara en flykt undan den Enda ”sanningen” som vår tid uppenbarar för oss. Denna sanning är synonym med det slutgiltiga sammanfallandet av absolut lögn och absolut sanning. Det är sanningen som självmedveten cynisk produktion, och samtidigt som lustfylld skapande sådan: människan som den konstnär som ständigt skapar nya världs-system. Här får vi syn på vad Nietzsche i ett tidigare citat beskrev som att det endast finns ”interpretationer”, ingen enhetlig ”sann värld” bakom de otaliga tolkningarna av den. Den radikala perspektivismen, pluraliteten av världar, är den *verkliga* sanna världen. Men vilken är då den ”realitet” som människan ”våldtar” med sina sanningslögnen, om nu såväl världens som hennes egen natur sammanfaller med denna ständiga produktion av nya världs-system? Nietzsche verkar här inte riktigt själv kunna överge den sanningsstruktur han samtidigt destruerar.

Likväl, den tro ur vilken vetenskapen växer fram, nämligen tron på de vetenskapliga metodernas förmåga att skapa ett alltmer komplext system av kunskaper som svarar mot ”sakernas tillstånd i världen”, hotas alltså av nihilismen. Även vetenskapen tar sin början i försanthållanden som själva ännu inte är vetenskapligt säkrade, nämligen den fasta tron på att världen har avläsbara mönster: trosuppfattningar som själva aldrig verkar kunna bli föremål för den vetenskapliga blicken. Men nihilismen innebär för Nietzsche i sin aktiva aspekt det radikala förbudet av varje form av tro och tillit till själva idén om en neutral gemensam värld, en objektiv, affektlös materialitet: förbudet av tron på systemet som form.

heißt, um zu leben ... Daß die Lüge nöthig ist, um zu leben, das gehört selbst noch mit zu diesem furchtbaren und fragwürdigen Charakter des Daseins... / Die Metaphysik, die Moral, die Religion, die Wissenschaft – sie werden in diesem Buche nur als verschiedene Formen der Lüge in Betracht gezogen: mit ihrer Hülfe wird ans Leben gegeben. 'Das Leben soll Vertrauen einflößen': die Aufgabe, so gestellt, ist ungeheuer. Um sie zu lösen, muß der Mensch von Natur schon ein Lügner sein, er muß mehr als alles Andere noch Künstler sein... Und er ist es auch: Metaphysik, Moral, Religion, Wissenschaft – Alles nur Ausgeburten seines Willens zur Kunst, zur Lüge, zur Flucht vor der 'Wahrheit', zur Verneinung der 'Wahrheit'. Dies Vermögen selbst, dank dem er die Realität durch die Lüge vergewaltigt, dieses Künstler-Vermögen par excellence des Menschen – er hat es noch mit Allem, was ist, gemein: er selbst ist ja ein Stück Wirklichkeit, Wahrheit, Natur – er selbst ist auch ein Stück Genie der Lüge...” KSA, bd. 13, s. 193.

Mer än ett förbud är det dock ett förebud, ett förebud om att en kapacitet, förknippad med en viss världsåskådning, håller på att dö hos oss. Vi håller, menar Nietzsche, obönhörligen på att förlora förmågan att tro på verklighetens och världens enhet och mening, bortom all uppenbar söndring och förvirring.¹⁶⁹ Vi håller på att förlora tron på vetandet som system, samtidigt som vårt tänkande fortfarande är fångat i *viljan till system*, såsom en kunskapsteoretisk form av *viljan till makt*. Systemet är i Nietzsches ögon den högsta formen av hybris och (själv)bedrägeri, ett våldsamt intvingande av det motstridiga i en förenklande men stark och tyrannisk form.

Begreppen ”värld”, ”verklighet”, ”mänsklighet”, uttrycker något ofrånkomligt kollektivt – världen är inte världen *för mig* utan en gemensam plats vi bebor tillsammans; människa är namnet på en från andra levande ting avgränsad artgemenskap, och så vidare. Det är inte minst denna ovedersägliga kollektivitet, som språket uttrycker och självt är ett uttryck för, som på förnuftets område traditionellt har härletts till ett ursprungligt, allomfattande, gudagivet system inom ramarna för den grekisk-judisk-kristna metafysiken, med hjälp av begrepp som ”skapelse”, ”naturlig ordning”, ”enhet”, ”mening”, ”syfte”, ”sanning”. Den kris som nihilismen sätter ord på, sätter successivt detta kopplingsschema ur spel, då dessa språkliga kollektiviteter alltmer framstår i ett nytt ljus. Begrepp som ”mänsklighet” och ”värld” bär allt mindre upp föreställningen om en progressiv utveckling mot en vis, harmonisk ordning, som naturligt springer fram ur vårt *ratio* eller som vi försöker efterlikna utifrån gudomlig förebild med hjälp av gudomligt givna värden, utan framstår istället kort och gott som summan av en rad entiteter vars band till varandra endast består i graden av behärskande av de ena över de andra, och där ”sanning”, ”mening”, ”ordning”, ”verklighet”, ”värld” etc. definieras av den för tillfället segerande sidan. Det vi uppfattar som objektivt i en given tid härleds av Nietzsche istället till kraften hos *värde-sättaren* [Werth-Ansetzer], ett begrepp jag tror vi bör förstå i vidast möjliga mening, innefattande såväl enskilda personer som traditioner.¹⁷⁰ För att ta ett exempel: Paulus var en av Nietzsche högt

169 Se här inte minst Nietzsches täta och suggestiva, i punktform sammanfattade resonemang om nihilismen som psykologiskt tillstånd, *Ibid.*, s. 46–48.

170 Begreppet förekommer i en intensiv genomgång, och ett rättfärdigande, av den hypotes som nihilismbegreppet är ett uttryck för. Jag har hänvisat till dessa sidor tidigare, då de berör Nietzsches uppgörelse med Kant. Citatet lyder: ”Daß es keine Wahrheit giebt; daß es keine absolute Beschaffenheit der Dinge, kein 'Ding an sich' giebt / – d i e s i s t s e l b s t e i n N i h i l i s m, u n d z w a r d e r e x t r e m s t e. Er legt den Werth der Dinge gerade dahinein, daß diesem Werthe k e i n e Realität entspricht und entsprach, sondern nur ein Symptom von Kraft auf Seiten der W e r t h - A n s e t z e r, eine Simplification zum Z w e c k d e s L e b e n s.” *Ibid.*, bd. 12, s. 351–352.

beundrad och hatad, och ytterst kraftfull värde-sättare, som hade ett enormt inflytande och förändrade många människors uppfattning om "sanningen" om världen under sin livstid och långt därutöver – enligt de historiska källor vi har att tillgå. Men den kristna tradition som växer fram efter Paulus fortsätter att under lång tid och med stor kraft fungera värdesättande, utan att de enskilda personer som för vidare det kristna budskapet behöver besitta en sådan kraft. Traditionen, vanan, har övertagit rollen av värde-sättare. De hypoteser om verklighetens beskaffenhet som förs fram med nog kraft, upphöjs till statusen av "sanning", och i vår tid har "vetenskap" blivit just ett sådant värdesättande begrepp, som samlingsnamnet för den typ av sanningar som vår tid *tror* på och som anses möjliga att säkerställa.

De "sanningar" som seglar in under vetenskapens flagg åtnjuter ett anseende som dessutom för de allra flesta människor i rent konkret mening gör dem till just försanthållanden, det vill säga sådant vi accepterar utan prövning, på basis av ett system av auktoritet, det vill säga makt. Detta då vi som enskilda individer inte besitter den kompetens som krävs för att kunna granska vart och ett av de påståenden som görs i vetenskapens namn. Vetenskapens herravälde som växer fram under 1800-talet är för Nietzsche just det: ett herravälde, nya försanthållanden som övertagit den kraft som kristendomens trosdogmer tidigare besattit. Som jag tidigare understrukit leder Nietzsches resonemang dock inte till en fullständig relativism, och bör snarare förstås som ett motmedel mot faktaresistens. Den aktiva nihilismen är ju nämligen försöket att utveckla en än mer självkritisk och mångdimensionerad hållning än den i gängse mening vetenskapliga, då även vetenskapen i sin egenskap av världsbild, liksom alla starka begreppslika dispositiv, ständigt bygger sin egen ekokammare. För att återknyta till det citat av Nietzsche jag analyserade ovan: världen är förvisso *vetbar* utifrån vårt begrepp om kunskap, men den går också att uttyda annorlunda. Vi behöver kunna använda alla våra sinnen och talanger: vårt känsloliv, vår magkänsla, vår fysiska förnimmelseförmåga, vår analytiska skärpa, vår skapande glädje, vår logiska begåvning, vår förmåga att lida och njuta, etc., och ge var och en av dem möjlighet att fungera som kritiker av de andra. Men hur?

Nietzsche kritiserar systemet för att det förenklar något komplext, och bygger slutna helheter som genererar tro, och som i sista hand lever på tro i den utsträckning att det stänger ute det som hotar att spräcka denna helhet. Det som på samma gång är orsaken till och resultatet av nihilismen som process, är att den metaberrättelse som vi lever i, det grundläggande tankesystem som definierar oss, inte längre sammanfaller med vår erfarenhet. Kopplingsschemat bryts när vi blir varse att vår

tro på systemet inte springer ur dess giltighet, utan ur själva vår vilja till system, som nu visar sig i sin egentliga skepnad som vilja till makt. Systemet slutar att uppfylla vad det lovar, det slutar helt enkelt att fungera som system, som den perfekta cirkel av tro, förväntan och uppfyllelse som fångar in det skingrade i sin enande princip. Försöket att skapa nya, fungerande system håller oss enligt Nietzsche kvar i nihilismens limbo: det som till slut kommer att ta oss ut ur nihilismen är brytningen av den magiska bindningen mellan tron på systemet och viljan till system.

2.5 Slutsatser

I detta kapitel om Nietzsche har jag försökt sammanfatta det jag ser som de viktigaste och mest intressanta aspekterna av hans reflexioner över nihilismbegreppet från slutet av 1880-talet. Nietzsches tänkande om nihilismen är utan tvekan ett av de allra mest inflytelserika uttrycken för föreställningen om moderniteten som synonym med en kris för kristendomen, och jag har i detta kapitel visat på vilket sätt och varför detta är fallet. Nihilismbegreppet är för Nietzsche något som dyker upp i en viss tid i historien och som benämner ett samtida skeende, men samtidigt läser han in en kraft i begreppet som gör det till den enskilt viktigaste vägvisaren till framtiden. Nihilismen blir namnet på en kris som det ännu är osäkert om den europeiska kulturen kommer att klara att ta sig igenom, och i min läsning har jag fokuserat på att Nietzsche minst av allt menar att denna kris enbart skulle drabba kristendomen, eller ens religiösa världsåskådningar generellt, utan att den kritiska blicken tränger djupt in i vår egen tid och dess grundläggande trosföreställningar.

Jag nämnde i inledningen att jag genomgående i mina läsningar skulle fokusera på *metodologier*, det vill säga de begreppsliga verktyg som texterna producerar för att hitta ett sätt att vara i denna kris; ett sätt att stå stadigt och bevara sin förmåga att avläsa sin tid, och inte bara dras med i de starka narrativ som varje tid producerar. Nietzsches begrepp *aktiv nihilism* öppnar på ett intressant sätt möjligheten att distansera sig från den egna tidens kunskapssyn, och erbjuder därför ett värdefullt bidrag till de frågor som jag formulerar i det andra problemkomplexet om vetande och tänkande (och som även bör sättas i relation till föreliggande avhandlings teori- och metodkapitel). Men här krävs ett viktigt inskräpande. Nietzsche är en av de mest inflytelserika filosoferna i modern tid, och finns i bakgrunden av en stor del av det senmoderna kontinentala tänkandet. Inte minst finns det ymnigt med kritik av vetenskapens kunskapsbegrepp liksom av tron på vetenskapens neutralitet och objektivitet i Nietzsches efterföljd. Det finns därför en överhängande fara att

nya läsningar av Nietzsche bara försöker slå upp redan öppna dörrar. Likväl är det uppenbart att vår tid kännetecknas av en komplicerad överlappning av perspektiv, där genomgripande och allvarlig kritik mot de föreställningar som ligger till grund för vetenskapens upphöjda status i våra samhällen är helt samtidiga med – ibland inom ramarna för en och samma text – ett försvar av just den status som problematiserats. Det tycks mig vara ytterst svårt att tänka Nietzsches utmaning av vår tids trosföreställningar hela vägen ut; ytterst svårt att söka förverkliga en typ av tänkande som tar konsekvenserna av kritiken av den auktoritativa modell genom vilken vi inom humanvetenskaperna ständigt försöker säkra det tänkta med hjälp av respektabla referenser, det vill säga okritiskt tar vår tillflykt till en vedertagen, vertikal maktstruktur. Liksom det förvirrade tillstånd som inträtt genom modernitetens kristendomsuppror gällande vad som ska betecknas som religiöst och sekulärt, kristet och icke-kristet, gör vi klokt i att inse vår egen medbrottslighet i de strukturer som vi samtidigt gör vårt bästa för att utmana. Det gäller med andra ord i högsta grad denna avhandling, som skrivs mitt i det slagfält av motstridiga vetenskapliga krav som kännetecknar dagens humanvetenskaper, och som dessutom ska prövas av seniora forskare inom ämnet med avseende på dess vetenskapliga halt.

Insikten om sin egen medbrottslighet, och samtidigt blottläggandet av just denna medbrottslighet, är också det kanske viktigaste draget i Nietzsches tänkande mer generellt. Det är hjärtpunkten av min läsning av begreppet *viljan till makt*. Om jag nu ska försöka omsätta detta till en teoretisk praktik, gäller det alltså både att göra sig medveten om och sedan på djupet ta konsekvenserna av insikten om att världen förvisso är ”vetbar” utifrån vårt kunskapsbegrepp, men att den går att ”uttyda annorlunda”, med hjälp av andra förmågor än de som primärt mobiliserats i kunskapens tjänst. Kärleken till kunskapen är, om vi följer Nietzsche, som all annan kärlek i världen inte ren; det är alltid i en eller annan form våra ”[drifter och] behov som utlägger världen”,¹⁷¹ om än ofta i sublimerad och maskerad form. Att *bejaka* och aktivt *låta* – i en viss specifik bemärkelse – våra ”drifter” fungera som ”utläggare av världen”, kan förstås som ett uttryck för ett synliggörande av ”vårt eget deltagande i världens pågående skeende, eller som Husserl också säger: vår egen intentionala aktivitet.”¹⁷² För att det möte ska kunna komma till stånd som Heidegger beskriver i det i inledningen anförda citatet om att läsa Kant, där en texts ”egen kraft frigörs och man ser till att det finns möjlighet till angrepp och verkningskraft,”¹⁷³ krävs ett affektivt

171 Ibid., s. 315. Jfr ovan, s. 78.

172 Jfr ovan, s. 22–23.

173 Jfr ovan, s. 25.

möte mellan text och läsare. Det krävs en läsare som drivs av lust och – egenintresse. (Just denna aspekt kommer att stå i särskilt fokus i avhandlingens nästa kapitel, där jag läser Barth och dennes emfatiska försvar för en hermeneutisk praktik i det passionerade mötets tecken.)

Men för att detta inte ska urarta i ett självförhärligande nystan av egna behov som presenterar sig som ”sanningar”, gäller det att detta i positiv bemärkelse driftstyrda tänkande förmedlar en *självmедvetenhet* om det faktum att det rör sig om ett tänkande drivet av lust och behov. Tänkandet måste med andra ord vara objektiverat. Här stöter vi alltså emot vad jag identifierat som själva kärnan i Nietzsches tänkande om nihilismen, nämligen insikten om att det hittillsvarande, auktoritativa ”vetandet” *alltid redan* i en djupare mening är affektstyrt, men saknar *självmедvetenhet* om detta faktum. Ett bejakande av ”tänkande” i motsats till ”vetande” kan alltså utifrån Nietzsche uttolkas som att i läskten inte oreflekterat och framför allt inte *enbart* ta sin tillflykt till vetenskapens metoder för ett auktoritativt säkrande av varje påstående, utan att medvetet och på ett medvetandegörande sätt bejaka de egna drivkrafterna och behoven att ge sig i kast med den ena eller andra frågan eller texten. Att – med Felix Philipp Ingolds ord som jag citerade i inledningen – ”utifrån vetandets inskränkning” försöka ”optimera tänkandet.”¹⁷⁴

Det finns ett annat område där Nietzsche på ett kusligt sätt tycks gripa rakt in i vår egen tid. När Nietzsche genomskådar vår vilja att tro på *stabila* värden, sådant som står sig över tid och som hjälper oss att tro på att livet och världen har en *mening*, skulle man kunna säga att han i samma andetag ger uttryck för en annan typ av värden som ständigt produceras på nytt – i Nietzsches tid såväl som i vår egen – och helt parallellt med det vi uppfattar som ”eviga” eller åtminstone som något så när ”stabila” värden. *Det slutgiltiga sammanfallandet av absolut lögn och absolut sanning* är en träffande beskrivning av dessa värden,¹⁷⁵ nämligen de värden som produceras på världsmarknaden. Det rör sig alltså om ”sanningar” om vad alla enskilda och sammansatta ting i världen är värda, där ingen och inget kommer undan: djur, utsikter, inre lugn, kunskaper, näring, upplevelser och smycken, alla är de delar i den globala marknadsekonomins oöverskådliga värdesystem. Dessa värden bestäms ständigt på nytt genom hur fluktuerande människomassor betar sig på en given plats under en given tidsperiod. Beskrivningen är särskilt träffande eftersom vi lätt kan se hur cyniskt förnuft och verkliga behov – mänskliga behov

174 Jfr ovan, s. 30–31.

175 Jfr ovan, s. 92.

såväl som jordklotets och ekosystemets – hamnar i ett huller-om-buller. Det spelar nämligen ingen roll för *det faktiska värdet* om du lyckas trissa upp efterfrågan efter en viss produkt genom att medvetet och cyniskt spela på människors egoism, skam eller rädslor, eller om du utvecklar en miljömedveten produkt som avsevärt hjälper mänskligheten mot en mindre kolonialistisk tillvaro på jordklotet. Ett faktiskt om än tillfälligt värde bestäms i båda fallen genom att väga efterfrågan mot utbud och produktionskostnader.

Nietzsche gör själv inte kopplingen mellan marknadsekonomin värdeproduktion och sina iakttagelser om hur ett system baserat på stabila värden kommer att bytas ut mot ständigt fluktuerande värden bestämda av ”kraften hos värdesättaren”, men likheten är trots allt slående. Nietzsche menar, på relativt god grund får man säga, att kristendomen är förankrad i en tro på stabila värden, och samtidigt i kraft av ”biktfader-precisionen hos det kristna samvetet”¹⁷⁶ är den fertila grogrunden för den nihilism och grundlöshet som hemsöker samtiden. Oavsett om det stämmer, som exempelvis Max Weber har hävdad i en berömd text,¹⁷⁷ att den moderna kapitalismen har sin grund i protestantismen, är det uppenbart att vi behöver fortsätta att undersöka den kulturella sammanflätningen som ligger till grund för den globala ekonomiska utvecklingen. De perspektiv som jag fört fram utifrån Nietzsches analys av nihilismbegreppet utgör i egen rätt ännu inte någon sådan reflexion, men dessa perspektiv är likväl av stor betydelse för de frågor som har lyfts fram i det tredje problemkomplexet. Om alltså den moderna vetenskapens landvinningar, som Nietzsche menar, i hög grad är ett resultat av den kristna moralens ”träning” för att uppnå ett allt mer samvetsgrant, självkritiskt sanningssökande, vilka aspekter av den kristna traditionen är det då i själva verket som har hamnat i kris under moderniteten?

I detta kapitel har vi således sett hur, enligt Nietzsche, kristna tankestrukturer utifrån det frö som såddes redan under antiken, kommit att ge upphov till den nihilistiska utveckling som Nietzsche analyserar och mot vilken han söker motstrategier. Alltså: kristendom = nihilism. Men liksom nihilismen har visat sig vara på samma gång negativ och potentiellt produktiv – ja, nihilismen förstås både som sjukdomen och som det enda som besitter ett möjligt botemedel mot sjukdomen – gäller detta då möjligen också kristendomen? Tillspetsat uttryckt: är det i själva verket *i* kristendomen som vi måste söka botemedlen mot den destruktiva form av

¹⁷⁶ Jfr ovan s. 68.

¹⁷⁷ Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*.

post-kristendom som Nietzsche menar att vi nu befinner oss i? Får inte teologin plötsligt en – potentiellt – mycket viktig roll att spela? Detta tycks vara Heideggers uppfattning när han i ett brev till sin vän teologen Rudolf Bultmann, daterat den 17 augusti 1964, skriver:

För mig tycks det som om dagens teologi ännu inte ens har börjat ta itu med den modernaste nihilismen, vilken vi i dag blir nedtrampade av. Här är den hermeneutiska tematiken inte längre tillräcklig. Detta är dock angelägenheter som först och främst angår teologin, och som inte kan avgöras från en extern position.¹⁷⁸

Dessa frågor, som förvisso är mycket svårbesvarade, tar jag med mig när jag nu ger mig i kast med den några moderna *teologiska* begreppsliggöranden av kristendomens kris i modern tid, till att börja med utifrån en mer generell analys av den moderna teologins belägenhet i det kommandet tröskelkapitlet. Med hjälp av exempel hämtade från teologerna Friedrich Schleiermacher, Dietrich Bonhoeffer och filosofen Edmund Husserl, försöker jag synliggöra den komplicerande faktor som uppstår när just själva *ifrågasättandet av* legitimiteten för och möjligheten av ett kristet teologiskt inifrånperspektiv över huvud taget, i egen rätt ska bli föremål för en teologisk analys.

¹⁷⁸ Martin Heidegger, Rudolf Bultmann, *Briefwechsel 1925–1975*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009, s. 224.

3 Tröskel: krisens omvandling till teologisk metod

3.1 Schleiermacher och kristendomens föraktare

I inledningen till kapitlet om Nietzsche gick jag igenom relationen mellan begreppen modernitet, kris och nihilism. Nihilismbegreppet, som utgjorde navet i förra delen, fokuserar den aspekt av den moderna utvecklingen som explicit hänger samman med religionens/religionernas skymning i västerlandet, och då med särskild tyngdvikt på just kristendomen. Det tänkande som skett utifrån nihilismbegreppet har dock inte i första hand bedrivits av kristna teologer, utan utgör analyser av kristendomens kris ur ett (förment?) utifrånperspektiv.¹⁷⁹ Men denna legitimitetskris kan i grund och botten avläsas minst lika tydligt *inifrån* den kristna teologiska traditionen själv. De kristna teologerna har trots allt ofta varit snabba att känna av och ibland söka argumentera emot, ibland låta sig förändras av, en kristendomsskeptisk samtids. I denna brygga mellan föregående kapitel om Nietzsche och nästa kapitels läsning av Karl Barths *Der Römerbrief* kommer fokus att ligga på begreppet "tradition", i relation till "modernitet" och "kris". Traditionsbegreppet utgör ytterligare en avgörande pusselbit i försöket att skissera en bild av vad uppfattningen om moderniteten som kris för den kristna historien har inneburit för vårt sätt att tänka i den västerländska tanketraditionen. Här ställs frågan om det inom- respektive utomteologiska perspektivet på denna tradition på sin spets. Jag kommer att göra två korta nedslag i den moderna protestantiska teologin, och sedan med hjälp av Husserls reflexioner över begreppet tradition och kris utveckla några perspektiv på denna fråga.

I motsats till det citat av Heidegger som avslutade föregående kapitel, och som hävdade att den moderna teologin då, på 1960-talet, inte ens hade börjat ta itu med den modernaste nihilismen, skulle man alltså kunna argumentera för att

¹⁷⁹ Undantag finns givetvis. Se i första hand den så kallade "Death of God Theology", som jag kommenterat ovan.

den kristna teologin i princip inte har ägnat sig åt något annat ända sedan slutet på 1700-talet. Men frågan är förstås vad Heidegger egentligen menar med ”den modernaste nihilismen”. Att moderniteten som kris för kristendomen har upptagit teologer de senaste dryga två seklerna kan inte ha undgått någon som ägnat den teologiska verksamheten ens en svepande överblick. Heidegger, som själv inledningsvis i sin akademiska bana ägnade sig åt teologi, och som var vän och kollega med många samtida teologer, var givetvis medveten om detta.¹⁸⁰ Men ändå menade han alltså att det var en central del av den moderna krisen för kristendomen som teologin inte hade fått grepp om, närmare bestämt västerlandets nihilism. Har han rätt i det? Är det en fråga som kan avgöras? Vad är det i så fall som fångas i reflexionen över den västerländska traditionen som nihilistisk som inte kan gripas med hjälp av andra begrepp? Eller rör det sig om något som inte *kan* artikuleras utifrån de kristna teologernas specifika inifrånperspektiv? Samtidigt: är det inte enligt Heidegger just frågan om den kristna teologins inifrånperspektiv som står på spel? Enligt Heidegger i brevcitatet ovan är ju nihilismens fråga något som *bara* kan avgöras *inifrån* den kristna teologin. Man skulle kunna hävda: själva möjligheten av ett kristet inifrånperspektiv är den fråga som nihilismen ställer på sin spets.

Jag vill göra ett första nedslag i den moderna protestantiska teologins portalverk, som fortsatt att vara en referenspunkt för diskussionen om hur teologin bör hantera moderniteten som kris in till våra dagar: Friedrich Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* från 1799.¹⁸¹ Redan denna text vittnar om den akuta upplevelsen av att kristendomen petats från tronen och inte längre åtnjuter människornas förtroende som verklighetsuttolkare. Schleiermacher skriver:

¹⁸⁰ För en biografisk genomgång av Heideggers liv, se exempelvis Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1988, som även finns i svensk översättning: *Fallet Heidegger*, sv. övers. Yngve Andersson, Daidalos, Göteborg 1989.

¹⁸¹ C.W. Christian sammanfattar Schleiermachers betydelse koncist: ”It has been said that Schleiermacher had no children, only grandchildren. Though no clearly recognizable school of theology bears his name, he has influenced directly or indirectly all Protestant theology since his day.” Gällande de frågor som upptog Schleiermacher och hans samtida, relaterat till moderniteten som kris: ”The double crisis of scientific empiricism and relativizing historicism seemed to tear away the foundations on which traditional Christianity had stood. Claude Welch has expressed the two absolutely urgent questions which confronted the generation of Schleiermacher; namely whether theology is any longer possible in the modern world, and, even if it is, whether a *Christian* theology is possible.” C.W. Christian. *Friedrich Schleiermacher*, Word Books, Waco, Texas 1979, s. 12 och s. 43.

Ni har lyckats göra jordelivet så rikt och mångskiftande att ni inte längre behöver evigheten, och efter att ni skapat er själva ett universum står ni över att tänka på den som skapade er. Ni är eniga, det vet jag, om att inget nytt och inget tillförlitligt kan sägas om denna sak ... bara i saker som rör religionen håller ni allt för så mycket mer opålitligt [...] när det kommer från dem som anser sig vara virtuoser i saken, och som utsetts därtill av Stat och folk [präster och teologer]¹⁸²

Citatet är emblematiskt för den retoriska position som författaren intar, som talar både utifrån den förmodade läsarens perspektiv, den "bildade religionsföraktarens", och sin egen position som han vill vinna över läsaren till. På så sätt blir han till en utmärkt uttolkare av den mer generella erfarenheten av den intellektuella trend som vid den tiden spred sig i de västeuropeiska samhällena, där religionen alltmer framstod som förlegad och förljugen. För Schleiermachers *Reden* visar å ena sidan tydligt att han tar denna växande skepsis mot religionen på så pass stort allvar att han ger sig in i en argumentation med sin tids borgerlighet. Samtidigt tycks han å andra sidan mena att det religionsförakt som kommit på modet rör sig på ett alltför ytligt plan. Han vädjar till ett förmodat djupare skikt hos sina läsare, genom att föra samtalet såväl bortom salongernas nivå som bortom den etablerade teologiska diskursen, och istället utifrån sin egen inre övertygelse och sitt filosofiska skarpsinne. Han vill föra över frågan om religionen till ett mer intimt plan, men i samma rörelse också lyfta fram den kristna trons storhet med utgångspunkt i gedigna filosofiska grundvalar. Man kan säga att Schleiermacher med detta resonemang verkställer en spaltning av den kristna traditionen, som delar den i en yttre, problematisk historisk utveckling, och en parallell inre historia, alltjämt sann och aktuell. Den inre historien sammanfaller med religionens generella väsen, det som binder samman kristendomen med övriga religiösa traditioner, och den yttre är det världsliga planet, religionernas partikulära eller "positiva" uttryck. Han argumenterar med stort patos för att religionens väsen och helhet måste förstås fristående från såväl sina konkreta uttryck som från moralen och metafysiken, samtidigt som han inte förespråkar en allmän förnuftsreligion eller en naturlig

182 "Es ist Euch gelungen das irdische Leben so reich und vielseitig zu machen, daß Ihr die Ewigkeit nicht mehr bedürftet, und nachdem Ihr Euch selbst ein Universum geschaffen habt, seid Ihr überhoben an dasjenige zu denken, welches Euch schuf. Ihr seid darüber einig, ich weiß es, daß nichts Neues und nichts Triftiges mehr gesagt werden kann über diese Sache ... nur in Sachen der Religion [haltet Ihr] alles für so verdächtiger [...], wenn es von denen kommt, welche die Virtuosen derselben zu sein behauptet, und von Staat und Volk dafür angesehen werden!" Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main 2008 [1799], s. 15–17.

teologi i Kants tappning.¹⁸³ Schleiermacher balanserar här på en ytterst subtil retorisk tråd, som utgår från att religionernas partikulära uttryck är lika omistliga som de är oförmögna att omfatta religionens verkliga djup och storhet, något som lämnat ett djupt fotavtryck och på ett eller annat sätt satt sina spår i all efterkommande protestantisk teologi. I och med detta fördjupas en spricka som varit närvarande i den västerländska kulturen åtminstone sedan Platon, och som för kristendomens räkning fick sitt paradigmatiska uttryck hos Paulus: separationen mellan traditionens ande och kropp. Denna spricka har sedan många efter Schleiermacher, i synnerhet protestantiska teologer, ägnat stor möda åt att tolka och på olika sätt försöka överbrygga.¹⁸⁴

Men här inställer sig också en fråga: hur kan det komma sig att Schleiermacher ens riktar sin reflexion över religionen till en "bildad" allmänhet, som så uppenbart tenderar att missförstå, grovt förenkla eller förvanska det som den kristna traditionens tänkare under de gånga seklerna med stor finkänslighet beskrivit och diskuterat? Få andra avancerade discipliner har genom historien gett sig i kast med vad människor i allmänhet tycker och tänker om dess verksamhet, må det sedan röra sig om litteraturteori, biologi eller filosofi. Ett svar måste sökas i just det som skiljer religiösa traditioner från annan tänkande och studerande verksamhet: deras förenande av teoretisk spekulation och en konkret reglerad livspraktik. Kristendomen definieras i lika hög grad av kyrkan såsom de troendes gemenskap och faktiska liv, som av teologiska textutläggningar och filosofisk reflexion. Den kristna teologins objekt är den kristna traditionen i dess helhet, vilket gör att teologin på ett betydligt påtagligare sätt än andra teoretiska discipliner står i relation till ett samhälles vardagliga verklighet och de uppfattningar som är i svang i olika tider. Så länge det fanns något tvingande i

¹⁸³ Se här i synnerhet det andra talet, som tar sig an frågan om religionens väsen, *ibid.*, s. 36–90.

¹⁸⁴ Litteraturen är överflödande. För litteratur relaterad till just frågan om ande och bokstav hos Schleiermacher och den efterföljande protestantiska teologin, se exempelvis *Geist und Buchstabe, Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag*, red. Michael Pietsch och Dirk Schmid, De Gruyter, Berlin 2013, som med fokus på Schleiermacher undersöker detta tema ur olika disciplinära perspektiv. För en översikt över Schleiermacherlitteraturen från senare delen av 1900-talet, se: Ulrich Barth, "Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts", i *Theologische Rundschau* nr. 4, 2001, s. 408–461. För en genomgång av just *Redens* receptionshistoria, se: *200 Jahre "Reden über die Religion". Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14–17. März 1999*, red. Ulrich Barth och Claus-Dieter Osthövener, De Gruyter, Berlin 2000.

kyrkan – och därmed den kristna läran – som institution och social maktfaktor, innebar denna relation mellan teori och praktik inget större problem. Men när kristendomen går från att under en mycket lång tid ha varit en helt självklar samhällelig institution i Europa till att bli alltmer misstänkliggjord i viktiga kretsar av samhället, träder denna aspekt av traditionen in och påverkar även den teologiska reflexionen.

Mot denna bakgrund är det logiskt att Schleiermacher upplever det som nödvändigt att försöka ge svar på tal till sin tids religionsföraktare, trots svårigheten att jämka samman det avancerade resonemang om religionen som han vill förmedla, och de uppfattningar om religionen som han tillskriver allmänheten och sina läsare. Själva det faktum att han argumenterar utifrån ett underläge, ett förtroendeunderskott för kristendomen, är, menar jag, det som driver honom att bända upp redan existerade sprickor och noga särskilja olika skikt i den kristna traditionen.¹⁸⁵ När han avgränsar sig från de konservativa religionsförsvaren blir denna splittrande rörelse tydlig: ”I majoritetens rop på hjälp över religionens undergång stämmer jag inte in, för jag känner inte till någon tidsålder som skulle ha upptagit [religionen] bättre än den samtida.”¹⁸⁶ I samma andetag som Schleiermacher i citatet ovan sätter sina samtidas förkastande av religionen under lupp, konstaterar han alltså att vår tidsålder är lika väl lämpad som någon annan för religionens kall. Hur går detta ihop? Jo, genom att särskilja mellan yta och djup, mellan religionens ständigt problematiska liv på den allmänna opinionens arena, och ett underjordiskt och betydligt mer beständigt liv genom historien, en inre historia. På så sätt *historiserar* och *relativiserar* Schleiermacher sin egen samtids religionsförakt. Kristendomen som partikulär religion har, ur detta perspektiv, varit ”sjuk” ända sedan begynnelsen, och moderniteten ställer oss därmed inte inför något radikalt nytt. Redan i början av talet har han konstaterat att en verklig förståelse av tron och religionen alltid endast varit förunnad några få utvalda: ”Sedan urminnes tider är tron inte var mans sak, endast ett fåtal har någonsin förstått något av religionen, även när miljoner på olika sätt har prålat med dess utanverk.”¹⁸⁷

185 Friedrich Schleiermacher, a.a., s. 29–30.

186 ”In das Hülfesuchen der Meisten über den Untergang der Religion stimme ich nicht ein, denn ich wüßte nicht, dass irgendein Zeitalter sie besser aufgenommen hätte als das gegenwärtige.” Ibid., s. 16–17.

187 ”Von Alters her ist der Glaube nicht jedermanns Ding gewesen, von der Religion haben immer nur Wenige etwas verstanden, wenn Millionen auf mancherlei Art mit den Umhüllungen gegaukelt haben.” Ibid., s. 15.

Schleiermachers svar till religionens föraktare är i grov sammanfattning att deras kritik bara skrapar på ytan av den kristna traditionens hölje, och det som jag här valt att kalla kristendomens ”inre historia” är tillgängligt för var och en som på allvar söker det. Men långt ifrån att kunna reduceras till en fråga om ytlig retorik, som skulle vara sekundär i förhållande till den verkliga teologiska verksamheten, griper föreställningen om en teologiskeptisk samtid från första början in i och strukturerar Schleiermachers teologiska resonemang. Också i detta avseende är *Reden über die Religion* en portaltext för den moderna teologin. Teologin under moderniteten kan nämligen bara relatera till sig själv genom att på en och samma gång inbegripa och kortsluta denna strängt taget utomteologiska fråga, det vill säga kristendomens och därmed den kristna teologins minskade relevans i den moderna världen.

Här berörs en nivå som jag vill försöka få grepp om i denna del av avhandlingen, nämligen *hur* denna yttre pol, föreställningen om den religionsskeptiska samtiden, griper in i och omformar den kristna teologin. Här finns nämligen ett glapp som man inte får förlora ur sikte: skillnaden mellan den kristna historiens kris som ett *faktum* och krisen som begreppsliggjord och tolkad. Krisen som faktum är något vi likt Kants *tinget i sig* aldrig har tillgång till i ren form, utan endast sekundärt, genom vår delaktighet i en tidsanda, genom statistik och undersökningar av människors relation till och uppfattningar om kyrka, religion, kristendom etc., och så övriga skriftliga vittnesbörd, såsom de texter jag utgår från i denna avhandling. I överensstämmelse med Kants kritiska gest är jag inte (primärt) ute efter att säga något om krisen i sig, och därmed försöker jag inte mäta enskilda teologers framgångar eller misslyckanden i deras strävan att hantera den kris de uppfattar att teologin befinner sig i, då det skulle förutsätta att jag själv hade tillgång till krisen på ett mer privilegierat sätt än de texter jag läser. I enlighet med avhandlingens syfte såsom formulerat i inledningen, räcker det med konstaterandet *att* dessa texter befattar sig med vad jag med hjälp av Carchia formulerat som att moderniteten ses som synonym med kristendomens kris, för att sedan kunna analysera *hur* ett upplevt underläge strukturerat den moderna kristna teologins självförståelse och metodologi, med utgångspunkt i mina exempel.

3.2 Bonhoeffer: ”etsi deus non daretur”

Låt mig göra ytterligare ett kort historiskt nedslag för att belysa den teologiska krismedvetenhetens utveckling efter Schleiermacher. Teologen och motståndsmannen Dietrich Bonhoeffer satte den moderna andan på formel med hjälp av ett citat från Hugo Grotius: att leva sitt liv och organisera samhället *etsi deus non*

daretur, som om Gud inte fanns: ”Gud som moralisk, politisk, naturvetenskaplig arbetshypotes är avskaffad, övervunnen; men också som filosofisk och religiös arbetshypotes[.]”¹⁸⁸ Då det visat sig ”att allt går också utan ’Gud’, och i själva verket lika bra som tidigare”, måste människan lära sig leva ”utan hjälp av ’arbetshypotesen: Gud”¹⁸⁹.

Denna lägesbestämning av gudstankens (och därmed kristendomens) status i den moderna världen sker under radikalt annorlunda omständigheter än för Schleiermacher hundrafyrtiofem år tidigare: från fängelset Tegel i Berlin under andra världskrigets slutskede, kort innan han blev avrättad av naziregimen. Det förakt för religionen som Schleiermacher närmast beskriver som ett slags tonårsuppror, kan för Bonhoeffer varken viftas undan eller bemötas med en retorisk motattack. Världen har blivit ”myndig”, och olika försök från teologins håll att vrida tillbaka klockan eller försöka övertyga människorna om att de mot bättre vetande fortfarande behöver religionen, om inte annat i de ”yttersta frågorna” (död, livets mening, skuld etc.), innebär för Bonhoeffer en paternalistisk arrogans som är ovärdig kristendomen.¹⁹⁰

Liksom hos Schleiermacher ser vi hur tidsandans dom över kristendomen i högsta grad griper in i själva det teologiska arbetet, och det i en än mer djupgående mening än hos 1700-talsteologen. Den tidsanda som säger att världen klarar sig utan Gud och inte längre är tillåten Gud som ”arbetshypotes”, tolkas av Bonhoeffer inte som en ytlig intellektuell trend utan som vittnande om människans verkliga ”Lage vor Gott”.¹⁹¹ Människan står inför Gud som myndig, och kan inte förvänta sig vare sig faderliga omsorger eller allomförklarande hypoteser. Men den moderna världens ratande av religionen har enligt Bonhoeffer i själva verket frigjort sikten för en teologi som återfinns redan i bibeln, nämligen att Guds relation till världen sker i vanmaktens och inte allmaktens tecken. Krisen försvagar de kristna institutionerna och kristendomens position i världen, men denna svaghet är i sig en öppning mot en ny teologi, sann både mot sitt bibliska arv och mot den samtida

188 ”Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden; ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese[.]” Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, C.hr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1951, s. 191–192.

189 ”daß alles auch ohne ’Gott’ geht, und zwar ebenso gut wie vorher [...] ohne Zuhilfenahme der ’Arbeitshypothese: Gott’”. Ibid., s. 171.

190 ”Die Attacke der christlichen Apologetik auf die Mündigkeit der Welt halte ich erstens für sinnlos, zweitens für unvornehm, drittens für unchristlich.” Ibid. s. 172.

191 Ibid., s. 192.

situationen.¹⁹² Bonhoeffer vänder med andra ord det dödliga hotet till en livgivande insikt, i analogi med den rörelse genom död till uppståndelse som är kristendomens urscen. Till skillnad från Schleiermacher lämnar Bonhoeffer kristendomens motståndare oemotsagda, ja han till och med instämmer med dem.¹⁹³ Denna skillnad fångar också upp de dramatiska historiska förändringar som inträffat mellan slutet av 1700-talet och mitten av 1900-talet. Det som för Schleiermacher förvisso framstod som en kris för religionen, men en ytlig kris som inte griper in i kristendomens djupare skikt, har när Bonhoeffer skriver vuxit till en avgrund som teologin inte kan vända sig bort från eller ställa sig över. Istället tycks nu den enda vägen framåt vara att identifiera kristendomens utveckling med själva krisen, och endast *ex negativo* utvinna en positiv potential. I sista hand blir krisen för Bonhoeffer trots allt ett tecken på den kristna traditionens fortsatta relevans, och därmed överbryggas den avgrund som har öppnats. Men endast genom en dialektisk omkastning av avgrund och fast mark, död och liv, negativt och positivt.

En likhet mellan Schleiermacher och Bonhoeffer, och som de har gemensamt även med många andra moderna teologer, är att de relativiserar det akut samtida, det vill säga det historiskt specifika i denna moderna legitimitetskris, genom att identifiera den med ett mer grundläggande skeende som varit kännetecknande för kristendomen ända sedan begynnelsen. Hos Schleiermacher sker det som vi sett genom att han separerar olika skikt i traditionen, som låter oss skilja mellan en yttre och en inre historia. Kriserna rör sig enligt Schleiermacher – och har alltid rört sig – inom ramarna för traditionens yttre historia, men berör inte det djupare skikt av traditionen som löpt och löper oantastat från begynnelsen fram till i dag. Bonhoeffer representerar en annan och senare tendens i den moderna teologin. Det framstår nu ohederligt och ohållbart att bemöta kristendoms- och den mer allmänna religionskritiken med att förklara att den i själva verket har missförstått kristendomens verkliga väsen – världens frigörelse från religionen har nu gått alltför långt för att sådana räddningsmanövrar ska framstå som annat än hycklande. Krisen förstås då istället som ett inherent moment i kristendomens utveckling, ja kristendomen blir synonym med denna konfrontativa ställning i förhållande till ”världen”. Moderniteten som en kris för den kristna historien blir till något som teologerna inte kan slingra sig från, och krisen utgör många gånger den explicita utgångspunkten i deras teologiska tänkande, samtidigt som de inte riktigt kan

192 Ibid., s. 192–193.

193 Ibid., s. 171 och framåt.

bejaka den i hela dess obönhörliga historiska specificitet.¹⁹⁴ Den måste på ett eller annat sätt omtolkas för att bli hanterbar för teologin och kapabel att generera en konstruktiv potential som bekräftar traditionens fortsatta aktualitet. Vi kan här skönja ett mönster i den moderna teologins sätt att hantera moderniteten: det som först framstod som ett *yttre hot* omtolkas till ett *teologiskt problem*; sprickan mellan den moderna världen och kristendomen flyttas istället in i den egna traditionen, och måste därmed också överbryggas med teologiska medel.

3.3 Husserls krisbegrepp och dess relevans för den moderna teologin

Här tycks redan ett första steg vara taget för att fatta tag i nihilismen som just ett *teologiskt* problem – det som Heidegger efterlyste i citatet som avslutade avhandlingens föregående kapitel – nämligen i omtolkandet av krisen till en inomteologisk angelägenhet. Just häri skulle man också kunna säga att varje traditions överlevnadspotential ligger, nämligen i förmågan att göra traditionens begreppslighet verksam i tolkningen av varje tänkbart skeende. Någon som på ett ingående sätt har reflekterat över moderniteten som kris och relationen till själva traditionsbegreppet som sådant är Edmund Husserl i sitt sena verk *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* från 1936.¹⁹⁵ Verket utgår som titeln ger vid handen från frågan om vetenskapernas kris, och syftar till att inviga läsaren i den fenomenologiska filosofin, men reflexionen över traditionsbegreppets relation till moderniteten som kris spänner i själva verket över betydligt mer övergripande frågor. Denna analys möter vi i särskilt koncentrerad form i den korta texten om geometrins ursprung, som här kan ge nytt syre till reflexionen över den kristna

¹⁹⁴ I sin *Dialogues Between Faith and Reason* skriver John. H. Smith: "For the theologians of the early twentieth century, that development [frigörelsen från Guds ord, i och med Erasmus och moderniteten], as disastrous as it was, had the same sort of advantage that fevers associated with severe illness have, namely, it has led to a 'crisis', a low point and a turning point, that has created the possibility – indeed necessity – for a revitalization." Se John H. Smith, *Dialogues Between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought*, Cornell University Press, New York 2011, s. 208.

¹⁹⁵ Intressant nog väljer Husserl själv att diskutera i första hand de deduktiva vetenskapernas kris – just det område inom det större vetenskapssamhället som minst av allt upplevde att moderniteten försatte deras verksamhet i kris. Se Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, bd. VI, Martinus Nijhoff, Haag 1956.

traditionens kris, såväl *om* som *inifrån* den kristna teologin. Texten har geometrin som sitt privilegierade exempel, men sysselsätter sig med övergripande frågor om vad en tradition i själva verket är, och hur traditioner kan hamna i kris – högst relevanta perspektiv för frågan om kristendomens kris under moderniteten.

När vi talar om en tradition menar vi inte enbart eller ens främst en linjär räckta av händelser som på ett eller annat sätt är sammankopplade med varandra. Det vi åsyftar är tvärtom just det sammanhållande begrepp som låter oss läsa vissa historiska händelser som kopplade till en aktiv åskådning, och som ger dem en verksam funktion för en konstruktion av nuet. Inom matematikens område är åtskillnaden som tydligast mellan en traditions "ideala objektivitet" och det vi av hävd förstår som dess "historia", men resonemanget gäller enligt Husserl för "en hel klass av kulturvärldens andliga skapelser, till vilken alla vetenskapliga alster hör, liksom vetenskaperna själva, men också exempelvis skönlitterära verk".¹⁹⁶ För att bedriva geometri behöver vi nämligen alls inte veta något om geometrins första sinnliga framträdelseformer, det vill säga dess grundare och när de kom fram till sina upptäckter. Det räcker med att vi tar oss in i och blir till medskapare av matematikens system av övertidslig evidens. Koncist uttryckt: "Som Pythagoras sats existerar hela geometrin endast en gång, oavsett hur ofta och i vilket språk den än må uttryckas."¹⁹⁷ Denna "ideala objektivitet" som gör hela traditionen, med alla dess historiska avlagringar, till en totalitet som är samtidig för den som träder in i dess begrepp, utgör det sammanhållande kittet inte bara i matematiken utan i varje tradition. Det gäller även i de fall – som för kristendomen – då den ideala objektiviteten omöjliggör att särskilja från de enskilda sinnliga yttringarna för densamma. För att försöka tydliggöra vad denna ideala nivå består i kan man ta följande exempel: en död tradition kan vi *bara* närma oss historiskt; den har blivit till något som vi kan studera och tolka men inte förändra och utvidga inifrån. Ett levande traditionsbegrepp skapar däremot ett gravitationsfält omkring sig, det drar tänkandet in i sin virvel och ger upphov till en töjbar och föränderlig identitet, som likväl hålls samman av traditionens idealitet och samlande kraft. Om vi inte tog denna transtemporala, ideala nivå av den kristna traditionen för given, skulle ingen kunna kalla sig kristen som inte först hade fått en grundlig kyrkohistorisk bildning och kunde redogöra för kristendomens historia i detalj. Just den enhetliggörande kraft som utmärker traditionen "kristendom" som sådan är även det som möjliggör en konflikt om

¹⁹⁶ Jacques Derrida, *Husserl och geometrins ursprung*, s. 179. För utförliga bibliografiska uppgifter om den tyska originaltexten, se ovan, not 48, s. 35.

¹⁹⁷ Ibid.

kristendomens "väsen" mellan olika riktningar inom samma övergripande traditionsbegrepp, då konflikten samtidigt vittnar om att vi fortfarande samlas kring ett och samma enigmatiska ursprung som aktivt meningsskapande för nuet och framtiden. Rent konkret är det för Husserl också det ständiga återaktualiserandet av ursprunget, och av hela den kedja av sedimenterade historiska uttryck för denna ursprungsmening som räcker ända in i vår egen tid, som är kännetecknet för en levande tradition: "Det måste ha varit möjligt att åstadkomma en kontinuitet, från person till person och från en tid till en annan".¹⁹⁸

Med utgångspunkt i denna beskrivning av vad en tradition är kan vi också återknyta till reflexionen över den moderna teologin. Man kan nämligen i de strategier att hantera krisen som jag analyserat ovan skönja just den intuitiva rörelse som återknyter till och aktiverar ursprunget, och som argumenterar för en kontinuitet, en obruten kedja som binder samman nuet med ursprunget. Hos Bonhoeffer blir kristendomens stålbad under moderniteten till en port genom vilken vi på nytt, med nya ögon, kan träda i relation till den prekära verklighet ur vilken kristendomen en gång föddes. Krisens osäkra tillvaro tolkas således som liggande närmare kristendomens väsen än det självtillräckliga och tillfredsställda borgerliga kristna livet. Den moderna tidens traditionskritiska sanningslidelse avtäcker i sitt genomsådande av kristna seder och bruk i själva verket den brutala, samhällssönderslitande och just traditionskritiska impuls ur vilken kristendomen blev till. Hos Schleiermacher rör det sig som jag tidigare uppehöll mig vid om att särskilja mellan en inre och en yttre historicitet hos traditionen,¹⁹⁹ där den inre representerar den obrutna, levande kedja som går tillbaka till kristendomens begynnelse. På så sätt omlokaliseras krisen och förklaras vara ett konstant men "yttre" bekymmer för den kristna traditionen, som inte berör dess verkliga ursprungsmening och inre koherens. Kristendomens inre historia förstås således som traderad genom de troendes själva tro, och den kan inte brytas med mindre än att den sista troende dör ut.

När Husserl skriver om vetenskapernas kris, åsyftar han just en tid i historien då det tycks som om denna rörelse av vad han kallar ett "ursprungsäkta" (*ursprungsecht*) återaktualiserande av ursprunget har blivit omöjlig.²⁰⁰ Utvidgandet av traditionerna

198 Ibid., s. 189.

199 Begreppen inre och yttre historicitet förekommer intressant nog även hos Husserl, och diskuteras av Derrida i analysen av "Geometrins ursprung" (s. 100 och framåt). Det föreligger likheter mellan det resonemang som jag i allmänna ordalag har fört utifrån Schleiermacher och föreställningen om kristendomens kris, och Husserls mer precisa, fenomenologiska analyser av historia och historicitet, men detta är inte platsen för en djupdykning i denna begreppslika parallellitet.

200 Ibid., s. 190.

fortsätter, men det sker genom ett slags sofistiskt imiterande av tidigare utvidgande upptäckter, utan att ett verkligt band upprättats till den ursprungliga menings- och sanningshorisont som en gång öppnats och som gör traditionen till en levande helhet. Gällande geometrin beskriver han den sinistra utvecklingen i följande ordalag: ”Deduktionens fortskridande följer formallogisk evidens; men utan den verkligt utvecklade förmågan till reaktivering av de ursprungliga aktiviteter som ligger inneslutna i grundbegreppen, alltså även av det förvetenskapliga materialets Vad och Hur, så vore geometrin en tradition tom på mening, om vilken vi i det fall förmågan skulle fattas oss inte ens skulle kunna veta om den har eller någonsin hade en äkta mening som är möjlig att verkligen utvinna.” Och han tillägger: ”Tyvärr är det emellertid just i denna situation vi befinner oss, liksom hela den moderna tiden.”²⁰¹ Modernitetens kris innebär för Husserl att traditionernas helhetshorisonter har gått förlorade för oss. Strukturerna för forskning och utvidgning kvarstår, men dessa strukturer är inte längre förankrade i en verkligt utforskande verksamhet, de kan ”utföras” men går inte längre att träda i relation till som uttryck för en traditions ursprungs- och totalmening, dess ”förvetenskapliga ... Vad och Hur”.

Husserls krisfilosofi var – i likhet med Bonhoeffers sena teologi – starkt präglad av samtidens politiska och humanitära katastrofer. Om Förintelsen och krigets fasor sedan för många gjorde gudsföreställningen än mer ”omöjlig eller oerhört svår att acceptera”,²⁰² hämtar den kristna teologin samtidigt också sin kraft och fortsatta relevans just ur denna kris och känsla av prekär tidslighet, som vi såg hos Bonhoeffer. Men Husserls formella analys av vad som konstituerar en tradition tycks fortfarande i högsta grad giltig: för att en tradition ska kunna kalla sig levande måste en kontinuitet upprättas som gör det möjligt att följa samtidens skeenden genom en kedja av händelser som binder dem vid ett ursprung, som på samma gång är dess teleologiska helhetsmening. I kristendomens fall är denna traderande rörelse tillbaka mot ursprunget närmast övertydlig, då den teologiska reflexionen ständigt griper tillbaka på den historiska urscen ur vilken traditionen föddes: *tron på Guds människoblivande, korsfästelse och återuppståndelse i Kristus*. Det oroande i Husserls analys är att han också gör oss uppmärksamma på möjligheten av en oäkta utvidgning av en tradition, en manöver som imiterar traditionens kontinuitetskapande rörelse men som inte är förmögen att upprätta en verklig kontinuitet,

²⁰¹ Ibid., s. 189.

²⁰² Anders Olsson, a.a., s. 436.

det vill säga en verklig kontakt med ursprunget. För att återkoppla till nihilismens begreppslighet: den nostalgiska gest som mot bättre vetande försöker upprätthålla strukturer som inte längre har kontakt med en verklig meningskälla, som obönhörligt har förlorat sin kraft att övertyga, och som håller oss kvar i den ofullständiga nihilismens limbo. Just i denna del av Husserls resonemang kan man se spår av en vid det här laget grundligt problematiserad egentlighetsdiskurs.²⁰³ Det bör dock inte stå i vägen för att förvalta Husserls insikter om hur den moderna upplevelsen av kris griper in i fundamenten för vårt tänkande kring tradition, historia och nutid. Så hur kan dessa resonemang sättas i relation till teologins konkreta försök att förvalta och upprätthålla den kristna traditionens aktualitet?

Vid närmare påseende tycks Husserls resonemang vila på en grundkonflikt som ligger inbäddad redan i själva begreppet ”modern” och dess olika utlöpare, nämligen att det som är modernt med nödvändighet inte är traditionellt, och att den moderna tiden just kännetecknas av sitt nya förhållande till historien, till det förflutna och till den tradition som ligger till grund för vårt latinska traditionsbegrepp: den kristna traditionen.²⁰⁴ Sett ur detta perspektiv var den moderna tiden så att

²⁰³ Se t.ex. Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964.

²⁰⁴ Ursprungligen är traditionsbegreppet i Nordeuropa knutet till just den kristna traditionen (det tas i bruk i tyska språket vid Luthers tid, och åsyftar då den katolska kyrkans syn på kyrklig auktoritet som likvärdig förmedlare av kristendomens väsen som skriftens uppenbarelse), och det är först i och med moderniteten som ett ”reflexivt” traditionsbegrepp – det vill säga att vi talar om flera parallella traditioner som man i vissa fall kan välja att tillhöra eller ej – uppstår (uppslagsord ”Tradition”, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Meiner, Hamburg 2013. Jämför även SAOB). Från SAOB:s artikel om ”traditionell”: “[...] omodern; äv. om person: som följer traditionen, traditionsbunden; äv. med negativ bibet.: bakåtsträvande” <https://www.saob.se/artikel/?seek=traditionell&pz=1> (hämtad 2019-05-07). Ett tydligt och aktuellt exempel på detta bruk av traditionsbegreppet återfinns i det globala sociologiska nätverket World Values Surveys arbete. Genom statistisk och kvalitativ forskning kartlägger de hur värderingar utvecklas globalt och lokalt. De arbetar huvudsakligen med två parametrar när de tolkar materialet, framtagna av de samhällsvetenskapliga forskarna Ronald Inglehart och Christian Welzel: ”Traditional values versus Secular-rational values” och ”Survival values versus Self expression values”. Definitionen av ”traditionella värden” lyder som följer: ”*Traditional values* emphasize the importance of religion, parent-child ties, deference to authority and traditional family values. People who embrace these values also reject divorce, abortion, euthanasia and suicide. These societies have high levels of national pride and a nationalistic outlook.” De använder som synes inte begreppet ”modern” som motsats, utan håller sig istället genom bruket av ”secular” till den mer generella aspekt av den moderna utvecklingen som Carchia formulerade: att den gemsama nämnaren för alla modernitetsförståelser ligger i att de härleds till ett uppbrott från eller en kris för religionerna. De fångar likväl in just det som vi avser när vi talar om moderna

säga dömd att sätta traditionaliteten i alla våra traditioner i kris, då essensen i modernitetsbegreppet ligger just i uppbrottet från Traditionen – den kristna traditionen – liksom i den nya traditionsmedvetenhet som gör Traditionen till traditioner, inte längre en enda utan många.²⁰⁵ Husserl talar i denna text om geometrin som en tradition, men redan detta perspektiv är alltså karakteristiskt modernt, och själva möjligheten att tala om geometrin som tradition är kanske ofrånkomligt sammanflätad med det faktum att våra traditioner befinner sig i kris? Är det helt enkelt slitningen mellan varje enskild traditions totaliserande tendens,²⁰⁶

värden, nämligen att det primärt handlar om en *negation* av det vi förstår som traditionellt: ”*Secular-rational values* have the opposite preferences to the traditional values.” Citerat från <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSCContents.jsp> (hämtad 2018-04-19). Begreppet ”tradition” definieras vidare i Nationalencyklopedin som ”det mångdimensionella sociala arv som överlämnas från släkte till släkte”, *Nationalencyklopedin*, <http://www.ne.se/ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/encyklopedi/lang/tradition> (hämtad 2019-05-07), och betecknar i en mer grundläggande mening själva akten av överlämnande (Oxford English dictionary: ”The action or an act of imparting or transmitting something; something that is imparted or transmitted ”<http://www.oed.com/ludwig.lub.lu.se/view/Entry/204302?rkey=j3RoI9&result=1#eid> (hämtad 2019-05-07); Deutsches Wörterbuch (von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm): ”Überlieferung, Übertragung”, http://woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GT07380#XGT07380 (hämtad 2019-05-07). ”Modernitet” i sin tur är ”egenskapen att vara modern”: <https://www.saob.se/artikel/?seek=modernitet&pz=1> (hämtad 2019-05-01), och ”modern” är enligt NE det ”som sammanhänger med nutiden med vag gräns bakåt; ofta i fråga om tiden fr.o.m. den industriella revolutionen, det demokratiska genombrottet e.d.”, <https://www-ne-se.ludwig.lub.lu.se/uppslagsverk/ordbok/svensk/modern> (hämtad 2019-05-07). Oxford English Dictionary fångar in den explicit traditionskritiska nerven i artikeln om ”modernity”, och ger i detta sammanhang exempel från 1900-talets början och framåt: ”*b. spec.* An intellectual tendency or social perspective characterized by departure from or repudiation of traditional ideas, doctrines, and cultural values in favour of contemporary or radical values and beliefs (chiefly those of scientific rationalism and liberalism)”, <http://www.oed.com/ludwig.lub.lu.se/view/Entry/120626?redirectedFrom=modernity#eid> (hämtad 2019-05-07) ”Tradition” står med andra ord på kollisionkurs med den moderna sensibiliteten, och den moderna filosofins historia kan också läsas som en utdragen uppgörelse med historien förstådd som tradition. För att låna ett exempel från artikeln om ”traditionell” i SAOB, ska vi ”moderna” människor gärna vara traditionsmedvetna, men helst inte traditionella: ”Att vara traditionsmedveten är bra, medan däremot få människor i dag vill kallas traditionella. Gaunt o. Löfgren *MytSu*. (1984).” <https://www.saob.se/artikel/?seek=traditionell&pz=1> (hämtad 2019-05-07).

²⁰⁵ Se föregående not, och i första hand resonemanget under uppslagsordet ”Tradition” i *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, cit., s. 668–669.

²⁰⁶ Förvisso förekommer denna totaliserande tendens i olika register och utsträckning i olika typer av traditioner, men trots allt tror jag att varje tradition bär på ett frö till universalism, om än den inte tror sig förklara alla aspekter av den mänskliga tillvaron eller ens ser sig som den högsta av traditioner.

som grundas i de ursprungliga akter genom vilken den instiftades, och deras partikulära existensformer sida vid sida under moderniteten, som försätter hela vår tidsålder i kris? Husserls resonemang tycks i så fall uttrycka ett slags tautologisk logik: moderniteten innebär en kris för våra vetenskapliga sanningstraditioner, och därmed *alla* västerländska traditioner, då moderniteten är liktydig med en problematisering och utvidgning av själva traditionsbegreppet. Återigen stöter vi emot den svåröverblickade spännvidden och de betydelsefulla förgreningarna av den europeiska modernitetens försök till uppbrott från kristendomen.

Jag har i detta kapitel lyft fram några aspekter av *hur* man inom den moderna teologin har gått till väga för att införliva samtidens kristendoms skepsis och samtidigt argumentera för den kristna traditionens fortsatta livskraftighet och begreppsliga förmåga att befästa sin aktualitet i samtiden. Med hjälp av Husserl har vi fått syn på två saker – tagna för sig inte direkt nya insikter, men som tänkta tillsammans och konsekvent likväl kan öppna för nya sätt att förstå den kristna teologins situation och uppgift under modernitetens tidigare faser liksom här och nu. För det första har vi fått en fördjupad förståelse för vad en tradition är och hur den fungerar, och för det andra för att det som Husserl talar om som *alla* traditioners kris utifrån frågan om vetenskapernas kris under moderniteten, kan kopplas till en spaltning mellan enskilda traditioners universella och totaliserande syftning och det moderna, pluralistiska bruket av traditionsbegreppet. Med andra ord: den europeiska, västerländska krisen lokaliseras i grova termer till övergången från Traditionen till traditioner.²⁰⁷

²⁰⁷ Här krävs också ett förtydligande: den faktiska samexistensen mellan det vi numera betraktar som enskilda traditioner börjar givetvis inte med moderniteten. Den judiska traditionen, som under lång tid traderats som minoritär tradition i relation till en kulturellt och religiöst dominerande tradition – kristendomen – och där den bristande territoriella hemmahörigheten i egen rätt har blivit ett viktigt och integrerat moment i traditionens självförståelse, är här ett särskilt belysande exempel. Men framför allt gäller det att inskräpa att traditioner inte är monolitiska entiteter som föreligger en gång för alla, utan begreppsliga konstruktioner *ex post facto*, vilka också inbegriper gränsdragningar som inte nödvändigtvis svarar mot den historiska ”verkligheten”. Se här, med avseende på förhållandet mellan kristendom och judendom, t.ex. Daniel Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004.

4 Karl Barth: till en teologisk kärlekshermeneutik

Vindbryggan kommer från andra sidan. Och om man blir hämtad eller inte, som Kafka beskriver det, det beror inte på en själv. Man kan åka högst upp med hissen i själens höghus – det ger ingenting. Därför det klara brottet. Där finns inget att hämta. Det måste sägas en från den andra sidan att man är befriad. Att efter den tyska idealismens mönster befria sig själv autonomt – alltså, när man blivit så gammal och skröplig som jag kan man bara förundras över att någon utöver professorer tar sådant på allvar. Det är den tyska idealismens och den tyska klassicismens aura. Det är Goethe-religionen. ”Den som strävar”, jag vet inte vad. Man kan förlora förståndet när man läser sådant. Om man tar sakerna på allvar. Vi kan sträva tills i övermorgon, om det inte finns någon vindbrygga där, vad tjänar det till? Det är ju Karl Barth, denna plötsliga och absoluta nykterhet, och jag ser inte att man kan komma förbi det. Varken med den tyska idealismens ascendenser eller med djupen, vägen inåt, Novalis och så vidare. Hur ni än vill se på det, där tar det stopp: om Gud är Gud så kan han inte kittlas fram ur vår själ. Där är ett *prius*, ett *a priori*. Något måste ske från andra sidan, då ser vi, när fjällen faller från ögonen.²⁰⁸

208 ”Die Fallbrücke ist von der anderen Seite. Und ob man geholt wird oder nicht, wie es Kafka beschreibt, das liegt nicht an einem selbst. Man kann mit den Fahrstühlen hochfahren in die höchsten Stockwerke der seelischen Hochhäuser – das bringt nichts. Deshalb der klare Bruch. Da ist nichts zu holen. Es muß von der anderen Seite einem gesagt werden, daß man befreit ist. Sich selber nach dem Muster des deutschen Idealismus autonom zu befreien – also, wenn man in mein Alter und meine Kondition kommt, kann man sich da nur wundern, daß außer Professoren noch irgendeiner so etwas ernst nimmt. Das ist die Aura des deutschen Idealismus und der deutschen Klassik. Das ist die Goethe-Religion. ’Wer immer strebend’, ich weiß nicht was. Man kann den Verstand verlieren, wenn man so etwas liest. Wenn man die Sachen ernst nimmt. Wir können streben bis übermorgen, wenn keine Fallbrücke da ist, was soll’s? Das ist ja Karl Barth, diese totale Ernüchterung, und ich seh’ nicht, daß darüber hinwegzukommen ist. Weder mit den Aszendenzen des deutschen Idealismus noch mit den Tiefen, dem Weg nach innen, Novalis und so weiter. Sie können es haben, wie Sie wollen, da ist Schluß: Wenn Gott Gott ist, dann ist er nicht aus unserer Seele herauszukitzeln. Da ist ein *prius* da, ein *a priori*. Es muß was geschehen von der anderen Seite, **dann** sehen wir, wenn uns der Star gestochen ist.” Jacob Taubes, a.a., s. 106.

Es muss was geschehen von der anderen Seite: detta citat, hämtat från Jacob Taubes numera legendariska föreläsningar om Paulus, ger oss Karl Barths *Der Römerbrief in nuce*. Det måste ske från andra sidan – hela Karl Barths teologiska gärning kan i själva verket läsas som ett oupphörligt försök att ständigt på nytt förvalta och metodologiskt ta konsekvenserna av denna djupt upplevda insikt. *Der Römerbrief* utgör, skulle man kunna säga, det mest paradigmatiske och samtidigt mest opolerade uttrycket för denna uppfattning, men försöket att tänka teologin som ett konsekvent, systematisk uttryck för insikten att Gud är Gud, skulle uppehålla honom genom hela livet.²⁰⁹ Citatet av Taubes är tillspetsat, och Barths relation till den tyska idealismen som Taubes här häcklar är i själva verket långt ifrån entydigt.²¹⁰ Men Taubes fångar kärnfullt *riktningen* som Barths teologi slår in på efter första världskriget.

För att knyta an till det resonemang jag förde i föregående tröskelkapitel, kan vi konstatera att det finns tydliga kopplingar mellan Barth och de båda teologer jag diskuterade där: Schleiermacher och Bonhoeffer. Barth, som historiskt befinner sig mitt emellan de båda andra teologerna, verkställer genom sin teologi ett fadersuppror mot den förre, medan den senare var djupt präglad av honom själv, och inte minst av *Der Römerbrief*. I samma brev som jag citerade i föregående kapitel skisserar Bonhoeffer grovt den moderna teologiska utvecklingen med hjälp av exemplen Troeltsch, Heim, Althaus och Tillich, och han avslutar:

Barth var den förste att inse att misstaget med dessa försök (som alla i grunden fortfarande seglade i den liberala teologins farvatten, utan att vilja det) låg i att de alla utgår från att göra plats för religionen i världen eller mot världen. Han förde Jesu Kristi Gud i fält *mot* religionen, *pneuma* mot *sarx*. Det förblir hans största förtjänst (andra upplagan av *Römerbrief*, trots allt nykantianskt äggvispande!)²¹¹

Barths strategi för att hantera moderniteten som kris bär likheter med båda de strategier som jag skrivit fram utifrån Schleiermacher och Bonhoeffer, vilket vi kommer att se. Likt Bonhoeffer omdirigerar han uppmärksamheten från

209 Se exempelvis Eberhard Jüngel, *Barth-Studien*, Benzinger, Gütersloh 1982, s. 93–95.

210 Det har skrivits mycket om Barths relation till Schleiermacher och nykantianismen under den tidiga fasen av hans bana. Se exempelvis Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*. Se även Simon Fishers *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*, Oxford University Press, Oxford 1988.

211 Dietrich Bonhoeffer, a.a., s. 173 (min kursiv).

moderniteten som kris för kristendomen genom att identifiera kristendomens essens med just *kris*, nämligen den "kris" som Guds uppenbarelse i världen inneburit för människor i alla tider. Redan i denna beskrivning ser vi samtidigt likheten med Schleiermachers strategi: religionens problematiska historiska existens i världen erkänns med brinnande patos av Barth, men just därför berör den heller inte den kristna trons kärna, som är situerad på en mer svåråtkomlig plats inom det som är kristendomens historiska existens.

I detta kapitel kommer jag att undersöka hur Barth i en kort uppsats från 1920, med titeln "Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie" (ung. "Obesvarade frågor till dagens teologi"), samt i de metodologiska reflexionerna i de många förorden till den andra utgåvan av *Der Römerbrief* (1922), resonerar kring vad teologi och en teologisk metod innebär. Dessa texter är särskilt intressanta i denna avhandlings sammanhang, då de dels ger ett radikalt teologiskt perspektiv på konflikten mellan tänkande och vetande, och dels *genom* krisbegreppet söker utmejsla vad ett teologiskt inifrånperspektiv under moderniteten kan tänkas innebära.

I det inledande underkapitlet "Teologin som motvärn – åren kring första världskriget" ger jag en kontextualisering av de två texter jag läser, samt beskriver i mer generella termer den positionsförskjutning som sker i Barths teologiska utveckling vid den här tiden. Därefter tar själva läsningen av Barths texter vid.

I underkapitlet "Teologin och krisen för den kristna historien" refererar jag Barths argumentation i den korta uppsatsen om den postumt utgivna boken med anteckningar av Franz Overbeck om den moderna kristendomen och teologin. Overbeck var starkt präglat av Nietzsches tänkande, och Barth var i sin tur vid denna tid starkt präglat av Overbeck.²¹² Resonemanget i uppsatsen om Overbeck sätter jag sedan i relation till den föreställning som jag med Carchia formulerat som att moderniteten är synonym med krisen för den kristna historien. Genom denna läsning visar jag hur akut frågan om kristendomens moderna kris framstod för Barth under denna tid, och utlägger varför även *Der Römerbrief*s konstruktiva teologiska ansats bör läsas i detta ljus.

212 Nietzsche är tämligen närvarande i *Der Römerbrief*, men det rör sig om en Nietzsche till stor del förmedlad via den entusiastiska receptionen av Franz Overbeck. Nico T. Bakker skriver träffande: "Die Linien von Nietzsche zu R II brechen sich im Prisma des Werkes von Overbeck und führen von dort aus mit einer leichten Abweichung weiter." Nico T. Bakker, *In der Krisis der Offenbarung. Karl Barths Hermeneutik dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974, s. 85.

Underkapitlet ”Barth som försvarare av tänkandets möjlighet” har en analytisk snarare än deskriptiv karaktär, och här försöker jag träda i relation till Barths metodologiska resonemang i förorden till *Der Römerbrief*. I kapitlet ”Det filosofiska i Barths teologisk-filosofiska metod” försöker jag gripa tag i vad som står på spel för Barth i förordens metodologiska argumentation med den samtida teologin och exegetiken, och knyter det till det andra problemkomplexets resonemang om tänkande och vetande.

I underkapitlet ”Det teologiska i Barths filosofisk-teologiska metod” sätter jag avslutningsvis Barths teologiska perspektiv i relation till kapitlet om Nietzsche, och funderar över om Barth verkligen hittar en väg ut ur det predikament som Nietzsche menar häftar vid allt tänkande, nämligen att det ofrånkomligen träder in i ett inomvärldsligt spel om makt. Kan det finnas en teologi i världen som inte blir till vad Barth pejorativt kallar ”Bismarckreligion”? Detta resonemang står också i relation de frågor som jag lyfter fram i det tredje problemkomplexet, det vill säga om och i så fall hur vi i världen kan förhålla oss till något – för Barth: Guds ord – som är radikalt främmande i förhållande till världen?

Så på vilket sätt fångar citatet från Taubes in *Der Römerbrief*s etos? För det första proklamerar att det finns två tydligt avgränsade sidor, ett hitom och ett bortom. Gränsen mellan dem står i fokus, och utgör förutsättningen för att en eventuell relation mellan här och där ska bli möjlig. Vidare befinner sig initiativet för ett sådant överkorsande inte på vår sida. För att gränsen ska överskridas och en kontakt mellan de båda sidorna bli möjlig, måste steget tas från andra sidan. Den gräns det handlar om är, som vi förstår, den mellan Gud och världen, Gud och människan, och huvudpoängen att det är Gud och inte människan som har makten att överbrygga avståndet. Denna för Barth i vissa avseenden plågsamt erövrade insikt som hela hans teologiska gärning – alltsedan den första utgåvan av *Der Römerbrief* – springer ur,²¹³ belyser teologins prekära situation, inte bara under moderniteten,

213 De kunskapsteoretiska premisserna för Barths projekt som helhet – dess berömda ”vändning” – kommer väl till uttryck i följande citat från Dirk-Martin Grube: ”Der eigentliche Schlüssel zum Verständnis des Barth'schen Gesamtwerks liegt in der genau entgegengesetzten Verteilung der Prioritäten zwischen Ontologie und Epistemologie: Bei Barth genießt die Ontologie den logischen Vorzug vor der Epistemologie. Letztere liefert nicht den Ermöglichungsgrund theologisch-ontologischer Theoriebildung, sondern umgekehrt, *theologische Theoriebildung* in Gestalt einer ganz spezifischen Ontologie [...] ermöglicht eine bestimmte *epistemologische Vorgehensweise*.” Se Dirk-Martin Grube, *Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie*, N.G. Elwert, Marburg 1998, s. 92. Det faller utanför ramarna för denna avhandling att gå närmare in på dessa premisser.

utan som en essentiell del av den teologiska verksamheten som sådan. Den prekära situation som gör oss benägna att gång på gång kasta om ordningen och använda människan som mått när vi tänker det gudomliga. Det finns få teologer vars antropocentrism går så långt att de skulle hävda att teologins utgångspunkt och fokus bör vara människan *snarare* än Gud, men frågan hur Gud kommunicerar med sin skapelse genom uppenbarelsen lämnar ett stort spelrum för teologiska tolkningar, mellan närhet och avstånd, intimitet och främlingskap. Barth, såsom en djupt protestantisk teolog, synliggör i dessa tidiga texter just den här konflikten på ett särskilt tillspetsat vis.

4.1 Teologin som motvörn – åren kring första världskriget

4.1.1 *Der Römerbrief* i kontext

Der Römerbrief blev startskottet på Karl Barths akademiska karriär, och slog ner ”som en bomb” i den teologiska världen när den kom i sin första upplaga 1919.²¹⁴ I anslutning till bokens framgångar blev han, från sin prästverksamhet i schweiziska Safenwil och utan att ännu inneha en doktorstitel, kallad till en hedersprofessur vid universitetet i Göttingen. Sålunda inleddes hans långa karriär som akademisk teolog.²¹⁵ Med sin skarpa polemik mot det samtida teologiska klimatet fick *Der Römerbrief* tämligen omgående ett tydligt polariserat mottagande, med såväl hängivna efterföljare som förargade motståndsfrenter.²¹⁶

²¹⁴ Thomas F. Torrance, *Karl Barth. An Introduction to his early Theology, 1910–1931*, SCM Press, London 1962, s. 17.

²¹⁵ Harald Hegstad, ”Karl Barth” (s. 73–85) i *Moderne teologie. Tradisjon og nytenkning hos der 20. århundradets teologer*, red. Ståle Johannes Kristiansen och Svein Rise, Høyskoleforlaget, Kristiansand 2008, s. 73–74. Barth kommenterar även själv denna oförutsedda befordran i förordet till den femte upplagan av *Der Römerbrief*, RB, s. XXXV.

²¹⁶ I *Reformierte Kirchenzeitung* 1921 berättar E.F.K. Müller om receptionen bland studenter av första upplagan av romarbrevskommentaren: ”Selten hat ein Buch in der theologischen Studentenschaft so durchschlagend gewirkt, wie die Auslegung des Römerbriefes [...] Als es am Schluß des Wintersemesters 1920/21 bekannt wurde, daß Barth am nächsten Tage einige Stunden in meinem Hause weilen werde, erschienen nicht weniger als 28 Personen ohne Einladung, zu einer Zeit, da die Mehrzahl der Studenten bereits abgereist war. Es gibt eine Barth-Gemeinde unter unserer theologischen Jugend, insbesondere unter solchen männlichen und weiblichen Studierenden, die von modernem Geist angehaucht sind und etwas noch Tieferes suchen.” E.F.K. Müller, ”Karl Barths Römerbrief”, i *Reformierte Kirchenzeitung* 71 (1921), s. 103–105. Barths kritiker vid denna tid står givetvis i stor utsträckning i proportion till de personer och teologiska riktningar

Det kanske mest framträdande i bokens eftermäle är också dess funktion av vattendelare. Som Eberhard Jüngel konstaterar i sin *Barth-Studien* skriver Barth genom hela sin karriär ”förföriskt”, med en stil som attraherar och repellerar och manar läsaren att bekänna färg.²¹⁷ *Der Römerbrief*, den av Barths böcker som kanske är mest extrem i det avseendet, inledde inte bara Barths akademiska karriär, utan öppnade även upp ett nytt stråk i den protestantiska teologin inom både akademien och kyrkan. Inte för intet har Barth av vissa kommit att kallas en modern kyrkofader.²¹⁸ De olika försöken att benämna och ringa in hans teologiska ståndpunkt varierar dock betänkligt, inte minst vad gäller frågan huruvida hans teologi i första hand bör förstås som ”modern” eller konservativ. Blickade han bakåt mot reformationen och den protestantiska teologins guldålder, var han postmodern *avant la lettre*, eller var han i själva verket upptagen av samma frågor som hans liberala lärare och kollegor ägnade sig åt, nämligen kristendomens roll i det moderna samhället och teologins relation till den vetenskapliga och samhällseliga utvecklingen i stort? Denna ambivalens i uttolkningen av Barths teologi understryks även av de många olika beteckningar som använts för att sammanfatta Barths teologiska gärning (eller delar av den) – dialektisk teologi, kristeologi, neo-ortodoxi, kerygmatiske teologi, Guds ord-teologi: kärt barn har många namn.²¹⁹

En viktig aspekt av denna avhandling är viljan att förmedla de motstridigheter som kännetecknar vårt bruk av olika begrepp. I detta fall tycks Barth tillskrivas motstridiga epitet, som postmodern eller konservativ, neo-ortodox eller kanske

som blivit attackerade av honom. Ett bra exempel på en viss typ av kritik och diskussion som följde på publiceringen av de båda upplagorna av *Der Römerbrief* är Adolf von Harnacks öppna brev till den vetenskapliga teologins ”föraktare”, och det brevutbyte som därpå följde mellan honom och Barth, utgivet i *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, bd. 3, Evangelischer Verlag AG, Zollikon, Zürich 1957.

²¹⁷ Eberhard Jüngel, a.a. s. 9–10.

²¹⁸ Se exempelvis ”Karl Barth” av Alaisdair I. C. Heron i *The Cambridge Companion to Karl Barth*, red. John Webster, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 296–306. James M. Robinson talar om en ”*De-facto*-Kanonisering als *Doctor ecclesiae*”. Se ”Was nun? Theologie mit und nach Karl Barth”, i Wilhelm Dantine och Kurt Lüthi (red.), *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*, Chr. Kaiser, München 1968, s. 13–37 (citatet på s. 13).

²¹⁹ I inledningen till sin bok *The Barthian Revolt in Modern Theology. Theology Without Weapons*, med den betecknande titeln ”Neorthodoxy Reconsidered”, reflekterar Gary Dorrien över de olika beteckningarna på Barths teologi. Se *The Barthian Revolt in Modern Theology. Theology Without Weapons*, Westminster John Knox Press, Louisville 2000, s. 1–13.

rentav heterodox.²²⁰ Men finns det med nödvändighet en motsättning i dessa uttolkningar? Eller kan man exempelvis tänka sig att *Der Römerbrief* är modern och radikal just genom en viss otidsenlig konservatism? Dessa frågor kommer att beröras implicit i utläggningen av Barths teologiska metod och hans konstruktion av ett samtida teologiskt (inifrån)perspektiv. Jag menar dock att det står bortom allt tvivel att Barth var en framåtblickande teolog som försökte tänka teologin utifrån den egna tidens specifika förutsättningar, vilket kommer att bli tydligt i min läsning. Hans svar liknar däremot inte det vid tiden gängse sättet att försöka anpassa det kristna teologiska språket till modernitetens förutsättningar,²²¹ vilket torde vara en av anledningarna till den motstridiga receptionen av hans teologi.

Det är den grundligt omarbetade andra utgåvan från slutet av 1921, med utgivningsår 1922, som i första hand avses när man talar om Barths *Der Römerbrief*. Barth själv tar på flera ställen i den andra utgåvan klart och tydligt avstånd från den första versionen av boken, och menar i förordet att förändringarna är så pass omfattande att ”ingen sten lämnats på den andra”.²²² De flesta Barthforskare – vilka torde vara de enda som fortfarande läser den första utgåvan – är numera ganska överens om att skillnaderna bör tonas ned något, och ser Barths tydliga avståndstagande snarast som ett uttryck för att han hoppades kunna undvika en del av de missförstånd som den första utgåvan hade gett upphov till.²²³ För mina syften är den andra, ”gängse” utgåvan mer relevant, och det av två skäl:

220 För en kort exposé över litteraturen om ”Barth as a deconstructionist”, se Isolde Andrews, *Deconstructing Barth. A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996, s. 48–50. Andrews bok som helhet är, som titeln ger vid handen, också en del av denna ”postmoderna” falang i barthlitteraturen.

221 En av många frågor är här givetvis hur detta insisterande på ett ”starkt” teologiskt språk bör läsas. Michael Weinrich har med en träffande formulering skrivit: ”Wollen wir die entscheidende Pointe von Barths Perspektivenwechsel verstehen, so müssen wir uns klarmachen: Es ging Barth bei der Wiederentdeckung der Bibel nicht um eine Rückbesinnung auf die Ursprünge des Christentums und deren Reinerhaltung, sondern es ging Barth um die Rückgewinnung eines Redens von Gott, das nicht von den Möglichkeiten unseres Spekulationsvermögens oder der Tiefe unseres Frömmigkeitsempfindens begrenzt ist, sondern das in den Grenzen unserer menschlichen Ausdrucksmöglichkeiten von Gott selber angestoßen und begrenzt wird.” Se Michael Weinrich, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013, s. 66.

222 RB, s. XII.

223 Bruce McCormack, a.a., s. 208–209. Se även Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001, s. 9 och – för en mer ingående kommentar till förhållandet mellan de båda upplagorna – Nico T. Bakker, a.a., s. 45–82.

1. Jag kommer i första hand att fokusera på bokens många förord, som numera tas med i de allra flesta tryckningar av den andra utgåvan från 1922. Dessa sex förord skrev Barth i takt med att boken trycktes i allt fler upplagor, fram till 1928, och här återfinns även förordet till den första utgåvan från 1919. I förorden för Barth intensiva diskussioner med sina meningsmotståndare om vad han anser att teologi är, och hur det hänger samman med den metod han förespråkar för en teologisk bibelläsning. Denna metod står i skarp kontrast till såväl det samtida teologiska som exegetiska klimatet, och är av särskilt intresse för de frågor jag intresserar mig för i denna avhandling.

2. I det första förordet till den andra utgåvan nämner Barth Franz Overbeck som en av anledningarna till sin grundliga omarbetning av boken. Mellan den första och den andra utgåvan har Barth läst och tillägnat sig texter av denne, med Barths ord ”ovanligt fromma man”,²²⁴ och detta leder honom till nya insikter om just de svårigheter som den moderna teologin står inför om den vill vara sann såväl mot den kristna trons väsen som mot den kristendomskritiska samtids (enligt Barth berättigade) invändningar mot den kristna traditionen och teologin. I den ovan nämnda texten ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie” från 1920 recipierar Barth Overbeck, och skisserar de knäckfrågor som den samtida teologin enligt Barths mening hittills har undvikit eller helt enkelt misslyckats att ta itu med. Denna text är ett viktigt dokument för att förstå anledningarna till omarbetningen av *Der Römerbrief*, och därmed också till den teologiska metod han där kommer att förespråka.

Det råder alltså inget tvivel om att Barth hoppades att den andra utgåvan skulle läsas med nya ögon, och att han själv såg den första versionen som överspelad. Här har stilen, som ofta har kallats expressionistisk,²²⁵ utkristalliserats, polemiken skärpts och de diastasiska och dialektiska elementen framhävs. Men just på grund av de komponenter som gav boken dess stora berömmelse lämpar sig *Der Römerbrief* mindre väl som utgångspunkt för att få ett grepp om Barths teologi i sin helhet. Barth varnade sina läsare vid upprepade tillfällen senare i karriären för att stanna vid denna tidiga fas av hans tänkande, som då, i backspegeln, tedde sig alltför

²²⁴ RB, s. XIII.

²²⁵ Se exempelvis Hans Urs von Balthasar i sin banbrytande *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner, Köln 1951, s. 90.

svart-vit.²²⁶ Redan i förorden till de senare upplagorna reflekterar Barth över i vilka avseenden han har gått vidare teologiskt och varför boken för honom inte längre ter sig lika aktuell.²²⁷ Men boken har fortsatt att vara hans mest framgångsrika, åtminstone i bemärkelsen flest sålda exemplar,²²⁸ och sedd som ett slags dammlucka som släppte fram en fors av ny protestantisk teologi, som slog in en första kil i det liberala teologiska paradigmet och i hög grad bidrog till dess vikande popularitet, utgör boken en oundgänglig hållpunkt för att förstå 1900-talets teologiska utveckling. Då jag i min analys inte har för avsikt att sammanfatta Barths teologi generellt, eller ta ställning till hans teologiska ståndpunkter över tid, kommer jag här inte gå djupare in på förhållandet mellan *Der Römerbrief* och Barths övriga verk.

4.1.2 Den moderna teologins obesvarade frågor

I sin läsning av Barths korta uppsats ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”²²⁹ lyfter Jüngel fram ett uttryck som Barth hämtat – med några små ändringar – från Overbeck, och som han skulle komma tillbaka till även långt senare i sin teologiska karriär: *Anders als durch Verwegenheit ist Theologie nicht mehr zu begründen,* ”teologi låter sig inte längre grundas annat genom djärvhet”.²³⁰ För Jüngel blir dessa ord till en nyckelsats för att förstå drivkrafterna i Barths hela teologiska projekt, och uttrycket är utan tvekan ett vittnesbörd om hur allvarligt Barth tog på det som jag med Gianni Carchias ord formulerat såsom föreställningen om moderniteten som kris för den kristna historien. Det är i sammanhanget allt annat än ointressant att Barths nydanande teologiska projekt vilar på en mycket samvetsgrann reception av en av den kristna teologins mest skoningslösa kritiker.

²²⁶ ”Wie wurde da aufgeräumt und eben fast nur aufgeräumt!”, Karl Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956, s. 8.

²²⁷ RB, exempelvis s. XXXI–XXXII, XXXIII–XXXIV, och särskilt XXXVI–XXXVII.

²²⁸ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. Schriften II*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main/Leipzig 2009, s. 1096.

²²⁹ Idem, *Die Theologie und die Kirche*. Hädanefter refererad till med namn och uppsattitel.

²³⁰ Så sent som 1960 återkommer Barth till detta citat från Overbeck, i ett försök att svara på ”ett av de märkvärdigaste uppdrag” han någonsin fått, nämligen frågan vilka vägar för den samtida liberala teologin han – den liberala teologins berömde motståndare och förstörare – anser vara gångbara. Eberhard Jüngel, a.a., s. 62.

Overbecks mest kända stridsskrift mot teologin från 1873, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*,²³¹ kände Barth givetvis till, men det är möjligt att han inte hade läst den. Det är nämligen den av Carl Albrecht Bernoulli självsvåldigt redigerade, postuma utgåvan av utvalda anteckningar av Overbeck, med titeln *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur Modernen Theologie* som kom ut just under denna tid, år 1919, som Barth här reagerade på.²³² Denna samling mycket kritiska och satiriskt anstrukna anteckningar om den moderna kristendomen och teologin skulle enligt Barth lika gärna ha kunnat döpas till en ”inledning till studiet av teologi”. Han konstaterar vidare: ”Om den blir läst och förstådd, måste den i normala fall ha den verkan att ungefär 99 procent av oss fastnar i dess nät och gör upptäckten att teolog är något man egentligen inte alls kan vara.”²³³ Genom detta stålbad för han så den första utgåvan av *Der Römerbrief*, och med Barths egna ord söker han ”gå genom den overbeckska negationens smala port.”²³⁴

4.1.3 Barths relation till den dåtida vetenskapliga teologin

Det vetenskapliga språket har som vi vet intentionen att minimera sin egen betydelse till förmån för de teorier som ska läggas fram och de teser som ska försvaras. Detta i syfte att underlätta den vetenskapliga diskussionen, där teserna idealt sett är universellt tillgängliga och oberoende av andra förförståelser än de principer och metodologier som bestämmer ett visst vetenskapligt fält. Teologin har dock, som jag redan diskuterat ingående ovan, egentligen allt sedan övergången från ett klassiskt till ett modernt vetenskapsbegrepp, men i allt högre utsträckning från mitten av 1800-talet och framåt, tilldelats en svår roll, då den historiskt spelat en oumbärlig roll inom vetenskapsområdet i stort, men plötsligt metodologiskt och kunskapsteoretiskt faller utanför den moderna definitionen av vetenskap.²³⁵ Diskrepansen mellan teologins stolta förflutna som vetenskapernas drottning, och

²³¹ Franz Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (andra utgåvan från 1903, utökad med en inledning och ett efterord), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981.

²³² Idem., *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Schwabe, Basel 1919.

²³³ ”Wenn es gelesen und verstanden wird, so müßte normalerweise die Wirkung die sein, daß etwa 99 Prozent von uns allen in seinen Netzen hängen bleiben und die Entdeckung machen, daß man eigentlich so etwas wie Theologie gar nicht sein kann.” Idem., ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”, s. 3.

²³⁴ “[...] durch die enge Pforte der Overbeckschen Negation h i n d u r c h zu gehen”. Ibid. s. 25.

²³⁵ Se exempelvis Samir Okasha, a.a., s. 1–17.

dess problematiska sits vid början av förra seklet, var något som i högsta grad uppehöll den tidens teologer, inklusive Barth. Hur skulle man kunna bedriva teologi på ett trovärdigt sätt och med bibehållen värdighet i den allt mer ”upplysta” moderna världen? Det vid 1900-talets början mest tongivande försöket att svara på den frågan var att understryka teologins vetenskaplighet genom att liera den med den relativt nyfunna historisk-kritiska bibelforskningen (därmed, hävdades det, stärkte man även dess roll i det moderna samhället och dess trovärdighet för den moderna människan²³⁶). Den så kallade liberala teologin vände sig emot en blind tro på kyrkans och dogmernas absoluta auktoritet, tonade ner de övernaturliga och mytologiska aspekterna av den kristna traditionen, och byggde istället vidare på den nyktra sanningslidelse som också genomsyrar kristendomen – som ju Nietzsche satte fingret på, om än med andra avsikter – och som relativt friktionsfritt låter förena sig med ett modernt vetenskapligt synsätt. Barth hade i Marburg studerat under den inflytelserike liberala teologen Wilhelm Herrmann, och var själv en del av den liberala teologiska rörelsen.²³⁷ Vad som sedan hände är välkänt: när de tyska liberala teologerna under första världskrigets upptakt inte bara som privatpersoner utan i kraft av sin akademiska position stämde upp i kören av krigsförespråkare, sökte Barth orsakerna i en alltför svag kristen position och teologi, och såg sig nödgad att söka nya fundament för det teologiska arbetet. *Der Römerbrief* är det första upproriska uttrycket för denna strävan. Läsningen av Overbeck efter att den första utgåvan publicerats, skedde med andra ord i ett särskilt mottagligt tillstånd, när Barth redan hade påbörjat sitt sökande efter radikalt nya grundvalar för teologin. Men skilsmässor tenderar att inbegripa en dialektik av häftigt avståndstagande från vissa aspekter och kvardröjande gemensamma problemformuleringar och verklighetsförståelser, och en mer nyanserad läsning av *Der Römerbrief* upptäcker även i hans mest intensiva försök att bryta med sin liberala bakgrund, de band som binder honom till den traditionen.²³⁸

236 Se Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007.

237 För en grundlig genomgång av den teologiska (liberala) och filosofiska (nykantianska) kontext som Barths tidigaste teologi springer ur, se Simon Fishers ovan anförda *Revelatory Positivism. Barth's earliest Theology and the Marburg School*.

238 Barth ser sig också alltjämt 1925 som på sätt och vis trogen sin lärare Wilhelm Herrmanns teologi, om inte till bokstaven så likväl till anden: ”Mir stellt es sich so dar, daß ich mir von Herrmann etwas Grundlegendes habe sagen lassen, das, in seine Konsequenzen verfolgt, mich nachher nötigte, so ziemlich alles Übrige ganz anders zu sagen und schließlich sogar jenes Grundlegende selbst ganz anders zu deuten als er. Und dennoch hat er es mir gezeigt.” Karl Barth, *Gesammelte Vorträge Band II*.

Krigsutbrottsåret 1914 vädrar han i ett brev till nämnde Herrmann sin begynnande oro över den liberala teologins utveckling:

I er skola blev det klart för oss vad det innebar att ”uppleva” Gud i Jesus. Nu däremot ställer oss de tyska kristna (senast Rade i sitt svar på mitt brev) som svar på våra förbehåll inför en helt ny krigs ”upplevelse”, det vill säga det faktum att de tyska kristna anser sig ”uppleva” sitt krig och liknande som ett heligt krig är tänkt att tvinga oss andra till tystnad om inte rentav till vördnad inför detta skeende. Hur ställer ni er till detta argument och till den krigsteologi som gömmer sig där bakom?²³⁹

I två brev till ”mentorn” Martin Rade från samma år blir det tydligt att hans respekt för och tilltro till den tyska teologin och filosofin närmar sig bristningsgränsen:

Det allra sorgligaste i denna sorgliga tid är att se hur fosterlandskärlek, krigslust och kristen tro i hela Tyskland hamnar i ett hopplöst huller om buller [...] Det är besvikelsen för oss [...] att vi måste se hur den kristna världen i detta avgörande ögonblick slutar att vara *kristen*, och istället helt enkelt likställer sig med *denna* värld.²⁴⁰

Die Theologie und die Kirche, Chr. Kaiser Verlag, München 1928, s. 241. Trots sin livslånga uppgörelse med Schleiermacher kan Barth så sent som 1946 skriva: ”Ingen kan i dag säga om vi verkligen har tagit oss förbi honom [Schleiermacher] eller om vi inte – trots alla högljudda radikala protester mot honom – djupt inne fortfarande är barn av hans århundrade.” Karl Barth, *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Theologischer Verlag, Zürich 1981 [1946], s. 380.

239 ”In Ihrer Schule ist es uns klar geworden, was es heißt, Gott in Jesus zu ’erleben’. Nun aber wird uns von den deutschen Christen (zuletzt von Rade in seiner Antwort auf meinen Brief) als Antwort auf unsere Bedenken ein uns ganz neues sog. religiöses Kriegs’erlebnis’ vorgehalten, das heißt die Tatsache, daß die deutschen Christen ihren Krieg als heiligen Krieg und dgl. zu ’erleben’ meinen, soll uns Andere zum Schweigen, wo nicht gar zu Ehrfurcht vor diesem Vorgang nötigen. Wie stellen Sie sich zu diesem Argument und zu der Kriegstheologie, die dahinter steht?” Karl Barth till Wilhelm Herrmann, i *Karl Barth–Martin Rade. Ein Briefwechsel*, red. Christoph Schwöbel, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981, 4 nov. 1914, s. 115.

240 ”Das ist mir das Allertraurigste in dieser traurigen Zeit zu sehen, wie jetzt in ganz Deutschland Vaterlandsliebe, Kriegslust und christlicher Glaube in ein hoffnungsloses Durcheinander geraten [...] Das ist die Enttäuschung für uns, [...] daß wir sehen müssen, wie die christliche Welt in diesem entscheidenden Augenblick aufhört[,] christlich zu sein, sondern sich einfach dieser Welt gleichstellt.” Karl Barth till Martin Rade, *ibid.*, 31 aug. 1914, s. 96.

I mig är något av högaktningen för det tyska väsendet för alltid krossat [...] eftersom jag ser hur er filosofi och kristendom så när som på några spillror går under i denna krigspsykos.²⁴¹

I det första av de två utdragen från breven till Rade finner vi ett uttryck för den spaltning som Jakob Taubes framhöll i det inledande citatet, och likaså en nyckel till den nygamla väg som Barth vill leda in teologin på, nämligen motsatsställningen mellan ”det kristna” och ”denna världen”. I det ögonblick som *det kristna* helt och hållet sammanfaller med *vår värld*, reduceras kristendomen till en propagandamaskin som kan legitimera vilket världsligt politiskt mål som helst. Som Barth klargör i inledningen till *Der Römerbrief* är den främsta anledningen till bokens uppkomst att han återupptäckt radikaliteten och kraften i Paulus brev.²⁴² Men i denna upptäckt visar sig samtidigt en annan väg för teologin än den kulturprotestantism som dominerat hans intellektuella bana hittills, nämligen en teologi som inte tar sitt avstamp i människan och hennes behov, begränsningar och problem, utan i Gud, eller bättre: i avståndet till Gud. En teologi som gör allt för att inte – likt de liberal-teologiska krigshetsarna – upphöja mänskliga storheter som nationalstaten, kristendomen, moralen eller religionen, och som ser det som sin främsta uppgift att hitta en teologisk metodologi som i möjligaste mån omöjliggör omvandlingen av trons osäkerhet till en identitet med världsliga maktanspråk.²⁴³

En av de viktigaste och samtidigt mest svärgenomträngliga aspekterna av Barths kamp mot den samtida teologin ligger på grund av detta också i hans litterära stil. Om den liberala strävan att närma teologin vetenskapen i samma rörelse innebar ett begreppsligt och strukturellt närmande av kyrkan till samhällets sekulära institutioner, måste ett motstånd mot denna tendens också innebära ett motstånd mot neutraliseringen och ”förallmänneligandet” av det kristna, teologiska språket. Boken riktar sig i första hand till ett akademiskt sammanhang, och är avsedd att utgöra ett inlägg i den lärda teologiska

241 ”In mir ist etwas von der Hochachtung deutschem Wesen gegenüber für immer zerbrochen [...] weil ich sehe, wie eure Philosophie und euer Christentum nun bis auf wenige Trümmer untergeht in dieser Kriegspsychose.” Karl Barth till Martin Rade, *ibid.*, 1 okt. 1914, s. 101.

242 RB, s. XII.

243 Denna strävan förenar också de båda utgåvorna av *Der Römerbrief*. Om vi följer McCormack springer behovet av en grundlig omarbetning av den första utgåvan just ur det faktum att den första versionens försök till *ein Denken von Gott aus* löpte så stor risk att missförstås och vändas till sin raka motsats: ett tänkande utifrån människan. I andra utgåvan söker han därför skärpa den teologiska metodologin för att bättra svara mot detta syfte. Se Bruce McCormack, a.a., s. 208.

diskussionen. Men hans sätt att argumentera mot sina motståndare i bokens många förord utgör snarast ett uttryck för hans brott med gängse akademisk praxis och saklighet, liksom med det samtida paradigmet inom den akademiska teologin. Han konstaterar i ett av dem, med syrlig arrogans gentemot de kritiker som enligt Barth velat undergräva hans kritik mot den samtida teologin genom att påpeka att han själv är teolog: ”Den här boken vill inte vara något annat än en del av samtalet mellan teologer. [...] Jag har aldrig menat mig bedriva något annat än just *teologi*. Frågan är bara vad för en!”²⁴⁴ Just denna fråga, vad Barth menar med teologi som mänsklig och akademisk verksamhet, vilket även utgör fundamentet i hans syn på sin egen samtid och den kris som kristendomen befinner sig i, ska jag nu fördjupa mig i.

4.2 Teologin och krisen för den kristna historien

I föregående tröskelkapitel, där jag utgick från Schleiermacher, Bonhoeffer och Husserl, uppehöll jag mig vid ett mönster inom den moderna teologin, där moderniteten som kris för kristendomen måste omtolkas till en *inomteologisk* kris för att kunna hanteras teologiskt. Man kan fråga sig om Barth stämmer in i detta mönster, då han till skillnad från dessa båda teologer i *Der Römerbrief* knappt nämner modernitetsbegreppet, eller ger uttryck för en föreställning om att moderniteten inneburit en kris för den kristna traditionen. I den kritiska utgåvan av *Der Römerbrief*, som publicerats som en del av Barths samlade verk (Gesamtausgabe), har noter samt ett utförligt namn- och begreppsregister tillfogats.²⁴⁵ En genomgång av begreppsregistret ger tydliga besked. Modern, modernitet eller andra utlöpare av begreppet är inte ens upptagna i begreppsregistret, och förekommer endast på enstaka ställen i kombination med andra begrepp, som exempelvis ”moderna människor”, ”modern teologi” eller ”modern protestantism”. Begreppskombinationen ”kristen historia” förekommer inte, och krisbegreppet är förvisso tämligen rikligt förekommande, men inte i kombinationen ”kristendomens kris”. Det närmaste vi kommer är ”religionens

²⁴⁴ ”Dieses Buch will nichts anderes sein als ein Stück des Gesprächs eines Theologen mit Theologen. [...] Ich habe nie etwas anderes zu treiben gemeint als eben *Theologie*. Es fragt sich nur, was für eine!” RB, s. XIV.

²⁴⁵ Karl Barth, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung 1922), red. Cornelis van der Kooi, Katja Tolstaja, Theologischer Verlag, Zürich 2010 (Gesamtausgabe), s. 735–784. (Som jag redan har klargjort gäller de löpande referenserna till *Der Römerbrief* en annan utgåva än denna: jfr not 51, s. 36.)

kris”, som förekommer vid två tillfällen, och det är tveksamt om han här kommenterar den samtida situationen som en kris för religionen i allmänhet och kristendomen i synnerhet.²⁴⁶

Av denna anledning är uppsatsen om Overbeck från 1920 särskilt belysande. Här är det omöjligt att tvivla på Barths förankring i den kris i vilken moderniteten försatt kristendomen, samt i en brinnande lust att förstå denna kris *bättre* än sina samtida kollegor på de teologiska fakulteterna. Om Barth skyr begreppet ”modern” och inte gärna förknippar sin egen teologiska metod med detta epitet, är det för att han i så hög grad förknippar begreppet med de specifika världsliga paradigmen som teologin till varje pris måste undvika om den ska besitta någon som helst kredibilitet – i vilken tid det vara må. De moderna teologerna är för Barth *de andra*: de liberala, de positiva, de vetenskapliga, de historisk-kritiska teologerna.²⁴⁷ Men om begreppet modernitet alltså används ytterst sparsamt i andra utgåvan av *Der Römerbrief*, är det desto mer frekvent förekommande på uppsatsens tjugofem sidor. Genom denna text blir det uppenbart att omarbetningen av *Der Römerbrief* sker på basis av en grundlig reflexion över vad moderniteten som kris för den kristna historien inneburet, och att det därmed är befogat att läsa boken som ett konstruktivt teologiskt försök att behandla denna kris *teologiskt*.²⁴⁸ Jag menar därmed att även Barths andra utgåva av *Der Römerbrief* kan läsas utifrån det mönster som jag skrivit fram utifrån Schleiermacher och Bonhoeffer, där den *yttre* krisen måste omtolkas till inomteologiska termer för att kunna ges ett adekvat teologiskt svar.

²⁴⁶ RB, s. 244–247.

²⁴⁷ För en diskussion, inte av Barths *andra* utan Barth själv som *den Andre* i en svensk teologisk kontext, se Ola Sigurdsons ovan nämnda avhandling, *Barth som den Andre*.

²⁴⁸ Detta är heller ingen kontroversiell uppfattning, och den förfäktas i hög grad i sekundärlitteraturen. Se exempelvis följande citat av Dietrich Korsch: ”Aber erst die globalen Verschiebungen, die sich mit dem Ersten Weltkrieg andeuteten, zeigten [Karl Barth] den Weg auf, den er selbst als einen Bruch mit seiner Herkunftstheologie erlebte. Es wurde ihm klar, daß es nicht ausreichte, gegen die widersprüchliche Dynamik der Moderne nach anthropologischen Reservaten oder metaphysischen Sphären zu suchen, die der Entfaltung dieser Bewegung standhalten könnten. Statt dessen mußte es darum gehen, die Widersprüche der Moderne selbst in die Theologie zu integrieren, um so ein authentisches Selbstbewußtsein für die zeitgenössische Religion zu formulieren, an der er ja als Theologe selbst Anteil hatte. Darum ist Barths Theologie in der Nachkriegszeit nicht zu Unrecht als ‘Theologie der Krise’ bezeichnet worden. Sie unternahm es, die gesellschaftliche Widersprüchlichkeit auf eine grundbegriffliche Ebene zu beziehen, die es erlaubt, sowohl die erfahrene Zerrissenheit des Bewußtseins als auch seine Einheit in Gott zur Aussage zu bringen – und das ohne einen Rückgriff auf eine religiöse ‘Substanz’, die man sich außerhalb der religiösen Kommunikation vorzustellen hätte.” Dietrich Korsch, inledning till Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. Schriften II*, s. 1043.

I den korta uppsatsen identifierar Barth tre tematiska tyngdpunkter i den postumt utgivna boken med Overbecks anteckningar. Barth går igenom dem en efter en: ”Den första beträffar kristendomens existens i historien, den andra, den moderna kristendomens väsen, den tredje, kristenheten i all, men speciellt i dagens, teologi.”²⁴⁹ Barth håller sig tämligen nära den kommenterade texten, och skriver i hög grad fram sin egen hållning genom ett montage av citat från Overbeck.

Den första punkten berör frågan om det i själva verket finns en oöverbrygglig konflikt mellan (ur)kristendomens väsen och kristendomen som historisk tradition: ”Overbeck ställer oss inför dilemmat: om kristendom, då inte historia; om historia, då inte kristendom!”²⁵⁰ Overbecks argument lyder, om vi följer Barths beskrivning, att det i ”urkristendomen”, i den trosgemenskap som bildades under Jesu levnad, inte fanns något incitament till historieskrivning. De tidigaste kristna levde i tron på världens omedelbart förestående slut och befrielse; traderandet av denna tro till kommande generationer för årtusenden framöver föresvävade dem knappast. Detta skeende – historieskrivningen, som tar vid bara några år senare med begynnelse hos Paulus – är enligt Overbeck en inautentisk appropriering av den verkliga kristendomen, och det finns därför en oöverbrygglig avgrund mellan kristendomens sanna väsen och det som har kommit att bli till kyrkohistoria och teologi. Overbeck, citerad av Barth, slår apodiktiskt fast: ”Historien är en avgrund, i vilken kristendomen bara helt mot sin vilja störtat sig ner.”²⁵¹ Barth tycks i hög grad sympatisera med detta resonemang, som det också finns en tydlig återklang av i *Der Römerbrief*, inte minst i dess argumentation mot ett historiskt perspektiv på kristendomen. Man kan dock förstå att denna i sträng bemärkelse helt omöjliga teologiska position – all teologi *efter* Jesu död kan ju inte vara annat än en reflexion över denna traditions historia – även för Barth kommer att framstå som allt mer problematisk när han börjar skriva sin *Kirchliche Dogmatik*.

Här kan vi dock, om vi väljer ett annat perspektiv, skönja en stark affinitet med Husserls resonemang om vad en tradition är i föregående kapitel. Så exempelvis i denna utsaga av Barth: ”Kristendomens möjliga ort ligger alltså, vad gäller det

249 ”Es betrifft die erste das Dasein des Christentums in der Geschichte, die zweite das Wesen des modernen Christentums, die dritte die Christlichkeit aller und speziell der heutigen Theologie.” Karl Barth, ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”, s. 8.

250 ”Unerbittlich stellt er uns vor das Dilemma: Wenn Christentum, dann nicht Geschichte; wenn Geschichte, dann nicht Christentum!” Ibid., s. 9.

251 ”Die Geschichte ist ein Schlund, in den sich das Christentum nur ganz wider Willen gestürzt hat.” Ibid.

förgångna, inte i historien, utan i historien *före* historien, i *urhistorien*.²⁵² Han har tidigare beskrivit begreppet ”urhistoria” i följande ordalag: ”Från den övertidsliga, outforskbara, oförlikneliga urhistorien härstammar vi, från den som sätts samman av begynnelse allena, i vilken gränserna som skiljer det enskilda från det hela fortfarande är flytande.”

Om vi här läser Barth med viss frihet, kan vi förstå det som om *det som* han försöker hitta ett sätt att ge uttryck för är den kristna traditionens ”ideala objektivitet”; det levande ursprung som binder samman kristendomen som tradition genom seklerna, och som förvisso är beroende av men ändå aldrig uttöms i den ena eller andra tidens försök att begreppsliggöra den. Det rör sig om det som jag med Husserl talat om som en traditions ursprungsmening, vilken i sin tur sammanfaller med dess teleologiska totalmening – själva den centrifugala kraft som gör att vi kan strida om det korrekta uttrycket för en traditions centrala element utifrån det faktum att vi samlas kring samma enigmatiska ursprung. Även Husserl är fascinerad av hur denna begynnelse sker i skärningspunkten mellan det ”enskilda” och det ”hela”, mellan det historiskt singulära ögonblicket och dess transhistoriska eko. Han talar om hur matematiken en gång måste ha *uppstått* genom idéer i huvudet på en konkret person, men hur dessa idéer så snart de en gång färdats från detta huvud till det gemensamma sfär, till tecknen, språket, idealt sett finns tillgängliga för alla människor i alla tider.²⁵³ Detta ursprung framträder, för kristendomens räkning, i Barths text såsom själva det levande elementet i den tro som Jesus själv vittnar om och väcker hos sina lärjungar, och som den enskilde troende kan uppleva i alla tider, men som Barth – och Overbeck – ser som fullständigt undanskymt i den moderna kristendomen och teologin. Det är i ljuset av detta som Barth gillande citerar Overbeck när denne skriver: ”pietismen är i mina ögon den enda formen av kristendom, inom vilken det för mig fortfarande vore möjligt med en personlig relation till kristendomen.”²⁵⁴ Skärningspunkten mellan historia och evighet, mellan det partikulära och det övertidsliga, mellan individen och kristendomen, sker i *tron*, inte i historievetenskapen. Att en sådan uppfattning av Barth vid denna tid intas i skarp kontrast till den samtida historisk-kritiska forskningen blir inte minst tydligt i följande citat, som även det griper tillbaka på resonemang som förs hos Overbeck:

²⁵² ”Der mögliche Ort des Christentums liegt eben, was die Vergangenheit betrifft, nicht in der Geschichte, sondern in der Geschichte vor der Geschichte, in der *U r g e s c h i c h t e*.” Ibid., s. 10.

²⁵³ Edmund Husserl, ”Geometris ursprung”.

²⁵⁴ ”Pietismus ist für mich die einzige Form des Christentums, unter welcher mir ein persönliches Verhältnis zum Christentum noch möglich wäre!” Karl Barth, ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”, s. 7.

Omöjligt är där [i den sanna kristendomen] det omtyckta historiska abstraherandet mellan tingen och det som de bringar till existens. Ett exempel: att ta en *nytestamentlig text* på allvar innebär att bortom den inte veta något mer (inget tidshistoriskt) om författaren. Och omedelbart umgänge med författaren gör boken i sig överflödigt, stryker den ur dess historiska existens. Författare och bok sammanfaller i ett.²⁵⁵

Tyngdpunkten i Barths gillande av Overbecks motsatsställning mellan kristendomens verkliga väsen och den historiska kristendomen, går tillbaka på ett annat element, också det starkt framträdande i *Der Römerbrief*: konflikten mellan världen och Gud, världen och kristendomen. Detta tema är det centrala när han tar sig an den andra punkten, det vill säga den moderna kristendomens väsen:

Det är – inte kristendomen, utan den elementära, primära, transcendentala, omedelbar-världsliga Parousie-förväntan, som står bakom kristendomen, inte den humanitära kultur från vilken denna teolog, som inte ville vara någon teolog, kommer. [...] Den ”moderna” kristendomens väsen (den har alltid velat vara ”modern”!) är ett otyg eftersom spänningen mellan motsatser omvandlats till ett vaneförhållande som måste bringa båda delarna, mänskligheten och kristendomen, i fördärvet.²⁵⁶

Skillnaden mellan den moderna världen och kristendomens väsen är så avgörande att den samtida människan, som är dömd att med nödvändighet vara modern; ett barn av sin tid, därmed inte egentligen kan vara kristen. Det avgörande för en samtida kristendom är nämligen dess praktiska möjlighet, möjligheten att *leva* kristet. Med hjälp av Overbeck konstaterar Barth:

”Kristendomens innerliga moderna företrädare är dess bästa förrädare” [...] Detta eftersom ”kristendomens inre och reella nöd i samtiden består i *praxis*: vad

255 ”Unmöglich ist da das beliebte historische Abstrahieren zwischen den Dingen und dem, was sie ins Dasein gerufen. Ein Beispiel: Eine *n e u t e s t a m e n t l i c h e S c h r i f t* ernst nehmen, heißt neben ihr von ihrem Verfasser nichts weiter (nichts ’zeitgeschichtliches!’) wissen. Und unmittelbare Unterhaltung mit dem Verfasser macht das Buch als solches überflüssig, streicht es aus seinem historischen Dasein. Verfasser und Buch fallen in eins zusammen.” Ibid., s. 10.

256 ”Es ist – nicht das Christentum, aber das Elementare, Primäre, Transzendente, Unmittelbar-Weltliche, die Parusieerwartung, die hinter dem Christentum steht und nicht die humanitäre Kultur, von der dieser Theologe, der keiner sein wollte, *h e r k o m m t*.” [...] Das Wesen des ’modernen’ Christentums (es wollte von jeher ’modern’ sein!) ist darum ein Unwesen, weil in ihm die Spannung der Gegensätze in ein Gewohnheitsverhältnis verwandelt ist, das beiden Teilen, der Menschheit und dem Christentum, zum Verderben werden muß.” Ibid., s. 14–15.

kristendomen framför allt behöver är beviset på dess genomförbarhet i livet [...] Den moderna kristendomen själv förrättar bara dödgrävararbete, då den i sitt anletes svett vidgar klyftan som här består mellan teori och praxis. Den vattnar ur den kristna dogmatiken genom att göra den konform med det moderna tänkandet. Därmed utplånar den bara de sista spåren som kristendomen fortfarande har i livet. [...] För moderniteten kommer det framför allt an på att om möjligt hålla sig kvar i kristendomens *illusion*; för det syftet är, vilket är lätt att begripa, ortodoxin mer användbar än pietismen.²⁵⁷

Här berörs på sätt och vis redan det sista av Barths tre teman: kristenheten i all, och speciellt i dagens teologi. Affekterna och invändningarna är desamma, men nu specifikt inriktade på *teologen* och den teologiska verksamheten – samma yrkesgrupp av vilka ”99 procent” efter läsningen av Overbeck borde inse att det över huvud taget inte är möjligt att vara teolog.²⁵⁸ Teologer är ju nämligen de som fullföljer den ovan nämnda rörelsen: som strävar efter att göra den kristna traditionen anpassad efter moderniteten, som skriver moderna dogmatikböcker, som genom teoretisk reflexion försöker begreppsliggöra kristendomens essens genom historien, med andra ord: som ”underhandlar” mellan kristendomen och denna världen. Overbeck – återigen citerad av Barth – har som väntat inte så mycket till övers för teologerna:

”Teologerna är minst av allt enkla kristna, människor vilkas förhållande till kristendomen är enkel och otvetydig.” [...] Snarare menar de sig ”dagligen ha Gud i fickan”, [...] de tillåter sig att ”likt barn med sina dockor och med samma säkerhet om sina egendoms- och förfoganderättigheter leka med Gud och själen”, de lever i den naiva tillförsikten att ”för människan låter sig allt göras med Gud och i hans namn, med honom finner man sig helt tillrätta i världen, med honom har man det som bäst”.²⁵⁹

²⁵⁷ ”Die modernen Innerlichen unter den Vertretern des Christentums sind seine besten Verräter.’ [...] Denn ’die innerste und reale Not des Christentums in der Gegenwart sitzt in der P r a x i s : was das Christentum vor allem bedarf, um sich in der Welt noch zu behaupten, ist der Erweis seiner praktischen Durchführbarkeit im Leben. [...] Das moderne Christentum selbst verrichtet nur Totengräberarbeit, indem es im Schweiß seines Angesichts die Kluft, die hier zwischen Theorie und Praxis besteht, erweitert. Es glättet nach Kräften an der christlichen Dogmatik, indem es sie dem modernen Denken konformiert. Damit tilgt es aber nur die letzten Spuren, die das Christentum noch im Leben hat. // [...] Der Modernität ist es vor allem darum zu tun, sich möglichst in der Illusion des Christentums zu erhalten; dazu ist aber, wie leicht zu begreifen, die Orthodoxie viel brauchbarer als der Pietismus.” Ibid., s. 16–17.

²⁵⁸ Ibid., s. 3.

²⁵⁹ ”Auf keinen Fall sind Theologen etwa einfache Christen, Menschen, deren Verhältnis zum Christentum ein einfaches, unzweideutiges ist.’ [...] Zwar, sie meinen ’Gott täglich im Sack zu haben’, [...] sie erlauben sich, mit Gott und der Seele zu ’spielen wie Kinder mit ihren Puppen,

Ett ytterligare angrepp berör teologernas kärlek till bildning. Bildningen blir likt ortodoxin en kär struktur som säkerställer den kristna teologins värdighet och viktighet i världen: det bästa beviset på att teologins främsta konsekvens är en *försoning* mellan världen och kristendomen; ett bestående av teologin som världslig, kulturell, historisk angelägenhet. Det vill säga ett bestående av kristendomen som "Bismarck-religion":

Det som lugnade [Bismarck] var allt han behövde. Hans religion satt i grunden av hans självkänsla, för övrigt en sak som han hade reducerat till privatleksak och när som helst kunde lägga åt sidan. Men att han fortfarande kunde leka med den och hade ett kristet infall, räckte för att hos kristendomens moderna advokater göra honom till kristen, ja till mönsterkristen (vi skulle nu kunna utvidga galleriet "vår religions klassiker" genom att hänga honom vid sidan av Jesus, Franciskus och Luther!). Så är kristendomen i dag pryggen till varje maktbärande, och har själv blivit till makttillbedjan. Så billig är idag kanoniseringen i den kristna himlen!²⁶⁰

"Öppnare än så kunde nog inte våra mest fatala yrkeshemligheter uttalas", avslutar Barth resonemangen om teologernas bildningskärlek. "Teologin är fortfarande svaret skyldig också till denna fråga, som ställdes redan 1873. Man frågar sig naturligtvis till sist om Overbeck ändå höll en annan *bättre* teologi för möjlig." Barth vill givetvis tro att så var fallet, nämligen en teologi som besitter en verklig, antivärldslig djärvhet. Han menar till och med att Overbeck själv, just i kraft av den starka viljan att *inte* vara en teolog, i själva verket var ämne för en mycket bra teolog – om nu det omöjliga ändå skulle visa sig vara möjligt.²⁶¹ På uppsatsens sista

mit derselben Sicherheit über ihr Eigentums- und Verfügungsrecht darüber', sie leben der naiven Zuversicht, 'es lasse sich für Menschen mit Gott und in seinem Namen Alles machen, mit ihm finde man sich vollkommen in der Welt zurecht, man fahre mit ihm am besten.'" Ibid., s. 20–21.

260 "Was ihn beruhigte, war alles, was er verlangte. Seine Religion saß im Boden seines Selbstgefühls, im übrigen ein Ding, das er auf die Dimensionen eines Privatspielzeugs reduziert hatte und jederzeit beiseite legen konnte. Aber daß er damit noch spielen konnte und gelegentlich einen christlichen Einfall hatte, genügte, um ihn bei den modernen Advokaten des Christentums zum Christen, ja zum Musterchristen zu machen (ihn neben Jesus, Franziskus und Luther in die Galerie der 'Klassiker unsrer Religion' zu hängen, könnten wir nach seitherigen Erfahrungen noch ergänzen!). So ist das Christentum heute jedem Machthaber preisgegeben, selber zur Machtanbetung geworden! So billig ist heute die Kanonisierung im christlichen Himmel!" Ibid., s. 18.

261 "Offener könnten wohl unsre fatalsten Berufsgeheimnisse nicht ausgesprochen werden. [...] Die Theologie ist die Antwort auch auf diese Anfrage, die schon 1873 an sie gestellt war, bis jetzt schuldig geblieben. / Man fragt sich natürlich zum Schluß, ob Overbeck allenfalls eine andere, bessere Theologie für möglich gehalten hat." Ibid., s. 22.

sida stakar han även ut vägen för en sådan kommande teologi, som är värd att ha i åtanke när vi nu snart ska gripa oss an *Der Römerbrief*:

En teologi som skulle våga – bli eskatologi, vore inte bara en ny teologi, utan samtidigt en ny kristendom, ja ett nytt väsen, själv redan en del av de ”yttersta tingen”, skyhögt över reformationen och alla ”religiösa” rörelser. [...] Tills vidare är det bäst för oss alla, och desto mer ju mer vi upplever oss trängda till beslut och genombrott under intrycket av tidens skeenden, att chockade och vördnadsfulla bli stående framför den smala porten utan att skrika efter positiva förslag, att begripa vad det handlar om, inse att ur det omöjliga kan bara det omöjliga rädda oss. Frågan om den praktiska betydelsen av de ”yttersta tingen”, frågan om de insikter och möjligheter som ingen kan ta till sig, kommer att ges honom från ovan.²⁶²

Der Römerbrief kan i mångt och mycket läsas som ett försök att, om inte träda igenom den smala porten, så åtminstone bedriva teologi på tröskeln, i insikten om den egna verksamhetens omöjlighet som världslig sysselsättning – men som ändå vågar, och måste, försöka. ”Vi kan *inte* tala, och samtidigt *inte inte* tala” som Barth i Augustinus efterföljd utbrister i *Der Römerbrief*.²⁶³

I och med denna genomgång av den korta uppsatsen om Overbeck från 1920 anser jag det som stående bortom allt tvivel att Barth under denna tid i högsta grad var upptagen med frågan hur teologin borde svara på den massiva kris som den i och med modernitetens inbrott försatts i. Genom Overbeck blir Nietzsches stora betydelse för Barth och den moderna teologin påtaglig, och Barth ville som teolog och troende med all den hederlighet och skärpa han var förmögen till vara utmaningen värdig. *Hur* Barth sedan konstruktivt försöker arbeta med denna insikt teologiskt, är det som läsningen av *Der Römerbrief* föresätter sig att analysera.

²⁶² ”Eine Theologie, die es wagen wollte – Eschatologie zu werden, wäre nicht nur eine neue Theologie, sondern zugleich ein neues Christentum, ja ein neues Wesen, selber schon ein Stück von den ’letzten Dingen’, turmhoch über der Reformation und allen ’religiösen’ Bewegungen. [...] Zunächst wird es für uns Alle, und je mehr wir uns unter dem Eindruck der Zeitereignisse zu Entscheidungen und Durchbrüchen gedrängt fühlen um so mehr, das Beste sein, vor jener engen Pforte einmal erschrocken und ehrfürchtig und ohne Geschrei nach positiven Vorschlägen stehen zu bleiben, zu begreifen, um was es sich handelt, einzustehen, daß uns aus dem Unmöglichen nur das Unmögliche retten kann. Die Frage nach der praktischen Bedeutung der ’letzten Dinge’, die Frage nach den Einsichten und Möglichkeiten, die niemand sich nehmen kann, sie werden ihm denn gegeben von oben[.]” Ibid., s. 25.

²⁶³ ”Wir können *nicht* reden, aber auch *nicht nicht* reden[.]” RB, s. 340.

4.3 Barths teologiska kärlekshermeneutik

Det har vid det här laget skrivits mycket om Barths teologiska och exegetiska metod, både generellt och vid tiden för de båda utgåvorna av *Der Römerbrief*.²⁶⁴ Om den tidiga receptionen i stort var präglad av tydliga läger,²⁶⁵ och inte minst under lång tid av Hans Urs von Balthasars tongivande läsning, som postulerade två brott i Barths teologisk-metodologiska utveckling,²⁶⁶ finns det nu ett bredare landskap av litteratur om Barths hermeneutik vid denna tid.²⁶⁷ Polemiken samt reflexionen över metodologiska frågor som äger rum i förorden till de många upplagorna av *Der Römerbrief*, har även de varit föremål för riktat intresse, inte minst i Richard E. Burnetts redan anförda *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period* från 2001.²⁶⁸ Här kan vi läsa att receptionen av de metodologiska reflexionerna i förorden inte sällan varit uttalat skeptisk, för att inte säga avfärdande. En kritiker invänder att dessa resonemang bara kastas fram helt "ad hoc" av Barth, för att – i ett uppskruvat tonläge – försvara sig mot den kritik som riktats mot boken. Vi gör därför rätt i att inte dra för stora växlar på de resonemang om metod som framförs här. En annan kritiker menar att hans bibeltolkningar visserligen är geniala "virtuosa prestationer", men att de inte fått någon varaktig betydelse vare sig inom exegetiken eller den kyrkliga praktiken, och därtill är oupprepbara (och således vetenskapligt värdelösa).²⁶⁹ Varken de faktiska bibeltolkningarna eller de

²⁶⁴ För ett helhetsgrepp om Barths exegetiska verksamhet, med huvudsakligt fokus på *Kirchliche Dogmatik*, se bidragen som samlats i George Hunsinger (red.), *Thy Word Is Truth. Barth on Scripture*, Eerdmans, Cambridge 2011.

²⁶⁵ Richard E. Burnett, a.a., s. 1–6.

²⁶⁶ von Balthasar menade att Barth, utöver vändningen från den liberala teologin 1915, även vände sig bort från sin dialektiska metod strax efter romarbrevsperioden, och *till* en "analog" metod, nämligen i och med boken om Anselm, *Fides Quarens Intellectum* från 1931. Se Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Denna hypotes var länge mycket inflytelserik, men har nu blivit mer eller mindre skjuten i sank, inte minst av Bruce McCormack i den ovan citerade *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology*.

²⁶⁷ Som redan antytts kretsar emellertid denna litteratur främst kring Barths senare produktion. Så sent som 2001 kunde Richard E. Burnett skriva: "[A]n in-depth study of the hermeneutical principles of Barth's *Römerbrief* period has yet to appear"; och: "Thus far [...] no study has focused primarily on the hermeneutical principles of Barth's *Römerbrief* prefaces" (därav behovet av Burnetts pionjärsarbete). Se Burnett, a.a., s. 6–7. Burnetts "fine recent study" diskuteras i sin tur försiktigt av Donald Wood i *Barth's Theology of Interpretation*, Ashgate, Aldershot 2007, s. 58–59.

²⁶⁸ För fullständiga bibliografiska uppgifter, se not 223, s. 123.

²⁶⁹ Richard E. Burnett, a.a., s. 5–11.

metodologiska reflexionerna är alltså enligt dessa läsningar av något bestående värde. Jag kommer inte att gå in närmare på frågan om Barths *utförande* av sin bibeltolkningar, men däremot rikta desto mer uppmärksamhet mot de metodologiska resonemangen, som jag minst av allt förstår som slumpmässiga eller inkonsekventa – tvärtom.

Medan jag å ena sidan tar på största allvar Barths egen mycket rättframma hållning till tolkningsarbetet, som otvetydigt ställer själva texten – bibeltexten – i första rummet,²⁷⁰ menar jag mig just i denna hållning skönja en affinitet med den i vidare mening fenomenologiska metodologi som denna avhandling själv vill vara ett exempel på. Det rör sig för Barth, och för mig, om att försvara ett visst *motvetenskapligt* sätt att tänka och vara, i kontinuitet med de perspektiv jag skrivit fram utifrån Nietzsche och den aktiva respektive ofullständiga nihilismen: metodologi som *praxis*, som sätt att leva.

4.3.1 Det filosofiska i Barths teologisk-filosofiska metod

Redan på de allra första raderna i förordet till den första utgåvan av *Der Römerbrief* 1919 formulerar Barth sitt teologisk-metodologiska *credo*, som betecknande nog – och i tydlig kontinuitet med det protestantiska ledordet *sola Scriptura* – sker i termer av en bibelexegetisk metodologi:

²⁷⁰ Donald Wood understryker i sin ovan citerade *Barth's Theology of Interpretation* på goda grunder den starka bibliska förankringen i Barths reflexioner över metodologi under denna tid. Det är, menar han, ingen slump att *Der Römerbrief* är en exegetisk bok, och han menar att det är problematiskt att den i så hög grad recipierats som en "ny teologi", utan att det har riktats nog med uppmärksamhet mot det faktum att denna nya teologi tar sig uttrycket av en bibelkommentar. Han riktar bland annat kritik mot ovan nämnde Bruce McCormack i detta avseende, för vars verk han i övrigt har stor respekt, och hänvisar till ett förord av Barth till en engelsk utgåva av *Der Römerbrief* från 1932, där denne klart och tydligt tar avstånd från uppfattningen att hans syfte med boken var att framställa en ny teologi. Istället ville han genom sin kommentar föra läsaren till bibeltexten själv, så att han eller hon skulle komma öga mot öga med "the subject matter of the Scripture". (Citerat efter Wood, a.a., s. 1–4) Man kan nu argumentera för att just den metod Barth använder sig av för att åstadkomma detta mål i högsta grad har viktiga teologiska implikationer. Min läsning sker enligt dessa linjer, och jag menar att det sätt på vilket hans metodologiska reflexioner sker i polemik mot, bland annat, den historisk-kritiska bibelforskningen, har en avgörande betydelse för synen på vad teologi i själva verket är och bör vara. Wood har dock intressanta resonemang om exakt *hur* bibelläsningen hos Barth vid denna tid träder in i den hermeneutiska problematiken och formar den från grunden utifrån teologiska temata, och just här blir också den explicit teologiska dimensionen av Barths metodologiska överväganden klart synlig. Se även Burnett, a.a., s. 13 och framåt.

Paulus talade som son av sin tid till sina samtida. Men *mycket* viktigare än denna sanning är den andra, att han som gudsrikets profet och apostel talar till alla människor och alla tider. Skillnaden mellan då och nu, där och här, måste beaktas. Men målet för detta beaktande kan bara vara insikten att denna skillnad *inte har någon* betydelse för tingens väsen. Den historisk-kritiska forskningen har sitt existensberättigande: den visar på en förståelsens förberedelse som aldrig är överflödig. Men om jag tvingades välja mellan den och den gamla inspirationsläran, skulle jag beslutsamt gripa tag i den senare: den har den större, djupare, *viktigare* rätten, eftersom den hänvisar till förståelsens arbete självt, utan vilket alla förberedelser är värdelösa. Jag är glad att jag inte behöver välja mellan dem båda. Men min fulla uppmärksamhet var riktad mot att se *genom* det historiska in i bibelns ande, som är den eviga anden.²⁷¹

Vi känner igen figurerna från texten om Overbeck: föreställningen om kristendomens väsen som något väsentligen transhistoriskt, för vilket det historisk-kritiska perspektivet i kraft av sin metodologi med nödvändighet blir blint. Vid tiden för *Der Römerbriefs* tillkomst hade den historisk-kritiska forskningen fortfarande en mycket stark ställning – om än kritik började spira från olika håll – och erbjöd teologin en vetenskapligt vederhäftig metodologi för att träda i närkontakt med sina grundtexter. Utifrån vad Barth närmast tycks ha upplevt som ett hot om en hegemonisk ställning för historisk metodologi inom den samtida teologin – Barth är hela tiden tydlig med sin respekt för historievetenskapen när den inte anser sig överlägsen annan teologisk metodologi på teologins eget område – återoppar Barth ”den gamla inspirationsläran” som teologisk metodologi för bibelläsning. Så vad menar Barth med ”inspirationslära”? Som vi kommer att se utgörs Barths metod av ett slags intuitiv uttolkning av denna gammalprotestantiska lära, till vilken han dock aldrig ger några exakta

²⁷¹ ”Paulus hat als Sohn seiner Zeit zu seinen Zeitgenossen geredet. Aber *viel* wichtiger als diese Wahrheit ist die andere, daß er als Prophet und Apostel des Gottesreiches zu allen Menschen aller Zeiten redet. Die Unterschiede von einst und jetzt, dort und hier, wollen beachtet sein. Aber der Zweck der Beachtung kann nur die Erkenntnis sein, daß diese Unterschiede im Wesen der Dinge *keine* Bedeutung haben. Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung hat ihr Recht: sie weist hin auf eine Vorbereitung des Verständnisses, die nirgends überflüssig ist. Aber wenn ich wählen müsste zwischen ihr und der alten Inspirationslehre, ich würde entschlossen zu der letzteren greifen: sie hat das größere, tiefere, *wichtigere* Recht, weil sie auf die Arbeit des Verstehens selbst hinweist, ohne die alle Zurüstung wertlos ist. Ich bin froh, nicht wählen zu müssen zwischen beiden. Aber meine ganze Aufmerksamkeit war darauf gerichtet, durch das historische *hindurch* zu sehen in den Geist der Bibel, der der ewige Geist ist.” RB, s. XI.

referenser. I grova drag åsyftar begreppet den del av teologihistorien som berör synen på den bibliska textens status som helig skrift: ska den bibliska texten betraktas som Guds ord *verbatim* eller i en mer överförd mening; hur har bibelns olika författare mer exakt ”inspirerats” av den heliga anden vid nedtecknandet? Att den bibliska texten kommit till stånd genom ”inspiration” är en katolsk dogm,²⁷² men genom reformatörernas *sola Scriptura* blev frågan på nytt brännande, och fokus flyttas nu delvis till det sätt på vilket skriften ”affekterar” sina läsare.²⁷³ Hos Barth i detta citat ligger också fokus just på läsarens mottagande av den bibliska texten, det vill säga i vilken mening det genom den helige ande finns förutsättningar i läsarens inre för att motta Guds ord genom bibeln.

I förordet till den andra utgåvan av boken intensifieras diskussionen om metod, till stor del som en följd av kritiken av den första utgåvan. Efter att ha förklarat anledningarna till den grundliga omarbetningen av boken – där Overbecks namn mycket riktigt återfinns – ger sig Barth i kast med att, ofta i ett starkt polemiskt tonfall, svara sina kritiker. En första viktig punkt i denna kamp berör vad teologi i själva verket är. Här ser vi återigen en återklang av texten om Overbeck, i det som kritikerna uppenbarligen uppfattat som en ambivalens i Barths perspektiv: försöker han undkomma teologin och samtidigt bedriva teologi? Barth klargör att han aldrig har menat sig bedriva något annat än just teologi, och att ”[u]ppfattningen att det i dag framför allt handlar om att skaka av sig teologin och tänka, men framför allt att säga och skriva, något som var och en kan förstå, anser jag vara en helt hysterisk och tanklös uppfattning”.²⁷⁴ I detta rymms ett viktigt ställningstagande mot förmedlingsteologin, som i Schleiermachers efterföljd sökte medla mellan den bibliska tron och den moderna vetenskapen.²⁷⁵ Redan i uppsatsen om Overbeck såg vi att Barth betraktade idén att det skulle gå att jämka samman den moderna tidsandan med kristendomen som en omöjlighet. Om kristendomen skulle besitta en möjlighet till en sann, hederlig existens i den

²⁷² *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, uppslagsord ”Inspiration”, s. 318.

²⁷³ Klaas Huizing, *Homo Legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, De Gruyter, Berlin–New York 1996, s. 4 och s. 48. Detta är inte platsen för att gå in närmare på frågan om förhållandet mellan Barths metod som han utlägger den här, och i någon mening grundar i ”inspirationsläran”, och denna lära i egen rätt. Den frågan skulle kunna ge upphov till en egen bok.

²⁷⁴ ”Die Ansicht, daß es heute vor allem darauf ankomme, die Theologie von sich abzuschütteln und irgend etwas jedermann Verständliches zu denken und vor allem zu sagen und zu schreiben, halte ich für eine durchaus hysterische und unbesonnene Ansicht.” RB, s. XIV.

²⁷⁵ Se t.ex. Jörg Lauster, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004.

moderna världen kunde det bara ske som ett *motstånd* mot denna värld. Men detta är för Barth inte primärt en uppfattning som har sin grund i en specifik, kritisk förståelse av vad som kännetecknar just den moderna världen. Likt Schleiermacher skulle Barth här säga att frågan om kristendomens plats i världen ända sedan traditionens begynnelse har varit en prekär fråga, som alltså i grund och botten inte är mer kritisk nu än då. Det är också utifrån detta perspektiv som man kan förstå det till synes motstridiga sakförhållandet att modernitetsbegreppet är i princip helt frånvarande i *Der Römerbrief*, trots att uppsatsen om Overbeck visat att Barth i högsta grad var upptagen med att förstå vad den aktuella historiska situationen innebar för möjligheten att vara troende kristen och bedriva teologi. Barths teologiska strategi i *Der Römerbrief* för att hantera moderniteten ligger i att – istället för att försöka ”lösa” den upplevda konflikten och jämka samman samtiden med kristendomen – hålla fokus på den ”kris” som är upprinnelsen till den teologiska verksamheten som sådan: Guds uppenbarelse i världen, som något *annat än* värld. Forskningen är inte helt enig om huruvida Barths teologi i *Der Römerbrief* bör betraktas som en ”kristeologi”, även om frågan snarast tycks beröra ett rent nominellt skikt. Det som är väsentligt för min läsning är, för att låna ett uttryck från barthforskaren Bruce McCormack, att Barths teologi vid tiden för den andra utgåvan av romarbrevskommentaren utgör en ”teologi *till och för* en kristid i denna specifika mening: det var en teologi som sökte omdirigera uppmärksamheten hos sina läsare från samtidens kriser till *krisen*, den enda i vars ljus man skulle kunna försöka göra den egna tidens skeenden begripliga”.²⁷⁶ Om uppsatsen om Overbeck gett tydliga vittnesbörd om hur allvarlig Barth uppfattade att den samtida krisen för teologin i grund och botten var, delar jag McCormacks analys att den väg Barth såg som framkomlig för en hederlig samtida teologi, var en förstärkning av det *teologiska* perspektivet som sådant, förstått som stående på kollisionkurs med ”moderna”, ”vetenskapliga” perspektiv inom såväl teologin som i samtiden i stort.

Det är därför helt i linje med Barths metodologiska övertygelse när han accentuerar uppfattningen att den översättning mellan den kristna traditionen och

²⁷⁶ Som jag konstaterat ovan är den gängse uppfattningen att Barths teologi vid denna tid kan betecknas som en ”kristeologi” – jfr t.ex. n. 248, s. 131, där jag citerar Dietrich Kors, som förfäktar denna uppfattning. Bruce McCormack menar emellertid att det rör sig om ett problematiskt epitet, a.a., s. 215–216.

moderniteten som en stor del av de liberala protestantiska teologerna var upptagna med, bygger på ett felslut:²⁷⁷

Om jag inte helt misstar mig [...] har vi teologer för övrigt ”lekmännens” intresse som allra mest, när vi som minst uttryckligt och avsiktligt vänder oss till dem, utan helt enkelt lever vår sak såsom varje hederlig hantverkare gör.²⁷⁸

Frågan är givetvis vad det innebär att ”leva saken”, och där kommer åsikterna förvisso att gå isär. Men för att förstå hur denna uppfattning hänger samman med Barths övergripande metodologiska resonemang, ska vi nu titta närmare på argumentationen med det historisk-kritiska perspektivet, som upptar den största delen av detta förord:

Kort sagt, jag reser en invändning mot de nyare kommentarerna till Romarbrevet, absolut inte bara gentemot de så kallade historisk-kritiska, utan också mot exempelvis de av Zahn och Kühl. Men det är inte den historiska kritiken jag förebrår dem, vars rätt och nödvändighet jag tvärtom än en gång uttryckligen erkänner, utan att de blir stående vid en förklaring av texten som jag inte kan kalla en förklaring, utan bara ett första primitivt försök till en sådan, nämligen genom fastställandet av ”vad som står där” genom översättning och omskrivning av de grekiska orden och ordgrupperna till de motsvarande tyska, genom filologisk-arkeologiska förklaringar av de således vunna händelserna och genom en mer eller mindre plausibel inordning av den enskilde i en historisk-psykologisk pragmatism.²⁷⁹

277 Att denna hållning är kännetecknade och varaktig för Barth, omvittnas av detta tvärsäkra uttalande från *Dogmatik im Grundriß*, som utkom 25 år efter den andra utgåvan av *Der Römerbrief*: ”Das ist sicher, wo die christliche Kirche nicht in ihrer Sprache zu bekennen wagt, da pflegt sie gar nicht zu bekennen.” Se Karl Barth *Dogmatik im Grundriß*, Theologischer Verlag Zürich (1947), Zürich 1998, s. 35.

278 ”Wenn ich nicht sehr irre [...] haben wir Theologen übrigens das Interesse der ’Laien’ dann am meisten, wenn wir uns am wenigsten ausdrücklich und absichtlich an sie wenden, sondern einfach unsrer Sache leben, wie es jeder ehrliche Handwerker tut.” RB, s. XV.

279 ”In der Tat, ich erhebe einen Einwand gegen die neueren Kommentare zum Römerbrief, durchaus nicht nur gegen die sog. historisch-kritischen, sondern auch gegen die etwa von Zahn und Kühl. Aber nicht die historische Kritik mache ich ihnen zum Vorwurf, deren Recht und Notwendigkeit ich vielmehr noch einmal ausdrücklich anerkenne, sondern ihr Stehenbleiben bei einer Erklärung des Textes, die ich keine Erklärung nennen kann, sondern nur den ersten primitiven Versuch einer solchen, nämlich bei der Feststellung dessen ’was da steht’ mittelst Übertragung und Umschreibung der griechischen Wörter und Wörtergruppen in die entsprechenden deutschen, mittelst philologisch-archäologischer Erläuterungen der so gewonnenen Ergebnisse und mittelst mehr oder weniger plausibler Zusammenordnung des Einzelnen zu einem historisch-psychologischen Pragmatismus.” Ibid., s. XVI–XVII.

I samstämmighet med det inledande citatet från det första förordet, är det alltså när det kommer till själva *förklaringen av texten* som Barth ger uttryck för sin invändning. Hade dessa forskare verkligen stannat vid den vetenskapliga avkodningen av handskrifterna och den språkliga och historiska kontextualiseringen skulle Barth ha respekterat dem. Det han vänder sig mot är det faktum att de historisk-kritiska exegeterna lämnar den rent historiska uppgiften och smyger sig in på teologins område, och utifrån vad Barth bara kan uppfatta som en rudimentär historisk analys gör anspråk på att *förstå vad Paulus menade* bättre än teologerna. Och nu är han återigen tillbaka vid inspirationsläran. Med egna ord beskriver han här vad han menar med en sådan ”inspirerad” bibelläsning, i Luthers och Calvins anda:

Egentlig förståelse och förklaring benämner jag den verksamhet åt vilken Luther ägnar sig i sina utläggningar med intuitiv säkerhet, det som Calvin uppenbart systematiskt uppställer som mål för sin exeges, det som av de nya framför allt Hofmann, J.T. Beck, Godet och Schlatter åtminstone tydligt har strävat efter. Ställ exempelvis Jülicher [en förespråkare för den historisk-kritiska metoden och en av dem som kritiserat Barths bok] bredvid Calvin. Hur energiskt skriker inte den senare till verket, efter att också han samvetsgrant har fastställt ”vad som står där”, för att *reflektera* över texten, det vill säga brottas med den så länge att muren mellan det 1:a och det 16:e århundradet blir *genomskinlig*, tills Paulus *talat* där och 1500-talets människa *hör* här, tills samtalet mellan urkund och läsare helt och hållet är koncentrerat på *saken* (som inte *kan* vara olika här och där!).²⁸⁰

Detta citat är av särskild vikt för att förstå Barths metodologiska ställningstaganden vid tiden för *Der Römerbrief* i relation till föreliggande avhandlings tematiska tyngdpunkter. Hela parafraseringen av Romarbrevet följer nämligen just en sådan inspiratorisk logik, där gränserna tenderar att suddas ut mellan Paulus och Barths egna ord.

²⁸⁰ ”Eigentliches Verstehen und Erklären nenne ich diejenige Tätigkeit, die Luther in seinen Auslegungen mit intuitiver Sicherheit geübt, die sich Calvin sichtlich systematisch zum Ziel seiner Exegese gesetzt, die von den Neueren besonders Hofmann, J. T. Beck, Godet und Schlatter wenigstens deutlich angestrebt haben. Man lege nun einmal z. B. Jülicher neben Calvin. Wie energisch geht der Letztere zu Werk, seinen Text, nachdem auch er gewissenhaft festgestellt, ’was da steht’, *nach* zu denken, d.h. sich solange mit ihm auseinander zu setzen, bis die Mauer zwischen dem 1. und 16. Jahrhundert *transparent* wird, bis Paulus dort *redet* und der Mensch des 16. Jahrhunderts hier *hört*, bis das Gespräch zwischen Urkunde und Leser ganz auf die *Sache* (die hier und dort keine verschiedene sein *kann!*) konzentriert ist.” Ibid., s. XVII.

I detta citat kan den uppmärksamma läsaren skönja en påtaglig likhet mellan Barths beskrivning av ”verklig förståelse” och Heideggers resonemang som jag refererar i inledningen, om vad det innebär att göra en filosofisk läsning med utgångspunkt i Kant. Ett stort hinder för att förstå Barths perspektiv tror jag har legat i en otillräcklig förståelse av den *djupgående* konflikten med ett modernt, vetenskapligt paradigm, som kommer till uttryck i Barths positionsmarkeringar i dessa förord. Detta är desto mer förståeligt med tanke på att han inte presenterar någon uttömmande filosofisk modell för hur hans paulusläsning bör förstås. Barth själv var mest troligt inte medveten om en fenomenologisk diskurs som utvecklas delvis samtidigt med, men i första hand efter att han skrivit sin romarbrevskommentar. Den metodologi Barth argumenterar för i förorden till *Der Römerbrief* är av allt att döma *intuitiv* för honom,²⁸¹ och likväl kan dessa intuitiva resonemang kopplas till ett gediget filosofiskt perspektiv på vad som står på spel i denna konflikt.

Den viktiga skillnaden mellan det historisk-kritiska perspektivet och Barths perspektiv kan till att börja med skönjas i en väsensskild förståelse av läsarens/forskarens status som subjekt. Den teologiska bibelläsaren är för Barth inte forskaren, då den senare antas besitta en viss historisk integritet, på samma sätt som forskningsobjektet anses besitta en sådan historisk integritet, i detta fall den bibliska textkorporus (där de olika böckernas historiska ursprung spänner över årtusenden). Räkenskapen för avståndet mellan den nutida läsaren och de bibliska texterna är en avgörande del i det historiska perspektivet på bibeln. Men när den teologiska

²⁸¹ Det finns, bortom *Der Römerbrief*, många exempel på uttalanden av Barth som styrker denna uppfattning. Richard E. Burnett, a.a., refererar två belysande anekdoter. Den första (n. 27, s. 10) berättar om ett seminarium i slutet på femtioalet, där en hetsig debatt om Barths metod uppstod mellan studenterna, som Barth lätt roat och själv tyst lyssnade på. När de efter ett par timmar ”kom på” att Barth själv fanns där som ett möjligt korrektiv, ska han helt enkelt ha sagt: ”If I understand what I’m trying to do in the *Church Dogmatics*, it is to listen to what Scripture is saying and tell you what I hear.” (Hämtat från ”The Legacy of Karl Barth” i *Karl Barth and the Future of Theology*, red. David L. Dickerman, Yale Divinity School Association, New Haven 1969, s. 3–4.) Den andra anekdoten är från 1962, när Barth i Princeton fick frågan hur läget för hermeneutik såg ut i Europa, och hur han ställde sig till det (Burnett, a.a., s. 13). Hans svar går i samma linje: han har inte mycket till övers för allt detta tal om hermeneutik, som bara distraherar från själva uppgiften: att läsa och försöka förstå texten. Om de hermeneutiska debatterna säger han: ”I’m not involved in it, I look, I see, I read it, but I would prefer they would write commentaries or deliver sermons or write, let us say, a good theology of the New Testament, a better one – yes. Instead of that they are thinking round and round ...” (Hämtat från Karl Barth, ”Gespräch in Princeton I”, Question #14, *Gespräche, 1959–1962*, red. Eberhard Busch, Theologischer Verlag, Zürich 1995, s. 507.)

bibelläsaren läser bibeln sker, enligt Barth, en grundläggande uppluckring av historien, och det läsande subjektet lämnar sin fasta plats i en viss tid i historien, liksom texten också gör det, i kraft av den *sak* som är ett uttryck för en tänkandets gemenskap som överbryggat alla historiska gränser:

Så lite som möjligt får bli kvar av dessa block av blott historiska, blott givna, blott tillfälliga begreppsligheter, så långt som möjligt måste ordens relation till Ordet i orden bli upptäckt. Som förstående måste jag tränga fram ända till den punkt där jag nästan endast står inför *sakens* gåta, nästan inte längre står inför *urkundens* gåta som sådan, där jag alltså nästan glömmet bort att jag inte är författaren, där jag nästan har förstått honom så väl att jag kan låta honom tala i mitt namn och själv kan tala i hans namn.²⁸²

Detta är inte en fråga om högmod, om ett jämställande av sin egen historiska roll med Paulus, utan ytterst sett ett uttryck för en tro på tänkandet som fundamentalt *gemensamt*. Det är att träda in i en sådan tro och samtidigt *utföra* trons handling, som sammanfaller med själva tolkningen av texten. Resultaten av en sådan tolkning är därför helt avhängiga de specifika men till sitt innehåll oöverblickbara resurser med vilka den tolkande går in i tolkningsakten, vilket även gör den påföljande intersubjektiva prövningen av tolkningen till samma prekära angelägenhet. Ur ett vetenskapligt perspektiv kan detta tillvägagångssätt alltid kritiseras för godtycklighet och subjektivism – och boken fick också rikligt med sådan kritik²⁸³ – och det som åstadkoms i en tolkning av detta slag kan aldrig upprepas av någon annan med exakt samma resultat. Men detta har också alltid varit fallet inom filosofin, och delvis inom humanvetenskaperna i stort. Sammanblandningen av forskaren och forskningsobjektet är det kanske mest pregnanta uttrycket för pseudovetenskap, det vill säga resultat som inte oberoende kan testas av tredje part, som är helt

282 "Tunlichst wenig darf übrig bleiben von jenen Blöcken bloß historischer, bloß gegebener, bloß zufälliger Begrifflichkeiten, tunlichst weitgehend muß die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden. Bis zu dem Punkt muß ich als Verstehender vorstoßen, wo ich nahezu nur noch vor dem Rätsel der *Sache*, nahezu nicht mehr vor dem Rätsel der *Urkunde* als solcher stehe, wo ich es also nahezu vergesse, daß ich nicht der Autor bin, wo ich ihn nahezu so gut verstanden habe, daß ich ihn in meinem Namen reden lassen und selber in seinem Namen reden kann." RB, s. XIX.

283 För bokens omedelbara receptionshistoria, som Barth själv går i explicit dialog med i förorden, jfr även Dietrich Korsch, "In den 20er Jahren" (underförstått: Barths "Wirkung und Rezeption"), i Michael Beintker (red.), *Barth Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, s. 424–430.

beroende av idéerna i en enskild forskarens huvud. Samtidigt *finns* det givetvis ett intersubjektivt sammanhang som kommer till uttryck i tolkningen och som den också talar till. Vi har förvisso bara en Kant och en Platon; ingen skulle på ett oberoende sätt kunna komma fram till exakt samma insikter som dem, och likväl prövas deras tänkande om verklighetens beskaffenhet fortfarande intersubjektivt av forskare i hela världen. Det skrivs alltjämt böcker om Barths *Der Römerbrief* och hans metodologiska resonemang, snart hundra år efter att boken publicerades. Heidegger beskriver ingående denna aspekt av den filosofiska läsningen i sitt resonemang om Kant som jag återgav i inledningens metodkapitel. Att ta sig an tänkandets uppgift är alls inte samma sak som att så adekvat som möjligt referera ett resonemang, och inte heller att återföra textens utsagor till den historiska kontext i vilken den skrevs eller till biografiska fakta om författaren. Som Barth säger: *förståelsens* uppgift är en annan, och den är med nödvändighet våldsam. Det innebär att hängivet utsätta sig för texten, att göra den till sin egen så till den grad att man upplever sig kunna skriva den vidare och själv ansvara för dess mening. Det innebär alltså att ta över stafettpinnen och springa vidare på egen hand, men fortfarande i övertygelsen att det rör sig om ett *gemensamt* företag, det vill säga, inte springa ifrån texten för att tala i sitt eget namn.

Som jag understrukt tidigare rör det sig för Barth om ett försök att värna *teologins* sfär från den här typen av vetenskaplighet, och styrka den eller de metodologier som söker tränga in till den punkt som gör den kristna traditionen levande och *meningsbärande* för den troende. Här kan vi se tydliga kopplingar till Husserls resonemang om vad som kännetecknar en levande tradition, och i motsvarande mening vad som kännetecknar en tradition i kris. Det rör sig om att ta fram metodologier som utmejslar en holistisk verklighetsförståelse utifrån bibeln och den kristna traditionen, ja en intellektuellt hederlig, kristen *livsform* i den moderna världen, och som inte blir stående vid den avgrund som skiljer den moderna läsaren från den historiska texten. Det tycks finnas en idé hos Barth om att detta sker genom ett slags mimetiskt tolkningsarbete, där de egna erfarenheterna placeras över och mödosamt jämkas samman med texten – i detta fall Paulus text – till dess att de bildar en enda bild. Tolkning framställs som en form av dubbel exponering av det egna och det främmande, texten och läsaren, där det som först framstod som främmande tar platsen som det egnaste egna, och det som tidigare framstod som det egna visar sig i sin förfrämligande rörelse bort från centrum. Genom själva strävan efter att det egna tänkandet ska bli ett med textens tänkande, ger texten också tillgång till en genuin förändringspotential, och till en omkastning där den egna tiden plötsligt framstår som främmande för den läsande. Häri kan vi skönja

fröet till det *motvärldsliga* element som Barth såg som ett med kristendomens väsen. Den teologiska bibelläsningen kan – förhoppningsvis – öppna en möjlighet till en historisk existens med ett element av *främlingskap*. Omskaka läsaren och göra henne medveten om sin tid och sin historiska position, på ett sådant sätt att hon inte längre restlöst sammanfaller med den egna tiden: en läsare vars historiska integritet har luckrats upp.

Detta tolkningsarbete framstår som så delikat och intimt att det inte tillåter någon distanserande rörelse i förhållande till texten eller författaren. När Barth i det tredje förordet refererar den kritik som Bultmann – utifrån en grundläggande sympati med Barths ”sak” i *Der Römerbrief*– riktar mot honom, berörs just frågan om betydelsen av den historiska kontexten i relation till det tolkningsarbete som Barth eftersträvade:

En punkt vill jag, eftersom den avser det metodologiska, här som hastigast beröra i anslutning till det som jag i andra förordet sagt gällande ”historisk kritik”, ”sakens dialektik” och ”biblicism”. Bultmann har rest invändningen att jag är för lite radikal för honom: kritiken utifrån saken, som det var tal om där, skulle också behöva riktas mot Paulus själv, eftersom Paulus själv inte alltid talar ”utifrån saken”. ”Andra andar än *pneuma Christou* kommer också till tals hos honom.”²⁸⁴

Och Barth blir honom inte svaret skyldig:

[...] jag måste dock verkligen gå ett steg längre än honom och säga: Vad som i Romarbrevet kommer *till tals*, det är över huvud taget bara de ”andra”, de av honom anförda judiska, vulgärkristna, hellenistiska och andra ”andarna”. Eller på vilket ställe skulle man kunna sätta fingret med antagandet att just *där* nu uteslutande *pneuma Christou* kommer till tals?²⁸⁵

284 ”Ein Punkt sei, weil er das Methodische betrifft, in Ergänzung des im zweiten Vorwort über ’historische Kritik’, ’Dialektik der Sache’ und ’Biblizismus’ Gesagten, jetzt schon besprochen. Bultmann hat den Einwand erhoben, ich sei ihm zu wenig radikal: die Kritik von der Sache aus, von der dort die Rede war, müßte sich auch gegen gewisse Aufstellungen des Paulus selbst richten, weil auch Paulus selbst nicht immer ’aus der Sache heraus’ rede. ’Es kommen auch andere Geister in ihm zu Worte als das *pneuma Christou*.” RB, s. XXVII.

285 ”[I]ch muß doch wirklich noch ein wenig weiter gehen als er und sagen: was im Römerbrief *zu Worte* kommt, das sind überhaupt nur die ’andern’, die von ihm angeführten jüdischen, vulgärchristlichen, hellenistischen und sonstigen ’Geister’. Oder auf welche Stelle könnte man etwa den Finger legen mit der Behauptung, dass *da* nun ausgerechnet das *pneuma Christou* zu Worte komme?” Ibid.

Pneuma Christou är ingen ståndpunkt som man kan ställa sig på för att härifrån undervisa Paulus eller vem som helst. Det räcker för oss att [...] trots de ”andra” andarna ställa oss lärande-undervisande bredvid Paulus, att uppfatta med anden det som menats andligt, och att vara beredda att inse att också vår egen röst, med vilken vi för vidare det förnumna, till att börja med helt och hållet är rösten från ”andra andar”.²⁸⁶

Vad det kommer an på är att, trots de enorma felmarginalerna i mötet mellan den bibliska texten och den samtida läsaren, våga ge sig in i det *Treueverhältnis*, det trohetsförhållande som Barth menar är förutsättningen för *varje* sann tolkning – inte bara en teologisk läsning av bibeln. Detta trohetsförhållande innebär för Barth ett ”antingen-eller”, då varje ansats att dra en gräns i texten eller läsakten mellan ”saken” och de ”andra andarna” – det vill säga de historiska perspektiv som Barth också kallar ”den tidshistoriska resten” eller de ”obehagliga punkterna” – med *nödvändighet* innebär att offra texten på den egna samtidens altare:

Vad jag dock *inte* kan förstå är den inbjudan som Bultmann riktar till mig att *blanda* eld och vatten, att trots allt tänka och skriva *med* Paulus, alltså *i* hela det främmande språk som hans judisk-vulgärkristna-hellenistiska tankevärld utgör, för att sedan plötsligt, när det blir för mycket för mig – som kom något särskild främmande över mig, där *allt* är främmande! – uttala mig ”kritiskt” över och *mot* Paulus.²⁸⁷

Här sammanfattas återigen Barths kritik av det historisk-kritiska perspektivet sådant han såg det företrätt av vissa av sina samtida, nämligen att det gör anspråk på att kunna *särskilja* de blott tidshistoriska aspekterna av texten från *budskapet*. Det vill säga, skilja ut det hos Paulus som bara uttrycker gängse uppfattningar från den tid och det sammanhang i vilka han befann sig, från det som även vi moderna kan uppfatta som sant och riktigt om det ”eviga kristna budskapet”. Detta om

²⁸⁶ ”Das *pneuma Christou* ist kein Standpunkt auf den man sich stellen kann, um von hier aus den Paulus oder wen auch immer zu schulmeistern. Es sei uns genug, uns [...] trotz der ’andern’ Geister lernend-lehrend neben Paulus zu stellen, bereit, geistlich Gemeintes auch geistlich aufzufassen, und bereit, zu erkennen, daß auch unsere eigene Stimme, mit der wir das Vernommene weiter geben, zunächst ganz und gar die Stimme ’anderer Geister’ ist.” Ibid., s. XXX.

²⁸⁷ ”Was ich aber *nicht* verstehen kann, das ist die Einladung, die Bultmann an mich richtet, Feuer und Wasser zu *vermengen*, *mit* Paulus zu denken und zu schreiben, also doch wohl zunächst *in* der ganzen Fremdsprache seiner jüdisch-vulgärchristlich-hellenistischen Gedankenwelt, um dann plötzlich, wenn es mir etwa zu bunt wird – als widerführe mir etwas *besonders* Fremdartiges, wo *Alles* fremdartig ist! - ’kritisch’ über und *gegen* Paulus zu reden.” Ibid., s. XIX.

något är, i Barths ögon, en anakronistisk läsning, som förvirrar och blandar ihop den egna tidens värden med textens värden. Risker att detta sker i läsningen av så pass gamla texter som de bibliska är alltid överhängande, ja förmodligen oundviklig. Men det trohetsförhållande som Barth fordrar av den sanna läsaren innebär att av alla sina krafter åtminstone *försöka* sätta sig in i textens värld, och först och främst själv ta på sig ansvaret för oförmågan att förstå svåra passager eller för svårigheten att acceptera resonemang som strider mot vår moderna känsla för moral, innan man förklarar det vara Paulus som brister i insikt om "saken". Barth kan därför bara uppfatta Bultmanns uppmaning att kritisera Paulus "von der Sache aus" som den lättsinniga driften att släppa lojaliteten med texten så snart det börjar bli obekvämt och innehållet i texten inte smidigt låter sig förenas med vår egen moderna sensibilitet. "Saken" kommer, om vi förstår den positivt, alltid bara att framträda ohjälpligt sammanblandad med de historiskt specifika fördomar som var tid håller sig med. Barths inspirationsläroteologi svarar därför i hög grad mot det fenomenologiska metodologiska perspektiv som "släpper det kunskapande begäret efter tingen" för att "låta världen hända och ta gestalt som ett meningsfenomen".²⁸⁸ Han strävar efter att i möjligaste mån göra sig öppen för den meningshelhet som framträder i den paulinska texten, och genom en konstruktiv konfrontation mellan sin egen historiskt bestämda position och textens, avge vittnesbörd om den tänkandets gemenskap som förbinder alla tider med varandra. Det handlar alltså minst av allt om att underskatta det historiska avståndet, utan om att så att säga "ta med sig själv", och samtidigt synliggöra detta medtagande, i den tolkande akten. Det handlar om att synliggöra "vårt eget deltagande i världens pågående skeende".²⁸⁹

Barths metodologiska perspektiv på vad teologi är och bör vara svarar därför – med vederbörande förändringar – ytterst väl mot vad Heidegger i många böcker och texter i positiva ordalag har beskrivit som den "metafysiska frågan", eller rätt och slätt metafysiken i bemärkelsen av filosofins essentiella sätt att vara. I en text från 1929 uttrycker Heidegger saken i följande ordalag: "För det första omfattar varje metafysisk fråga alltid metafysikens problematik i sin helhet. Var gång är den det hela självt. Vidare kan varje metafysisk fråga blott frågas på det sättet, att den frågande som sådan finns med i frågan, dvs. ställs in i frågan."²⁹⁰ Barth ger, menar

²⁸⁸ Jfr ovan, s. 22–23.

²⁸⁹ Ibid.

²⁹⁰ Citatet är hämtat från Heideggers installationsföreläsning *Was ist Metaphysik?* från 1929, här i svensk översättning, men det rör sig om ett tema som han behandlar i många av sina texter. För

jag, uttryck för den uppfattning som förmedlas i de två första meningarna i citatet från Heidegger, när han skriver:

Om jag har ett "system", så består det i att jag så uthålligt som möjligt försöker hålla vad Kierkegaard kallat den "oändliga kvalitativa skillnaden" mellan tid och evighet i blickfånget, i sin negativa och positiva betydelse. "Gud är i himlen och du på jorden." *Denna* Guds förhållande till *denna* människa, *denna* människas förhållande till *denna* Gud är för mig bibelns tema och filosofins summa i ett. Filosoferna kallar denna kris den mänskliga kunskapens ursprung. Bibeln ser i denna korsning Jesus Kristus.²⁹¹

Ett par sidor längre fram förtydligar han:

Men skulle man fortsätta fråga mig med vilken grund jag tar mig an Romarbrevet med just detta antagande, skulle jag svara med motfrågan, om då en hederlig människa kan ta sig an [en seriös] text med något annat antagande än att Gud är Gud?²⁹²

Barth har i dessa förord en förkärlek för att just precis destillera den metodologiska angreppspunkten till det centrala metafysiska antagande som den kristna tron gör anspråk på: att Gud är Gud, och att den "oändliga kvalitativa skillnaden" mellan Gud och människa är det som gör Gud till Gud. Man kan därför säga att frågan efter teologins *sak* för Barth "alltid omfattar teologins problematik i dess helhet", och "var gång är den det hela självt". Vidare – och detta är den avgörande skiljelinjen

en mer utförlig behandling, se t.ex. Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983. "Vad är metafysik?", sv. övers. Konrad Marc-Woagau, i *Filosofin genom tiderna. 1900-talet: texter*, Thales, Stockholm 1964, s. 367.

291 "Wenn ich ein 'System' habe, so besteht es darin, dass ich das, was Kierkegaard den 'unendlichen qualitativen Unterschied' von Zeit und Ewigkeit genannt hat, in seiner negativen und positiven Bedeutung möglichst beharrlich im Auge behalte. 'Gott ist im Himmel und du auf Erden.' Die Beziehung *dieses* Gottes zu *diesem* Menschen, die Beziehung *dieses* Menschen zu *diesem* Gott ist für mich das Thema der Bibel und die Summe der Philosophie in Einem. Die Philosophen nennen diese Krisis des menschlichen Erkennens den Ursprung. Die Bibel sieht an diesem Kreuzweg Jesus Christus." RB, s. XX.

292 "Sollte man mich freilich weiterfragen, mit welchem Grund ich gerade mit dieser Annahme an den Römerbrief herantrete, so würde ich mit der Gegenfrage antworten, ob denn ein ernster Mensch etwa mit einer andern Annahme an einen nicht zum vornherein keines Ernstes würdigen Text herantreten könne als mit der Annahme, dass Gott Gott ist?" Ibid., s. XXI.

mellan Barths ”kritiska teologi” med inspirationsläran som ledstjärna och det vetenskapliga perspektivet – kan frågan efter teologins sak bara ”ställas på det sättet, att den frågande som sådan finns med i frågan, dvs. ställs in i frågan”. Det vill säga, tolkningsakten måste som ett integrerat moment synliggöra ”vårt eget deltagande i världens pågående skeende”. *Det* är essensen i den, som synes, antihistoriska hållning som Barth tycks förespråka, som alltså i mitt perspektiv bara ger uttryck för en *annan* historieförståelse. Med Barths egna ord:

Uttolkaren står inför ett antingen-eller, om han, själv vetande om vad det handlar, ger sig in i ett *trohetsförhållande* till sin författare, om han vill läsa honom med hypotesen att också han, med mer eller mindre tydlighet och till sista ordet (för var skulle gränsen kunna dras? helt klart inte genom upptäckten av historiska avhängighetsförhållanden?) visste vad det handlar om. Han kommer då inte att skriva sin kommentar *om* Paulus, utan – förvisso inte utan att sucka och skaka på huvudet, så gott det går och till sista ordet – skriva *med* Paulus.²⁹³

Han ställer sig

lärande-undervisande bredvid Paulus [...] [beredd] att inse att också vår egen röst, med vilken vi för vidare det förnumna, till att börja med helt och hållet är rösten från ”andra andar”.²⁹⁴

I och med att Barth försöker utveckla en motvärldsligt teologisk metodologi, det vill säga en ”kristen” livsform som är motsträvig i förhållande till de rådande mänskliga system som vi är intrasslade i, är en av de bibliska texternas stora tillgångar just deras radikalt främmande karaktär. Genom att helt och hållet ge sig hän texten, och inte ge efter för driften att bortförklara det som ter sig banalt, obegripligt eller anstötligt, kan vi göra oss själva till spelplatsen för ett annat tidsmedvetandes kritik av vår egen tid, vi kan i tolkningsakten bli del av en historisk svindel där positionerna för ett ögonblick

293 ”Der Ausleger steht vor dem Entweder-Oder, ob er sich, selber wissend, um was es geht, in ein Treueverhältnis zu seinem Autor begeben, ihn mit der Hypothese lesen will, dass auch er, mit mehr oder weniger Deutlichkeit, bis aufs letzte Wort (denn wo sollte da die Grenze gezogen werden? Doch nicht durch die Aufdeckung historischer Abhängigkeitsverhältnisse?) gewusst habe, um was es geht. Er wird dann seinen Kommentar nicht über Paulus, sondern, gewiß oft nicht ohne Seufzen und Kopfschütteln, so gut es geht, bis aufs letzte Wort *mit* Paulus schreiben.” Ibid., s. XXVIII.

294 ”lernend-lehrend neben Paulus [...] bereit zu erkennen, dass auch unsere eigene Stimme, mit der wir das Vernommene weiter geben, zunächst ganz und gar die Stimme ’anderer Geister’ ist”. Ibid., s. XXX.

kastas om. Men detta blir endast möjligt, enligt Barth, utifrån ett odelat trohetsförhållande till texten, där vi är beredda att ”stå och falla” med den.²⁹⁵ Ett sådant trohetsförhållande är sannolikt inte möjligt utan att det redan föreligger en starkt positiv, affektivt laddad relation, till texten som sådan eller den ”sak” man uppfattar vara textens ärende. Här kan vi se en koppling till de resonemang jag förde i kapitlet om Nietzsche, om hur tänkandet måste bli förmöget att på ett medvetet sätt inbegripa andra mänskliga förmågor än de intellektuellt gängse i det uttolkande arbetet.

Detta kapitel har fått rubriken ”Karl Barth: till en teologisk kärlekshermeneutik”, och jag tror att det är just i dessa reflexioner om läsarens trohet till texten som vi får syn på vad en sådan kärlekshermeneutik skulle kunna innebära. Viktigt att inskräpa är alltså att begreppet alls inte förekommer hos Barth: som vi sett rör det sig om en mycket intuitiv förståelse av det tolkande arbetet, som inte ens förstår sig som ett uttryck för en viss hermeneutik. Men jag frågar mig nu om inte den långt gångna trohet som Barth skriver om endast blir begriplig som ett uttryck för en viss typ av kärlek till det tolkade föremålet, det vill säga texten eller den ”sak” som identifieras som textens ärende? Barth kräver en trohet som följer texten ”i nöd och lust”, men vem kan följa någon eller något så långt utan kärlek? I snarlika ordalag skriver Barth om den ödmjuka underkastelse som krävs av läsaren, vilken ger texten företräde framför den egna tolkningsförmågan. En tolkning som inte är beredd att ta detta trons språng kommer enligt Barth nämligen att utmyнна i en kommentar som ställer sig över sin text, som vill framvisa bristen på samstämmighet mellan läsarens ”sak” och textens ”sak” – en text som med nödvändighet kommer att upphöja läsaren på textens bekostnad. Med Barths egna ord: ”Att tala *om* [über] någon tycks mig hopplöst dömt att tala *förbi* honom, och sluta hans grav än tätare.”²⁹⁶ Den läsning som istället upphöjer texten på den egna tolkningsförmågans bekostnad har nämligen redan trätt in i ett sådant trohetsförhållande som Barth här talar om, genom övertygelsen att texten har något mycket viktigt att säga, även när tilltron till den egna förmågan att korrekt återge detta ”något” brister.

Man skulle vid det här läget, just i återgivningen av Barths misstro mot historikernas förmåga att verkligen ge sig hän och *förstå* sina texter, kunna invända att det i själva verket är respekten för äldre texters integritet som varit motorn i den historisk-kritiska bibelforskningens utveckling. Syftet för dessa forskare har åtminstone

²⁹⁵ Ibid., s. XXIX.

²⁹⁶ ”Reden *über* jemanden scheint mir hoffnungslos dazu verurteilt, an ihm *vorbei* zu reden und sein Grab dichter zu schließen.” Ibid.

delvis varit detsamma som Barths, nämligen att motarbeta möjligheten att bruka dessa starka texter, som blivit till viktiga grundstenar i västerländsk kultur och i våra västerländska samhällen, vårdslöst, efter egna syften och maktanspråk. Vi drar oss också till minnes att drivfjädern för Barths teologiska nyorientering var upprördheten över hur de tyska teologerna rycktes med i krigshetsen, och gjorde teologin till ett maktpolitiskt verktyg i första världskrigets upptakt. Men vad gäller frågan om den moderna läsarens tillgång till de bibliska texterna, är det just de historisk-kritiska bibelforskarna som avslöjat hur så många uttolkare tenderar att, omedvetet, upprepa sedimenterade, antijudiska uppfattningar som lagrats på varandra under århundranden av kristna, tendentiösa läsningar av dessa i grunden judiska texter.²⁹⁷ Med detta inskräpande hoppas jag kunna förmedla hur enormt komplexa dessa frågor är, och att risken att falla på eget grepp när man försöker utveckla *motståndsmetodologier* alltid är överhängande. Likväl vill jag i denna avhandling slå ett slag för den typ av läsning som Barth försvarar och försöker rättfärdiga. Nietzsche har hjälpt oss se att det vetenskapliga perspektiv som åberopar sig på *vetande* – istället för erfarenhetsbaserat och i god mening affekterat *tänkande* – inte heller det är något säkert motvärn för att det mänskliga tankegodset ska undgå att omvandlas till brickor i de världshistoriska maktspelet. Jag tror att det finns en radikal potential i tron på *tänkandets gemenskap* som Barth (och många filosofer med honom) ger uttryck för genom sin antivetenskapliga läsmetodologi, inte minst genom det personliga ansvar som investeras i läsakten när vi eftersträvar att genom läsningen också synliggöra ”vårt eget deltagande i världens pågående skeende”. När produktionen av förment neutral kunskap, av fakta, träder istället för ansvarstagande, förkroppsligat tolkande, spinner kunskapsproduktionen förr eller senare ut ur mänsklig kontroll. Jag tror att vi, som Barth menade, nu mer än någonsin måste våga språnget in i texterna och deras meningshorisonter, bortom den kunskapande blicken och utan att ständig ta stöd i vetenskapens auktoritativa produktion av *vetande*. Hur denna, som jag valt att kalla det, kärlekshermeneutik kan vidareutvecklas och kopplas till en samtida teologisk uppgift, kommer jag att diskutera mer ingående i avhandlingens slutdiskussion.

297 Man talar om ”The new Perspective on Paul” inom den nytestamentliga exegetiken. Den svenske teologen Krister Stendahl publicerade redan 1963 en artikel som brukar anses vara en viktig startpunkt för detta ”nya perspektiv” inom paulusforskningen: ”The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West”, *Harvard Theological Review* #56, s. 199–215. Ett annat viktigt verk är i detta sammanhang E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 1977.

4.3.2 Det teologiska i Barths teologisk-filosofiska metod

Med insikten om *sakens* svårighet i bakhuvudet vill jag fortsätta att *tänka med* Barth ytterligare ett stycke. En tråd som löper genom avhandlingen berör nämligen möjligheterna och svårigheterna med att utveckla metodologier som låter oss se det problematiska i *vår egen* tid, i de system som vi själva är och *lever* här och nu, och Barth gör verkligen sitt yttersta i *Der Römerbrief* för att utveckla och sedan förklara hur en sådan *teologisk* metodologi skulle kunna se ut. Det är för Barth nämligen inte fråga om en modern metodologi och livsform bredvid andra, utan vad som står på spel är att det enligt honom *endast* är tron på en absolut exterioritet i förhållande till världen – Gud – som gör det möjligt att leva i distans till denna världens makter. Helt avgörande är därför att Barth inte uppfattar ”saken”, *pneuma Christou*, ”kardinalfrågan”, i positiva termer. Det vill säga, det rör sig inte om en ”ståndpunkt som vi kan ställa oss på”, utan om att: ”se och tydliggöra, hur ’Kristi ande’ är krisen i vilket *allt* befinner sig”.²⁹⁸

Barth är som vi redan sett, och i synnerhet vid tiden för *Der Römerbrief*, tydligt påverkad av Nietzsche i en mer generell mening. Nietzsche nämns och citeras relativt flitigt i *Der Römerbrief*, och intressant nog sker detta ofta i positiva ordalag, som om Nietzsche skulle ha samma ärende som Barth, även när det tycks uppenbart att de inte har det.²⁹⁹ Ett tydligt exempel framträder när Barth lånar Nietzsches berömda *Morgenröte* – titeln på en av Nietzsches böcker, och den morgonrodnad som människan skådar efter Guds död – för att beteckna den rakt motsatta upplevelsen till Guds död: Guds nåd.³⁰⁰ Trots den i detta fall uppenbara

²⁹⁸ “[...] zu sehen und deutlich zu machen, wie der Geist Christi die Krisis ist, in der sich das Ganze befindet”. RB, s. XXVIII.

²⁹⁹ Så exempelvis på s. 315–316 och 320.

³⁰⁰ Ibid., s. 340. Det är i slutet av hans kommentar till Romarbrevets kap. 8, vv. 31–32 (som i Barths tyska översättning lyder: ”Was sollen wir nun dazu sagen? Ist Gott für uns, wer ist gegen uns? Der seinen eigenen Sohn nicht schonte, sondern hat ihn für uns Alle dahingegeben, wie sollte er uns nicht auch mit ihm in Allem Gnade geben?” Den svenska bibelöversättningen saknar den ”nåd” som för Barth här står i fokus, den lyder: ”Vad innebär nu detta? Om Gud är för oss, vem kan då vara mot oss? Han som inte skonade sin egen son utan lämnade honom för att hjälpa oss alla, varför ska han inte skänka oss allt med honom?” Citerande sin översättning skriver Barth: ”In Allem Gnade! Wir können *nicht* reden, aber auch *nicht nicht* reden von der Morgenröte, die wir gesehen haben.” (Ungefärlig översättning: ”Nåd i allt! Vi kan *inte* tala, men heller *inte inte* tala om den morgonrodnad som vi har skådat.”) Att passagen ska läsas i relation till Nietzsche understryker även den kritiska utgåvan av *Der Römerbrief*, som i notform diskuterar hänvisningen, n. 97, s. 448.

motsägelsefullheten ligger det något i Barths känsla av affinitet med Nietzsches perspektiv. Barth tycks exempelvis helt enig med Nietzsches systemfientlighet som jag diskuterat i tidigare kapitel, men Barth förstår detta utifrån en radikalt *teologisk* position, som alltså på många sätt står på kollisionkurs med Nietzsches perspektiv. Alla våra mänskliga system för att säkerställa en viss ordning, en vetandets hierarki för att ersätta osäkerhet med säkerhet, utgör måltavlan också för den Barth som skriver *Der Römerbrief*. "Sanningen" kan för Barth bara vara "trovärdig",³⁰¹ och besitter ingen objektivitet *ovanför* den paradoxala och förvirrade värld som är vår. Den kristna tro som "vill vara mer än hålrum" förklarar han som otro. I sin kommentar till Romarbrevets andra kapitel, vars inledning i svensk översättning lyder: "Därför finns det inget försvar för dig som dömer, vem du än är. Ty med din dom över andra dömer du dig själv, eftersom du handlar likadant som den som dömer", går han särskilt långt i sin kritik av varje form av ståndpunkt som gör anspråk på att *stå över* den fundamentala osäkerhet, ja horisontalitet som kännetecknar livet på jorden med andra människor:

Då du intar en ståndpunkt ställer du dig själv i orätt. Då du säger "jag" eller "vi" eller "så är det!" byter du det oförgängligas härlighet mot det förgängligas avbild (I, 23). Då du ärar den obekante Guden som om du företog något *möjligt*, kapslar du in sanningen på nytt. [...] Du särskiljer dig från din broder som den som känner Guds hemlighet, kanske med den bästa vilja att hjälpa honom [...] – och vet just därför absolut ingenting om Guds hemlighet och är den mest olämplige att hjälpa någon. [...] Också nejsägandet, insikten i livets paradox, böjandet under Guds dom är det inte, också väntan på Gud, också "brutenheten", också den "bibliska människans" hållning är det inte, så länge som det är hållning, ståndpunkt, metod, system, sak, så länge som människan med dess hjälp vill särskilja sig från andra människor.³⁰²

³⁰¹ RB, s. XV–XVI.

³⁰² "Indem du dich auf einen Standpunkt stellst, setzest du dich selbst ins Unrecht. Indem du 'ich' oder 'wir' oder 'das ist's!' sagst, vertauschest du die Herrlichkeit des Unvergänglichen mit dem Abild des Vergänglichen (I, 23). Indem du dem unbekanntem Gott die Ehre zu geben unternimmst, als unternähmest du etwas *Mögliches*, verkapselst du die Wahrheit aufs neue. [...] Du trennst dich als Wissender des Geheimnisses Gottes von deinen Brüdern, vielleicht mit dem besten Willen, ihnen zu helfen [...] – und weißt eben darum von Gottes Geheimnis gar nichts und bist zum Helfen der Ungeeignete. [...] Auch das Neinsagen, die Einsicht in das Paradox des Lebens, die Beugung unter Gottes Gericht *ist's nicht*, auch das Warten auf Gott, auch die 'Gebrochenheit', auch die Haltung des 'biblischen Menschen' *ist's nicht*, sofern sie Haltung, Standpunkt, Methode, System, Sache sein, sofern der Mensch sich damit von andern Menschen abheben will." Ibid., s. 34–35.

Dessa rader har en mycket kristen, predikande ton som säkerligen inte skulle falla Nietzsche i smaken. Men vad gäller själva innehållet, det vill säga utplattandet av alla vertikala strukturer baserade på värden – Vetande, Sanning, System – och den livsform som indirekt framskrivs och förespråkas, kommer den i själva verket rätt nära Nietzsches hållning. Det Barth företar är en inherent problematisering av kristendomen som tradition, som religion, genom att han vänder element inom denna tradition mot varandra. Tron i Barths tappning blir ett slags metodologi för ett liv bortom traditionens och samhällets trygga värden, ett liv i Kristus är ett liv *mot* kristendomen (kommentar till Rom. 1:16):

Kristusförsamlingen känner inga i sig heliga ord, verk och ting, den känner bara ord, verk och ting vilka i egenskap av negation hänvisar till det heliga. Allt ”kristet” väsen skulle *inte ha något* att göra med det glada budskapet det vore mänskligt biverk, farlig religiös rest, beklagligt missförstånd, så länge det istället för hålrum ville vara innehåll, istället för konkavt konvext, istället för negativt positivt, istället för uttryck för umbärande och hopp, ett uttryck för ett havande och ett vara. Vile det *det*, blev Kristus-dom till Kristen-dom, till ett fredsslut eller också bara till ett modus vivendi med den i sig själv insnurrade världsverkligheten på hitsidan om uppståndelsen, då hade det inte längre något med Guds kraft att göra.³⁰³

Och några sidor längre fram:

Detta är tron: respekten för det gudomliga inkognitot, kärleken till Gud i medvetande om den kvalitativa skillnaden mellan Gud och människa [...] Gud som högsta bejakande av världens och människans till-varo och så-varo det är det outhärdliga, det är icke-Gud, trots det högsta attribut som vi i högsta affekt smyckar det med. Den indigneras rop mot denna Gud kommer sanningen närmare än konsterna hos dem som vill rättfärdiga honom.³⁰⁴

303 ”Die Christusgemeinde kennt keine an sich heiligen Worte, Werke und Dinge, sie kennt nur Worte, Werke und Dinge, die als Negationen auf den Heiligen hinweisen. Es bezöge sich alles ’christliche’ Wesen *nicht* auf die Heilsbotschaft, es wäre menschliches Beiwerk, gefährlicher religiöser Rest, bedauerliches Mißverständnis, sofern es allenfalls statt Hohlräum Inhalt, statt konkav konvex, statt negativ positiv, statt Ausdruck des Entbehrens und der Hoffnung Ausdruck eines Habens und Seins sein wollte. Wollte es *das*, würde es aus Christus-tum zum Christen-tum, zu einem Friedensschluß oder auch nur zu einem modus vivendi mit der diesseits der Auferstehung in sich selbst schwingenden Weltwirklichkeit, so hätte es mit der Kraft Gottes nichts mehr zu tun.” Ibid., s. 13.

304 ”Das ist der Glaube: der Respekt vor dem göttlichen Inkognito, die Liebe zu Gott im Bewusstsein des qualitativen Unterschieds von Gott und Mensch [...] Gott als höchste Bejahung des Da-Seins und So-Seins der Welt und der Menschen, das ist das Unerträgliche, das ist Nicht-Gott,

På många ställen i boken tar han, liksom här, ställning *för* kristendomens och teologins mest skoningslösa kritiker. Vi har redan sett det ske i uppsatsen om Overbeck, som helt uppenbart fortsätter att fungera som ett kritiskt korrektiv och en viktig inspiratör till den kultur-, religions- och kristendomskritiska hållning han ger uttryck för i citaten ovan. Men det är även i denna positionering som vi får syn på Barths strategi för att hantera moderniteten som kris för kristendomen. Här som annorstädes är det nämligen denna ”metateologiska” fråga som intresserar mig – reflexionen över teologins möjlighetsbetingelser – snarare än den teologiska frågan om Barths religionsbegrepp. Likt Bonhoeffer, som jag berörde i föregående kapitel, menar Barth att vi inte kan ducka för de ofta mycket hederliga kristendomskritiker som dyker upp kring det förra sekelskiftet. Teologin måste ta denna ”varning till alla teologer” på allra största allvar, och först anta den kritiska utmaningen själv, innan man sedan ”riktar den mot fienden”.³⁰⁵ Vi skulle därför kunna säga att Barth verkligen strävar efter, inte bara att *tänka med* Paulus, utan även att *tänka med* Nietzsche och Overbeck. Det tycks som om Barth i denna sin tidiga, mest framgångsrika bok sätter allt på ett kort: antingen går det att på samma gång tänka med Paulus och med kristendomens kritiker, att vara en alltigenom hederlig modern *och* kristen människa och tänkare, eller så har teologin verkligen inte längre något existensberättigande.

Det gäller alltså, om vi följer Barth, om att hitta fram till ett teologiskt tänkande som är oskiljaktigt från ett visst handlande i världen – tänkande som livsform – vars syfte är att ständigt motarbeta hängivelsen till makten och de vertikala strukturer som makten ständigt skapar i vår värld. Men som sig bör i ett teologiskt perspektiv vilar den världsförnekande hållningen på en än mer grundläggande dialektik mellan ja och nej, mellan förnekelse och bejakelse. Låt mig klargöra denna dimension med några exempel från de otaliga ställen där Barth berör frågan om förhållandet mellan Guds ja och nej:

Det som sker i världen är i Jesus böjt under det gudomliga nej, men anvisat till förväntan på det gudomliga jaet.³⁰⁶

trozt der höchsten Attribute, mit denen wir es im höchsten Affekt schmücken. Der Schrei des Empörers gegen diesen Gott kommt der Wahrheit näher als die Künste derer, die ihn rechtfertigen wollen.” Ibid., s. 15–17.

³⁰⁵ Ibid.

³⁰⁶ ”Was in der Welt geschieht, das ist in Jesus unter das göttliche Nein gebeugt, auf die Erwartung des göttlichen Ja angewiesen.” Ibid., s. 93.

Det som saknas oss är också det som hjälper oss. Det som begränsar oss är nytt land. Det som upphäver all världssanning är också dess grundande. Just eftersom Guds Nej! är helt är det också hans Ja! Så har vi i Guds kraft utsikten, porten, hoppet. Och därmed riktningen för den smala vägen också i den här världen, möjligheten att alltid ta nästa lilla steg i ”trygg förtvivlan” (Luther).³⁰⁷

De som tar på sig bördan av det gudomliga nej et blir burna av det större gudomliga ja et.³⁰⁸

Dessa exempel är såvitt jag kan se representativa för den teologiska position som kommer till uttryck i Barths romarbrevskommentar, och jag tror därmed att von Balthasar trots allt har rätt när han hävdar att:

Detta skenbart nya kierkegaardiska och reformerta patos gällande det absoluta avståndet mellan Gud och skapelse har en hemlig, nej öppet uttalad förutsättning, som inte är något annat än ursprunglig *identitet*.³⁰⁹

Guds ja ger oss trots allt vägledning i *det här* livet, om än denna väg bara uppenbarar sin verkliga riktning genom att vi tar på oss Guds nej, och hittar ett sätt att leva i vissheten om den oändliga kvalitativa skillnaden mellan Gud och skapelse. Vi bör dock ställa frågan vad tron på Guds mer grundläggande ”ja” i själva verket gör med ”nejet”? Vad händer med den radikala *motvärldsliga* livspraktik som Barth försöker skriva fram i *Der Römerbrief*, om den ytterst sett grundas i tron på att den är sanktionerad av Gud, att det bärs av ”det större gudomliga ja et”? Barth tror tveklöst på möjligheten att *i* världen leva i dialektiken mellan Guds ja och nej till världen; att tänka teologins perspektiv *von Gott aus*. Men vad Nietzsche visade var att allt som träder in i världen blir en del av den; att *ingenting* undgår, oavsett vilket ursprung det *hävdar* sig ha, att träda in i världen såsom vilja till makt. Därom vittnar inte bara den kristna kyrkans politiska historia genom seklerna, utan också – på en mer intrikat nivå – själva den teologiska diskursiviteten från Paulus och

307 ”Was uns fehlt, ist auch das, was uns hilft. Was uns begrenzt, das ist neues Land. Was alle Weltwahrheit aufhebt, das ist auch ihre Begründung. Gerade weil Gottes Nein! ganz ist, es es auch sein Ja! So haben wir in der Kraft Gottes den Ausblick, das Tor, die Hoffnung. Und damit die Richtung des schmalen Wegs auch in dieser Welt, die Möglichkeit, immer den nächsten kleinsten Schritt in ’getroster Verzweiflung’ (Luther) zu gehen.” Ibid., s. 14.

308 ”Die die Last des göttlichen Nein auf sich nehmen, werden getragen von dem größeren göttlichen Ja.” Ibid., s. 18.

309 Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth*, s. 77.

framåt. (Jag kommer att uppehålla mig vid Augustinus *Bekännelser* längre fram, delvis mot bakgrund av denna problematik.) Detta vet givetvis Barth, och som jag har visat är det just frågan om teologins (o)möjlighet som är hjärtefrågan i den filosofisk-teologiska metodologi som han söker utveckla i *Der Römerbrief*. Men om von Balthasar har rätt i sin lätt triumfatoriska slutsats om *Det Römerbriefs* motsägelsefullhet, hamnar vi då inte i samma återvändsgränd som *allt* tänkande om transcendens enligt Nietzsche är dömt att hamna i: att bakom högst världsliga, högst mänskliga värden och drifter skriva in en gudomlig avsändare? Frågan skulle kunna formuleras: *kan* vi över huvud taget underkasta oss något verkligt *främmande* i förhållande till världen så länge vi befinner oss *i* den, eller blir konsekvensen bara att vi än en gång, med Nietzsches ord, upphöjer ”systemet mig själv” och sveper det i metafysisk glans? Underskattar Barth trots allt svårigheten i denna teologiska gest, som dessutom, om den nu är dömd att misslyckas, innebär det som den katolske prästen och kulturkritikern Ivan Illich har uttryckt i koncisa ordalag som ”the corruption of the best, which is the worst”?³¹⁰

Att Barth till varje pris *ville* undvika denna risk står hur som helst bortom allt tvivel, men frågan är om det hålrum som han menade att tron måste vara och förbli i världen, är möjligt, eller om alla hål i världen på en gång fylls av just värld; av luft, jord, kött och blod? Jag låter ändå Barth själv avsluta denna läsning, med ett citat som vi utifrån ovanstående kan tolka på flera och motstridiga sätt:

Också tron, så länge den på något som helst sätt vill vara mer än hålrum, är otro. [...] Där är den ju igen, hybris, högmodet, som misskänner avståndet mellan Gud och människa och ofelbart kommer att lyfta upp icke-guden på tronen. Där är den igen, identifieringen av människan med Gud, [...] det omedelbaras romantik med sitt gamla utrop: Här är Herrens tempel! (Jer. 7:14)³¹¹

310 Ivan Illich, *The Rivers North of the Future*, red. David Cayley, Anansi, Toronto 2005, s. 47.

311 ”Auch der Glaube, sofern er in irgendeinem Sinn mehr als Hohlraum sein will, ist Unglaube. [...] Da ist sie ja wieder, die Hybris, die Überheblichkeit, die die Distanz zwischen Gott und Mensch verkennt und unfehlbar den Nicht-Gott auf den Thron erheben wird. Da ist sie ja wieder, die Identifizierung des Menschen mit Gott, [...] die Romantik des Unmittelbaren mit ihrem alten Geschrei: Hier ist der Tempel des Herrn! (Jer. 7,4).” RB, s. 35.

4.4 Slutsatser

I detta kapitel om Karl Barth har jag fokuserat på hans uppsats om Franz Overbeck från 1920, samt de metodologiska reflexionerna i förorden till andra utgåvan av *Der Römerbrief* (1922). Barth är en av 1900-talets mest inflytelserika teologer, och hans ”kristeologi” från denna tid har haft en avgörande betydelse för många efterkommande protestantiska teologer när det kommer till frågan om hur teologin bör svara på den legitimitetskris som moderniteten inneburit för kristendomen. Detta gäller inte minst för Bonhoeffer, vars teologi jag berörde i det föregående tröskelkapitlet, men den gnista som Barth tände genom *Der Römerbrief* brinner av allt att döma än idag.³¹² Barths reflexioner under denna tid ger ett mycket uppslagsrikt *teologiskt* bidrag till avhandlingens intresseområden.

Genom att referera Barths argumentation i uppsatsen om Overbeck kunde jag visa att Barth tog den föreställning som jag formulerat som *moderniteten som kris för den kristna historien* på allra största allvar, och att han upplevde att den övriga moderna teologin inte hade förstått eller förmått ta konsekvenserna av denna kris i nog genomgripande bemärkelse. Med Bonhoeffers ord är Barth den förste att inse att *tron* måste föras i fält *mot* religionen som antropologisk företeelse, ja mot själva kristendomen som historisk tradition.³¹³ För att detta ska bli möjligt krävs en mycket specifik teologisk metod. En första skissering av denna metod, som enligt min läsning redan ger uttryck för en mycket konsekvent teologisk-filosofisk position, återfinns i förorden till den andra utgåvan av *Der Römerbrief*.

Utifrån en konstruktiv fenomenologisk läsning av Barths förord identifierar jag de viktigaste dragen i Barths metodologiska hållning enligt följande:

1. Det avgörande elementet i en hederlig samtida teologisk position vilade för Barth – efter erfarenheten av hur Tysklands ”filosofi och kristendom” i första världskrigets

³¹² Här kan bland andra den ovan berörda teologiska rörelse som kring senaste sekelskiftet lanserades under namnet ”Radical orthodoxy” nämnas, som i vissa avgörande avseenden förstod sig själv som neo-barthiansk. Se här antologin *Radical Orthodoxy. A New Theology*, red. John Milbank, Catherine Pickstock och Graham Ward, Routledge, London 1999, och inte minst det manifestartade inledande bidraget av redaktörerna själva: ”Suspending the Material: The Turn to Radical Orthodoxy”, s. 1–20. Graham Ward publicerade redan 1995 boken *Barth, Derrida and the Language of Theology*, där han lanserar Barth som postmodern tänkare *avant la lettre*. I en svensk kontext har Ola Sigurdson genom sin avhandling bidragit med en uppdaterad läsning av Barth, som också inventerar den tidigare svenska Barthreceptionen: *Barth som den Andre*.

³¹³ Se citatet av Bonhoeffer på s. 118 ovan.

upptakt ”så när som på några spillror går under i denna krigspsykos”³¹⁴ – på ett klart åtskiljande av *det kristna* från *denna världen*.

2. Hur skulle detta åtskiljande ges en klar och konsekvent *metodologi*, det vill säga: vad krävs av teologin för att den inte ständigt ska hänfalla till ”Machtanbetung” och ”Bismarckreligion”, som det heter i uppsatsen om Overbeck? Svaret är att teologin måste avbryta den väg den slagit in på genom den liberala teologin, närmare bestämt närmandet av teologin till de moderna sekulära institutionerna genom att så att säga ”översätta” kristendomen till modernitet.

3. Det viktigaste elementet i Barths metodologiska strävan ligger i att åter framhålla och argumentera för teologins antivetenskapliga tendens, genom att mobilisera ”inspirationsläran” som bibelexegetisk metod, i ett direkt uppror mot den historisk-kritiska metod som vid denna tid vunnit ett starkt inflytande över den moderna teologin. Med den begreppslighet som jag utvecklat i denna avhandling skulle man kunna säga att vetenskapliggörandet av teologin för Barth är det tydligaste exemplet på en teologi helt i den moderna nihilismens händer, som utan att själv veta om det för kristendomen mot dess slutgiltiga utplåning. Med Husserls terminologi skulle vi kunna säga att det inom den moderna teologin överlag rör sig om ett utvidgande av den kristna traditionen som inte längre har någon kontakt med sitt verkliga livgivande ursprung. Den kristna traditionens liv sitter nämligen enligt Barth inte i det historiskt korrekta återgivandet av traditionens olika stadier, utan i *tron*; i en absolut, övertidslig gemenskap mellan de troende genom seklerna, en gemenskap som begynner med Jesus egen övertygelse om att han var Guds son.

4. Den inspiratoriska läsmetodologi som Barth argumenterar för innebär ett *konkret förverkligande* av denna absoluta gemenskap, som förbinder de troende genom historien. Det är en tolkning som sätter läsaren i direktkontakt med Paulus, som kryper så nära texten i ett helhjärtat, affektivt *trohetsförhållande*, att den läsande till slut upplever sig kunna skriva vidare i Paulus namn. Det rör sig om en dubbelxponering av det egna och det främmande, av den egna historiska hemmahöriheten och den främmande värld som texten ger uttryck för, som mödosamt jämkas samman och till slut blir till en enda bild.

³¹⁴ Se det tidigare kapitlet ”Barths relation till den dåtida vetenskapliga teologin”, s. 126–130.

5. Denna metodologi visar sig ha mycket gemensamt med den som ligger till grund för föreliggande avhandling, och Barths formuleringar om den trohet till texten som krävs av läsaren liknar i hög grad de uttryck Heidegger använder när han diskuterar vad en *filosofisk* läsning är, med utgångspunkt i sin läsning av Kant, som jag lyfter fram i mitt teori- och metodkapitel. Genom kopplingen till en gedigen filosofisk, i vidare mening fenomenologisk reflexion över vad en filosofisk läsning innebär, blir det tydligt att Barths reflexioner över metodologi i förorden till *Der Römerbrief* är allt annat än *ad hoc*,³¹⁵ utan ger uttryck för en högst koherent och produktiv förståelse av vad en verklig läsning fordrar av den läsande. Jag visar även att denna läsning, i enlighet med det andra problemkomplexet, måste förstås i linje med *tänkandets* kategorier och inte *vetandets*. Ett stort hinder i receptionen av Barths metodologiska reflexioner i dessa förord tror jag också ligger i svårigheterna att få syn på hur djupt det vetenskapliga paradigmet som vi lever i har präglat vår förståelse av vad som räknas som koherent och acceptabelt inom ett i vidare bemärkelse akademiskt fält. Barth kan därför, liksom Nietzsche, hjälpa oss få syn på aspekter av verkligheten som *sorteras bort* utifrån detta paradigmet, och därmed hjälpa oss att göra mer medvetna val beträffande vad vi anser som möjligt att tänka och säga, bortom det ”kunskapande” perspektivet på verkligheten.

6. Slutligen identifierar jag den affektiva dimensionen samt den etiska potential som ryms i detta perspektiv på tänkandets och tolkandets uppgift. Den tolkning som Barth ägnar sig åt innebär, som ett inherent moment i själva tolkningen, ett medvetandegörande av den ”anakronistiska fara” som ligger i allt tolkande av historiska texter. Därmed upprättas ett annat och djupare förhållande av *ansvar* mellan författaren och hans eller hennes tolkning, jämfört med det vetenskapliga perspektivet som strävar efter att leverera så ”objektiva” resultat som möjligt. Detta sker genom att ”den frågande som sådan” alltid på ett självmedvetet sätt ”finns med i frågan, dvs. ställs in i frågan”, med Heideggers ord.³¹⁶

I det avslutande kapitlet, ”Det teologiska i Barths teologisk-filosofiska metod”, diskuterar jag mer ingående de teologiska premisser som Barths argumentation i förorden vilar på. Genom att sätta Barth i relation till Nietzsche ställer jag frågan om den ”barthska” gesten verkligen lyckas undgå att likt all annan (modern) teologi

³¹⁵ Uttrycket användes av en kritiker om Barths metodologiska reflexioner i förorden till andra utgåvan av *Der Römerbrief*. Se ovan, s. 138.

³¹⁶ Jfr ovan, s. 150.

smälta samman med världen; att bli en del av ett inomvärldsligt spel om makt, så att *det kristna* trots allt och ohjälpligt blandas samman med *denna världen*. Det vill säga – för att anknyta till de resonemang jag återger i det tredje problemkomplexet –: talar Barth i sista hand utifrån en mer ”modern” position än han själv vill tro, och är hans *inomteologiska* perspektiv ett uttryck för samma, enligt Nietzsche, metafysiska vertikala struktur som han samtidigt till varje pris tycks vilja undvika i *Der Römerbrief*.⁵ Bygger alltså Barths egna gränsdragningar mellan det kristna och denna världen på en naiv föreställning som själv inte riktigt förmår se den grundläggande förvirring som gjort den typen av gränsdragningar till ytterst prekära i kölvattnet av den moderna krisen för kristendomen?

Barth visar emellanåt att han är medveten om detta öde, som drabbar allt som sker i världen, och det framstår för mig inte helt klart hur han anser att den teologiska metodologi som han förespråkar i någon avgörande mening kan bjuda motstånd mot just detta faktum. Blir inte Barths teologi, sett ur detta specifika perspektiv, bara en i raden av ”starka” begreppsligheter, som visar sig vara desto farligare då anspråken att erbjuda *något radikalt annorlunda* förvillar läsaren och skymmer sikten för den viktiga insikten om världens grundläggande ”horisontella” struktur, som ju också Barth själv passionerat pläderar för? Dessa reflexioner står alltså i relation till avhandlingens tredje problemkomplex, och frågan *vilka* strukturer som är ”kristna” respektive ”sekulära”, vilka som är ”bra” respektive ”dåliga.”

Om Barth i min läsning inte ger oss någon radikalt ny tillgång till just *dessa* frågor, kommer vi att se att själva uppställningen ”kristen” versus ”sekulär”, ”bra” versus ”dåligt”, ”stark” versus ”svag,” kan ges en något annorlunda inramning utifrån läsningen av Kafka. Därmed yppar sig också en möjlig öppning i denna till synes hopplöst komplexa och svåra fråga, som ständigt tycks kasta in varje tänkande i samma dualistiska schema som det vill överbrygga.

5 Franz Kafka: perspektivet inifrån ett utanför

Kafkas verk är en ellips, vars långt från varandra liggande brännpunkter är bestämda av å ena sidan den mystiska erfarenheten (som i första hand är erfarenheten av traditionen), å andra sidan den moderna storstadsmänniskans erfarenhet.³¹⁷

I likhet med Walter Benjamin i citatet ovan läser jag Kafka i ljuset av två för hans verk centrala erfarenheter: relationen till traditionen å ena sidan (som endast ger sig till känna i förvriden eller fördunklad form), och människans plats i det moderna samhället å den andra. Med andra ord exakt de poler som hela denna avhandling kretsar kring, och som jag hittills belyst med utgångspunkt i först Nietzsche, via Schleiermacher, Bonhoeffer och Husserl, och slutligen Barth. Kafkas litterära värld är uppspänd mellan dessa poler likt mellanrummet mellan två magneter, som beroende på hur man vänder och vrider på dem antingen repellerar eller attraherar varandra. Som läsare befinner vi oss, i likhet med Kafkas protagonister, i ett tomrum mellan krafter som riskerar att antingen krossa oss i sin våldsamma kollision, eller hålla oss infångade, ibland nästan slita sönder oss, i sin antagonistiska strävan bort från varandra. Denna ständiga kraftmätning ger hos Kafka intryck av att vara på samma gång ett tidlöst kosmiskt livsvillkor, en existentiell problematik och en specifik historisk och samhällelig konflikt. Genom Kafkas till synes rent intuitiva materialisering av Carchias hypotes, utgör hans texter ett exemplariskt komplement till avhandlingens föregående läsningar. I avskalad och renodlad form ställer Kafka oss inför en komplex verklighet; vår verklighet i ett särskilt tillspetsat ljus, styrd å ena sidan av nedärvda religiösa och moraliska strukturer som vi inte kan trassla oss ur, å andra sidan av de moderna

317 "Kafkas Werk ist eine Ellipse, deren weit auseinanderliegende Brennpunkte von der mystischen Erfahrung (die vor allem die Erfahrung von der Tradition ist) einerseits, der Erfahrung des modernen Großstadtmenchen andererseits, bestimmt sind." Walter Benjamin och Gershom Scholem, *Briefwechsel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978, s. 269.

kapitalistiska livsformernas inte mindre svåröverskådliga och kraftfulla organiserande av mänskligt liv (ja av liv över huvud taget, för att vara mer exakt³¹⁸). Han skildrar alltså sin tid som ett paralyserat svävningstillstånd mellan motstridiga krafter; krafter som ofta i Kafkas verk tycks härstamma från å ena sidan en världslig och å andra sidan en gudomlig sfär. Enligt en sådan läsning skulle erfarenheten av traditionen – som Benjamin lyfter fram i citatet ovan – motsvaras av den religiösa erfarenheten; livet i tecknet av en för människan beslöjad magisk-gudomlig ordning, medan den moderna storstadsmänniskans erfarenhet sammanfaller med den monotona byråkratiska maskinens ihärdiga och oöverskådliga aktivitet, och med en ”nihilistisk” frånvaro av stabila värden. Men för att göra det hela än mer osäkert och obehagligt tycks dessa båda erfarenheter springa ur ett och samma maktcentrum: det finns ingen skillnad mellan Gud och den moderna ateismen; traditionen och den moderna visar sig vara sammanlänkade med betydligt starkare band än de sprickor som vid en ytlig blick tycks skilja dem åt.

I detta kapitel om Kafka kommer jag ta mig an två till omfång och karaktär mycket olika men tematiskt nära besläktade texter av Kafka. Den första läsningen kretsar kring en kort text som ursprungligen publicerades av Max Brod, i ”Konvolut 1920”, under titeln ”Die Prüfung” (ung. *Provet*).³¹⁹ Texten hör inte till Kafkas mest reciperade, men jag kommer att utveckla mitt resonemang i dialog med en uppslagsrik essä av den nyligen bortgångne litteraturteoretikern och filosofen Werner Hamacher. För att klargöra vad som ur mitt perspektiv står på spel i Kafkas text kommer jag även att läsa den mot bakgrund av prologen till Augustinus *Bekännelser* – en intertextuell koppling som kanske får en och annan läsare att höja på ögonbrynen, och som kommer att motiveras mer utförligt nedan.

Min andra läsning kommer att fokusera på Kafkas sista, ofullbordade roman *Das Schloß* – på svenska *Slottet*.³²⁰ I denna läsning kommer jag dels att ta hjälp av Walter Benjamins och Gershom Scholems mycket täta (och ovan redan anförda) brevväxling om Kafka, och dels av den italienske filosofen Giorgio Agambens signatur- och sekulariseringsbegrepp. Det är nämligen min övertygelse att *Slottet*

318 För en läsning av Kafka ur ett biopolitiskt perspektiv, se Martin Bartelmus, ”Beißen, Heulen, Sprechen. Über das *animal sacrum* als politische Figur in Kafkas *Schakale und Araber*”, i Harald Neumeyer och Wilko Steffens (red.), *Kafkas narrative Verfahren / Kafkas Tiere*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015, s. 231–254. Jag kommer inte att gå in på det mycket komplexa förhållandet mellan människa och djur i Kafkas verk.

319 För bibliografiska uppgifter, se ovan, s. 37, n. 55.

320 Ibid.

på ett ojämförligt sätt ställer oss inför sekulariseringens problematik, liksom dess i sista hand politiska konsekvenser.

Dessa texter av Kafka vittnar om en specifik *erfarenhet* av den historiska situation som jag identifierat genom det första problemkomplexet, nämligen hur den religiösa världsåskådningens interna sönderfall förvisar den moderna människan från den religiösa erfarenheten. Relationen mellan Kafkas texter och det första problemkomplexet är alltså implicit: Kafka *utlägger* givetvis inte i vilka avseenden moderniteten ska förstås utifrån *krisen för den kristna historien*, men vi får tillgång till detta historiska skeende genom karaktärernas oförmåga att finna sig till rätta i de samhällen de lever i, slitna mellan två motstridiga verkligheter.

Just på grund av texternas skönlitterära, icke-begreppsliga karaktär faller de frågeställningar som tas upp under det andra problemkomplexet i hög grad bort i denna del av avhandlingen. De paradig jag har analyserat utifrån kategorierna *vetande* och *tänkande* är nämligen helt och hållet knutna till ett begreppsligt arbete med språket. ”Skönlitteraturen” utvidgar onekligen vår förståelse av verkligheten, men sällan genom att presentera metodologiskt säkrade, koherenta beviskedjor, och bör, utifrån det bruk av dessa båda begrepp som jag gör i denna avhandling, om något snarast kategoriseras som en *tänkande* form av *vetande*, närmare besläktad med Nietzsche och Barth än med vetenskapen i sträng mening.

Desto mer uppmärksamhet riktas här till frågan om hur ”sekularisering” ska förstås, och vad som i själva verket hör till det ”religiösa” respektive det ”moderna”, som fångas i citatet från Benjamin ovan. I denna del av avhandlingen återfinns alltså den mest utförliga reflexionen över de frågeställningar som tas upp under det tredje problemkomplexet. Dessa reflexioner, som på sitt sätt berör avhandlingens själva hjärtpunkt, leder så över till dess avslutande kapitel: slutdiskussionen.

Innan läsningarna i egentlig bemärkelse tar sin början ger jag en kort presentation av den teologiska receptionen av Kafkas verk, och i ett metodologisk preludium förklarar jag med utgångspunkt i avhandlingens metodkapitel mer precist *hur* och *i vilket syfte* jag läser inledningen till Augustinus *Bekännelser* som intertext till ”Die Prüfung”. Detta i första hand för att klargöra vilka anspråk min text *inte* gör.

5.1 Kafka och teologin: en kort inledning

Receptionshistoriskt finns det många likheter mellan Nietzsches och Kafkas öde: båda författarskapen står i en så pass komplex relation till sin respektive samtid att det tycks vara påkallat att utläsa ett flertal olika och till och med motsatta positioner ur dem. Kafka var också djupt präglad av Nietzsches filosofi, även om filosofens

namn knappt förekommer i de efterlämnade skrifterna.³²¹ Även Barth diskuterades i Kafkas miljö,³²² och Kafkas intresse för teologiska frågor är väldokumenterat.³²³ Det finns med andra ord ett flertal trådar som binder samman Kafka och de författare och frågeställningar som står i fokus för denna avhandling.

Den teologiska receptionen av Kafka tog vid tidigt och fortsätter in i våra dagar. Den starkt polariserade receptionen vid tiden för och efter Kafkas död, med Max Brod och Hans-Joachim Schoeps på ena sidan och Gershom Scholem och Walter Benjamin på den andra, kretsade i stor utsträckning kring frågan om *hur* den teologiska halten i Kafkas verk skulle läsas. Dessa kontroverser beror i hög grad på själva komplexiteten i Kafkas egen förståelse av den teologiska problematiken. En sentida kommentator, Paul North, skriver träffsäkert:

När Kafka på allvar började tänka på teologiska aspekter, i linje med vad vissa kallade judendom, men få i hans cirkel kunde definiera definitivt, med kopplingar till vad vissa skulle ha ansett föll väl utanför judendomen, det vill säga nominellt kristna teologiska motiv – var det två saker som gjorde hans tänkande längs teologiska linjer, ja skiljelinjer, helt nyskapande. Först av allt använde han teologin vare sig för att rädda eller fördöma religionen [...] För det andra uppehöll sig Kafka vid teologiska teman, som inkluderade judiska och icke-judiska, kristna, hedniska och animistiska teman, liksom andra begrepp och scenarier, för att visa att det som kallades teologi [...] just precis inte var logiskt; ingen gudomlig, perfekt logik stod bakom den, och av den anledningen kunde ingen skarp åtskillnad mellan det sekulära och det religiösa upprättas.³²⁴

321 "Nietzsche was the engine of his [Kafkas] thinking from his teens on, and there is next to no mention of Nietzsche in the writings to which we currently have access. One could surmise that for Kafka the relationship of strongest attachment stands in inverse proportion to the number of explicit references." Paul North, *The Yield. Kafka's Atheological Reformation*, Stanford University Press, Stanford California 2015, s. 16. North talar även om "the long-standing Nietzschean pose of Kafka's thinking" (ibid., s. 24).

322 Kafkas nära vänner Felix Weltsch och Max Brod var starkt präglade av samtida protestantisk teologi (se här t.ex. Weltschs *Gnade und Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Ethik und Religion*, Kurt Wolff, München 1920), vilket återspeglades i den tidiga receptionen av Kafkas verk.

323 Bland annat läste han den tyska översättningen av Nathan Söderbloms *Gudströms uppkomst – Das Werden des Gottesglaubens* – som han kommenterar gillande i sin dagbok: "ganz wissenschaftlich ohne persönliche oder religiöse Teilnahme". Se Franz Kafka, *Tagebücher 1909–1923*, Fischer, Frankfurt am Main 1990, s. 609. Det räcker emellertid att läsa Kafkas litterära texter för att inse att han intresserade sig för religiösa och teologiska frågor, även om frågan *hur* inte alltid är lika enkel att besvara.

324 Paul North, a.a., s. 4–5.

I linje med citatet vill jag hävda att Kafka intresserar sig för och riktar blicken mot just den *teo-logiska* problematiken, det vill säga den punkt där världens logos och religionens mystiska sida krockar och sammanblandas. Det är denna konfrontation som kommer att stå i centrum för min läsning. Även om jag ur den i en eller annan bemärkelse teologiskt orienterade sekundärlitteraturen framför allt kommer att diskutera Walter Benjamins och Gershom Scholems läsning av Kafka, och på ett generellt plan delar deras negativa värdering av den med dem samtida kristna teologiska receptionen; ”den fräcka och lättfärdiga [teologiska interpretationen] från Prag”,³²⁵ tycks mig Scholems insisterande på en exklusivt judisk tematik hos Kafka ohållbar.³²⁶ I min läsning kommer jag därför att sträva efter att vara sann mot den mångfacetterade framställning i vilken Kafka behandlar teologiska frågor, med allt vad det innebär av gränsförskjutningar mellan religioner och mellan det religiösa och det sekulära.

5.2 Systemet som cirkel: Augustinus och Kafka

5.2.1 Att läsa Augustinus

Det kan vid en första anblick te sig besynnerligt att ta hjälp av Augustinus vid en läsning av Kafka. Riskerar inte varje konfrontation mellan två så pass olika tänkare, verksamma på mer än femtonhundra års avstånd från varandra, att bli anakronistisk, ahistorisk och substanslös? Invändningen kunde te sig rimlig, hade det inte varit för föregående kapitelns djupdykning i Karl Barths innovativa metodologiska rättfärdigande av vildsinta läsningar av äldre texter, där han med hetta argumenterar för dessa läsningars både möjlighet och viktighet. I uppsatsen om Overbeck presenterade han en minst sagt djärv syn på vad en verklig läsning innebär, som sätter *förståelsen av texten* i första rummet: ”att ta en *nytestamentlig text* på allvar innebär att

³²⁵ Avfärdandet gäller just de tidigare nämnda Max Brod och Hans-Joachim Schoeps, vilka i Benjamins och Scholems ögon smugglade in protestantisk teologi och till intet förpliktigande religiös mystik i läsningen av Kafkas verk. Se Walter Benjamin, *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, s. 78. I samma polemiska tonläge talar Benjamin på ett annat ställe om att inget är ”notwendiger [...] als den gräßlichen Schrittmachern protestantischer Theologumenen innerhalb des Judentums den Garaus zu machen” (ibid., s. 66).

³²⁶ I ett brev till Benjamin kan Scholem t.ex. skriva att han uppfattar ”Gudsdomens möjlighet” som ”det enda föremålet för Kafkas produktion”. Ibid., s. 64. Benjamins och Scholems brevväxling om Kafka kommer att kommenteras utförligt nedan.

bortom den inte veta något mer (inget tidshistoriskt) om författaren. Och omedelbart umgänge med författaren gör boken i sig överflödig”.³²⁷ I det första förordet till den andra utgåvan av *Der Römerbrief* slår han också fast att han ”inte kan förstå varför de tidshistoriska parallellerna, som i andra kommentarer tar över allt, skulle vara mer lärarrika för [syftet att förstå och förklara Romarbrevet] än de tilldragelser vilkas vittnen vi själva är.”³²⁸ I barthiansk anda, och i linje med min konstruktiva fenomenologiska metod, tar jag mig här för att konfrontera Augustinus och Kafka med varandra, i medvetenhet om den ”anakronistiska” risk jag därmed löper. Men utöver denna motivering kan några ytterligare metodologiska inskräpanden göras. Till att börja med: Jag är inte ute efter att dra några slutsatser om Augustinus teologiska projekt som sådant, och inte heller att situera det inledande kapitlet i *Bekännelser* inom hans verk i stort, för att inte tala om att kommentera hans verk i relation till den patristiska litteraturen eller den därpå följande teologin.

”Studiet av Augustinus är ändlöst”, konstaterar Peter Brown i sin biografi om helgonet.³²⁹ Hur bör man som forskare hantera denna ändlöshet? Genom att göra avkall på möjligheten av ett eget perspektiv, som med nödvändighet är begränsat, till förmån för en generalinventering av den mest epokgörande forskningen? Min väg är alltså den motsatta, övertygad som jag är om att en text som *Bekännelser* är öppen för en mångfald läsningar. James J. O’Donnell, en av Augustinus textkritiska kommentatorer, är inne på samma linje: ”[N]är det gäller en text som är så mångfacetterad och subtil som *Bekännelser* är varje försök att hitta en enda nyckel till texten hopplöst. Augustinus säger själv att han avsåg att röra våra själar, inte pröva vår uppfinningsrikedom som låssmeder.”³³⁰

327 Karl Barth, ”Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie”, s. 10.

328 RB, s. XXII.

329 Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Faber & Faber, London 1967, s. 10.

330 James J. O’Donnell, *Augustine. Confessions I. Introduction and Text*, Clarendon Press, Oxford 1992, s. xxiii. I sin kommentar, som utgör andra och tredje bandet av samma verk (*Confessions III. Commentary*), talar O’Donnell i samma anda om Augustinus försvar av ”the polysemy of scripture and licit plurality of interpretation”. På samma ställe anför han även ett citat från *Bibliothèque augustinienne* (I4. 611): ”un même texte pouvait recevoir des interprétations doctrinales différentes, également acceptables si elles s’expriment en affirmations conformes à la foi et donc authentiquées par la Vérité divine” [samma text kunde motta olika *doktrinära* tolkningar, lika acceptabla om de ger uttryck för påståenden som svarar mot tron och således har bekräftats av den gudomliga Sanningen]. Poängen är här givetvis inte att gå in på den snåriga frågan om Augustinus hermeneutik, men citaten torde räcka just för att understryka legitimiteten i ett fertal läsningar som utgår från sinsemellan divergerande premisser, *mot* ansatsen att reducera det hermeneutiska spektrumet till en lärdomshistorisk eller teologisk basdiskurs.

Men varför vill jag då konfrontera dessa texter med varandra? Det finns en särskild aspekt av *Bekännelser* som i mina ögon gör Augustinus till en ideal samtalspartner för Kafka (och omvänt): den ångest eller ångslan som är så påtaglig i *Bekännelser*.³³¹ Detta är kopplat till frågan om *Bekännelsers* kapacitet att öppna sig för den typ av samtidighet som Barth oupphörligt är på jakt efter i sin läsning av Paulus. Som en av de främsta kännarna av Augustinus har konstaterat ”tycks det inte nödvändigt att bevisa Augustinus ständigt kännbara närvaro i hjärtat av de senaste årtiondenas kultur, – och av vår”.³³² Augustinus ”*samtida* bärkraft” står alltså knappast på spel.³³³ Det min läsning föresätter sig att visa är vad som sker i mötet mellan två så pass konstitutivt oroliga författare som Augustinus och Kafka, utan att på något vis vilja blunda för de fundamentala skillnader som skiljer dem åt. Tvärtom – det är just dessa skillnader som jag kommer att analysera.

Det som gör *Bekännelser* till en sådan unik bok är, slutligen, just dess anspråk på att veckla ut sin egen metodologi, och att helt uttömmas i sin egen framställning. Här, i begynnelsen av den kristna traditionens snart tvåtusenåriga tradition, tycks teologisk självreflexion³³⁴ sammanfalla med narrativ struktur. Den Augustinus som intresserar mig är därmed inte den som tillskrivs äran att ha ”utfört den stora syntesen mellan antikt tänkande och kristen tro i västerlandet”,³³⁵ eller författaren till vad som möjligen är västerlandets första självbiografi.³³⁶ I enlighet med mina metodologiska premisser i denna avhandling vågar jag mig på ett direkt möte mellan mig som modern uttolkare och textens egen inre logik såsom den vecklar ut sig inifrån sig själv.

Detta tillvägagångssätt svarar i själva verket inte bara mot Augustinus försök att destillera fram ett förutsättningslöst samtal mellan *Bekännelsernas* jag och Gud, utan även mot en parentetisk anmärkning hos Ernst Robert Curtius: *Augustinus*

331 O'Donnell (a.a., bd. 1, s. xviii): ”Anxiety so pervades the *Confessions* that even the implicit narrative structure is undermined.”

332 Henri Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Éditions du Seuil, Paris 1957, s. 179.

333 Jean-Louis Schefer, *L'invention du corps chrétien. Saint Augustin, le dictionnaire, la mémoire*, Éditions Galilée, Paris 1975, s. 21.

334 Den teleologiska rörelsen hos denna självreflexion står i relation till Augustinus nyplatoniskt färgade bakgrund, men det faller utanför textens syfte att beakta den typen av kontextualiserande ramverk. För självreflexionens nyplatoniska proveniens, se t.ex. Johannes Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, Meiner, Hamburg 2000, s. 40–47.

335 Johannes Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Brill, Leiden 1960, s. 64.

336 För en ytterst syntetisk översikt över hur den biografiska dimensionen i *Bekännelser* – och därmed, ytterst sett, bokens funktion inom Augustinus verk – har värderats i sekundärlitteraturen, se Josef Lössl, *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Brill, Leiden 1997, s. 212, n. 9.

*war kein Gelehrter, sondern ein Denker.*³³⁷ Augustinus var inte en lärd utan en tänkare. I enlighet med avhandlingens andra problemkomplex läser jag denna typ av utsaga som ett viktigt analytiskt omdöme, och det är utifrån dessa premisser som min korsläsning av Augustinus och Kafka sker.

5.2.2 Trons cirkel hos Augustinus

Redan i det första kapitlet av den första boken i *Bekännelser* befinner vi oss mitt i den paradox som den kristna tron utgör, och mitt i den hermeneutiska cirkel ur vilken den kristna teologin vecklar ut sig:

I. Stor är du, Herre, och högt lovad;
vändig är din kraft, och din vishet har ingen gräns.
Och ändå vill en människa lova dig,
en människa, ett litet stycke av din skapelse.
Sin dödlighet bär hon med sig,
tecknet på sin synd bär hon med sig,
tecknet på att du står de högmodiga emot;
ändå vill hon lova dig, denna människa,
detta lilla stycke av din skapelse.
Det är du själv som väcker henne till att vilja lova dig,
ty du har skapat oss till dig,
och vårt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig.
Låt mig, Herre, få veta och förstå om det är vår åkallan
som skall komma först, eller vår lovprisning,
om vi först skall lära känna dig eller först åkalla dig.
Men vem åkallar dig utan att känna dig?
I sin okunnighet kan han ju i ditt ställe åkalla något annat.
Åkallar människorna dig just för att lära känna dig?
Men hur skall de kunna åkalla den de inte kommit till tro på?
Hur kommer de till tro utan att någon förkunnar?
De som söker Herren skall lova honom,
ty de som söker honom skall finna honom
och de som finner honom skall lova honom.³³⁸

³³⁷ Ernst Robert Curtius, *Mittelalterliche Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2:a uppl., Francke Verlag, Bern 1954, s. 83.

³³⁸ Augustinus, *Bekännelser*, sv. övers. Bengt Ellenberger, Artos & Norma förlag, Skellefteå 2003. Hädanefter refererad till med enbart titel. Samtliga citat från *Bekännelser* är hämtade från denna utgåva, men jag har även konsulterat O'Donnells ovan anförda utåva, som vid sidan av O'Donnells engelska översättning också trycker den latinska originaltexten.

Dessa rader anger riktningen för en text där såväl det självbiografiska narrativet som den teologiska reflexionen genomgående sker i lovprisningens tecken. Augustinus tilltalar endast mycket sällan sina läsare. Vår position är den stumma åskådarens, eller med Augustinus egna ord: bekännarens ”vittnen [testibus]”.³³⁹ *Bekännelser* ställer oss också mycket riktigt inför ett inre drama, där Augustinus ömsom resonerar med sig själv, ömsom riktar sitt tal till ett osynligt du, till Gud.³⁴⁰ Återkommande genom hela boken är den typ av penetrerande frågor som citatet ovan ger prov på, vilka avbryter den inledande lovsången och prövar dess utgångspunkter mot den mänskliga erfarenheten och förnuftet. I texten sker en pendelrörelse mellan den trosvisa utgångspunkten – bönen och liturgins språk som ytterst sett går tillbaka på bibeln³⁴¹ – och det mänskliga förnuftets utgångspunkt, som sätter lovsångens trosvissnet i fråga: ”Men vem åkallar dig utan att känna dig? I sin okunnighet kan han ju i ditt ställe åkalla något annat. Åkallar människorna dig just för att lära känna dig? Men hur skall de kunna åkalla den de inte kommit till tro på?” Ovan nämnde James J. O’Donnell ger med en sammanfattande formulering uttryck för denna pendelrörelse, när han i anslutning till *Bekännelsernas* inledande lovprisning skriver: ”A. försöker lovprisa. I den implicita frågan om han lyckas ryms hela textens spänning. Just i ögonblicket av lovprisning faller hans ord tillbaka in i självreflexion och tvivel. Hans ändlighet må tyckas som en god anledning att inte prisa skaparen som gjort honom ändlig, men redan i den invändningen börjar förklaringen tränga sig på.”³⁴²

Just i kraft av sitt tvivel ställer Augustinus den fundamentala frågan om trons möjlighet utifrån människans, det vill säga världens perspektiv – just den fråga som blev hängande kvar efter läsningen av Barth. Redan hos Augustinus i

339 Ibid., s. 231 (X, 1).

340 För en ingående studie av fiktionens och stilistikens roll hos Augustinus, se Anders Cullhed, *Kreousas skugga. Fiktionsteoretiska nedslag i senantikens latinska litteratur*, Symposion, Stockholm/ Stehag 2006, s. 143–391.

341 Att som vissa inom forskningen skilja mellan den teologiska montagetekniken – citaten av bibliska källor – och den självbiografiska narrationen, ter sig med andra ord förenklat. Hos Josef Lössl (a.a., s. 225–226) heter det till exempel: ”Die autobiographische *narratio* bildet gewissermaßen nur die äußerste Schicht theologischer Reflexion in *conf.* Sie ist deshalb für ihre tiefere Erschließung nur bedingt geeignet, im Unterschied zur Verwendung von Schrift- und besonders von Psalmenzitatzen, die gezielt zur Formulierung des zentralen theologischen Anliegens eingesetzt werden.” Det tycks mig uppenbart att en sådan teleologisk läsart, med dess anspråk på att avtäckta *djupare, mer centrala* och teologiskt relevanta skikt, förblir blind för den textuella modalitet som är så karakteristisk för *Bekännelser*, där centrum och periferi, teologi och självbiografi, går in i varandra utan att för den skull sömlöst *uppgå* i varandra.

342 James J. O’Donnell, *Augustine. Confessions II*, Clarendon Press, Oxford 1992, s. 11.

kristendomens relativa ungdom dyker alltså denna fråga upp, och visar på en grundläggande ambivalens i den kristna trons väsens. För vad är det som först gör det möjligt för en människa att lystra till Guds ord? Vad innebär det att ”känna” Gud, och hur skulle människan på egen hand kunna lära känna Gud? Kräver det inte att Gud själv först kallat henne till sig? Men hur vet man i så fall om man har blivit kallad eller inte? Som Augustinus utläggning av sitt tidigare liv vittnar om finns ju möjligheten att ha blivit kallad utan att vara förmögen att höra kallet. Och så länge människan är människa finns noga räknat även risken att missta sig: att i Guds ställe åkalla något annat. Dessa är i sista hand obesvarbara frågor, så länge vi söker tala ur ett strikt mänskligt – det vill säga: ändligt och begränsat – perspektiv, och inte antar en gudomlig eller i vidare mening metafysisk utgångspunkt.³⁴³ Likväl talar traditionens språk, bönen och liturgin, utifrån en helt annan position. De talar som besatt de kunskap om Gud, och talar således i formell mening redan inifrån Gud. Augustinus text vittnar om att människan inte på egen hand kan träda in i trons bejakelse, varför lovprisningens språk har sitt säte i det hos människan som är av Gud, inte av världen. Att en sådan spaltning mellan Gud och värld framträder så tydligt i denna text kan säkerligen delvis härledas tillbaka till Augustinus manikeiska förflutna.³⁴⁴ Tvivlets förekomst tycks i sig självt vara ett vittnesbörd om en distans, ett *icke-sammanfallande* mellan Gud och värld, Gud och människa, som människan inte av egen kraft kan överbrygga. Det är därför lätt att se varför just *Bekännelser* kommit att bli en sådan klassiker inom den protestantiska teologin, och här ser vi även en tydlig koppling till Barth och *Der Römerbrief*. Jag kommer i min tolkning att accentuera en sådan protestantisk linje, då det är här vi i mest renodlad form stöter på det konfliktområde som jag intresserar mig för i denna avhandling.³⁴⁵ Jag skulle dock vilja hävda att

343 Denna distinktion vilar på kantianska premisser. Jfr Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, t.ex. s. 125 [A 42], där det pregnant heter: ”Vi har alltså velat säga att vår åskådning inte är annat än föreställningen om framträdelse, att tingen som vi åskådar inte i sig själva är det vi åskådar dem som och inte heller deras relationer är så beskaffade som de framstår för oss, och att om vi skulle upphäva vårt subjekt, eller också enbart sinnenas subjektiva beskaffenhet överhuvud, så skulle varje beskaffenhet hos objekten, alla deras förhållanden i tid och rum försvinna, ja, även själva rummet och tiden, och som framträdelse kan de inte existera i och för sig själva utan enbart inom oss. Hur det sedan är bevänt med föremålen i sig, avskilda från all denna receptivitet hos vår sinnlighet, förblir helt och hållet okänt för oss.”

344 Se här till exempel Gregor Wurst, ”Augustin als ’Manichäer’”, i *Augustin Handbuch*, red. Volker Henning Drecoll, Mohr Siebeck, Tübingen 2007, s. 148–152.

345 Se exempelvis Albrecht Beutel, ”Luther”, och Anthony N. S. Lane, ”Calvin”, i *ibid.* s. 615–621 resp. s. 622–626.

denna konflikt, som tillspetsas och seglar upp till ytan under moderniteten, får konsekvenser för *allt* kristet teologiskt tänkande, och att det därför är symtomatiskt att Augustinus har en så pass stor betydelse för hela den kristna tradition som följer på honom. Pendlingen mellan Guds nej och Guds ja till världen hos Barth; världens samtidiga självständighet och avhängighet av Gud, återspeglar alltså en central aspekt av den kristna traditionen och teologin genom historien. Men denna aspekt når en särskilt kritisk punkt i och med modernitetens traditionsuppror, vilket läsningen av Barth, liksom av Schleiermacher och Bonhoeffer, tydligt visat. Kafka kommer, med sin särskilt skarpa blick för modernitetens paradoxer, att renodla denna konflikt i det lilla textfragmentet "Die Prüfung". Men innan vi kommer dit, låt oss fortsätta analysen av de inledande orden i *Bekännelser*, och se om de kan utvidga vår förståelse av ett kristet teologiskt *inifrånperspektiv* på vad som står på spel här. Om Barth, genom sin föresats att vara sann både mot en hederlig kristendomskritisk position och mot den kristna tron, lättare trasslar in sig i denna svåra fråga, kanske Augustinus, som slipper förhålla sig till modernitetens kritiska belysning av den, bättre kan leda oss in i den kristna trons mysterium.

Gud är med andra ord den som bereder plats i människan, som uppfyller henne, och först på så sätt möjliggörs det troende talet: "Vem ska ge mig den ynnesten att du kommer till mitt hjärta och fyller det med sådan hänförelse att jag glömmer mina onda gärningar och gläds åt mitt enda goda – åt dig? Vad är jag för dig? Förbarma dig så att jag kan tala!" Eller i oklanderligt koncisa ordalag: "Jag tror, därför talar jag!"³⁴⁶

Lovprisningens tal är därmed inte bara ett uttryck för att Gud skänker människan tron, det är såsom spontant bejakande tal *själv* denna trons gåva. Den kristna traditionens kanoniserade texter skulle i det ljuset kunna förstås som den möjliga platsen *i* världen för ett bejakande tal om Gud; en tro och en bejakelse som människan inte kan härleda från naturen, sitt autonoma förnuft eller världen. Augustinus tycks av den anledningen luta mot att svaret på frågan om trons möjlighet står att finna i frågan: "Åkallar människorna dig just för att lära känna dig?" då han längre ner med en stramt retorisk formulering skriver: "De som söker Herren skall lova honom, ty de som söker honom skall finna honom och de som finner honom skall lova honom." Här bildas en perfekt cirkel, som börjar och slutar i lovprisning. Den tidigare frågan: "hur skall de kunna åkalla den de inte kommit till tro på?" kortsluts, genom sökandets

346 Augustinus, *Bekännelser*, s. 44–45.

sammanfallande med lovprisning. Den temporal aspekt som ligger i verben ”söka” och ”finna” både bevaras och upphävs: sökande och finnande är separata händelser i tiden som i trons cirkularitet paradoxalt nog sammanfaller i en enda rörelse. Tron ger sig till känna på samma gång som en utveckling i tiden och som fullbordad tid, på samma gång som mänsklig och gudomlig. I trons gudomliga skepnad framstår tidens linearitet som ointetgjord, och sökande, finnande, åkallan och lovprisning förlorar den naturliga succession där sökande föregår finnande, och där lovprisning endast är möjlig när människan redan funnit vägen till tro. *Inifrån* denna tro, som således i sig själv utgör ett slags fullhet, kan vi inte längre skilja på leden, då det framstår som om redan sökandet vore ett uttryck för lovprisning, eftersom finnandet föregår vårt sökande. Men samtidigt befinner sig människan ofrånkomligen i rummet och i tiden, och den troende – hur viss hon än må vara i sitt kall – är därmed dömd att medla mellan trosvisshetens fullbordade språk och människans begränsade perspektiv, mellan tidens ordning och dess upphävande.

Denna trons cirkularitet som Augustinus formel ger uttryck för återspeglas även i första kapitlets struktur: Augustinus inleder i lovprisning, glider över i ett sökande frågande och återgår i slutet till lovprisning. Men även *Bekännelser* som sådan kan sättas i relation till denna formel, då det sökande som boken är ett uttryck för sker inom ramen för det skrivande nuets redan förverkligade tro, där tvivlet inte bara mynnar ut i lovprisning utan i själva verket omvandlas till lovprisning. En bekännelse är redan från första början ”ett tal som möjliggjorts av Gud”, ett tal som i sista hand ”är sanktionerat av Gud”.³⁴⁷ Det rör sig om ett sökande vars enda och slutgiltiga mål är att återvända till lovprisningens och trons hemvist i Gud (”vårt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig”). Lovprisningens primära betydelse i artikulationen av trons cirkel innebär dock inte att det skulle gå att göra avkall på mellanledet, på det mänskliga talet om Gud, det vill säga ett tal också om avståndet till Gud. Här är Augustinus mycket tydlig: ”Och vad har vi nu sagt, min Gud, mitt liv, min längtan? Vad kan någon överhuvudtaget säga när han talar om dig? Men ve dem som *inte* talar om dig – om än aldrig så mångordiga är de stumma.”³⁴⁸

347 O'Donnell, a.a., bd. 2, s. 4, skriver: ”*Confiteri* is a verb of speaking, and *confessio* is speech made possible, and hence authorized, by God[.]”

348 Augustinus, *Bekännelser*, s. 44–45. Jfr här Ellen C. Caldwell, ”The loquaces muti and the Verbum infans: Paradox and Language in the Confessiones of St. Augustine”, i Joseph C. Schnaubelt et al. (red.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: ”Second Founder of the Faith”*, Peter Lang, New York 1990, s. 101–111.

Kravet att tala har sin grund i att människan, som befinner sig i rummet och tiden – ja själv *är* rum och tid³⁴⁹ – inte kan kasta av sig sin mänskliga, ändliga gestalt för att helt uppgå i Gud. Hon kan inte konstant leva i den spontana bejakelse som traditionens upphöjda språk utgör, utan kastas ständigt på nytt tillbaka till det egna förnuftets trevande försök att göra tron begriplig från *världens*, det vill säga ett i viss mening från Gud åtskilt, perspektiv. Sökte man utkristallisera den polaritet som ligger till grund för denna förståelse av förhållandet mellan Gud och värld, Gud och människa, kunde man säga att tron i själva verket är omöjlig sedd ur ett renodlat mänskligt perspektiv. Det i människan som tror är som vi sett redan *av* Gud, en Gud som genom människans tro så att säga väcker sig själv till liv i sin skapelse ("Det är du själv som väcker henne att vilja lova dig, ty du har skapat oss till dig"). Trosvisshet är därmed inte en erfarenhet eller ett perspektiv som människan kan vila i, inte en position som hon kan göra till sin, utan måste förstås som intimt förbunden med det språk som bär och iscensätter trons möjlighet: den kristna traditionens kanoniserade texter samt ritens och lovprisningens åkallan. Här ser vi återigen kopplingen till Barths romarbrevskommentar: "*Pneuma Christou* är ingen ståndpunkt som man kan ställa sig på för att härifrån undervisa Paulus eller vem som helst annars." Trosvissheten låter sig alltså inte transporteras utanför detta språk självt för en fridfull samexistens med det inomvärldsliga, mänskliga perspektivet. Förnuftets tvivlande frågor och lovprisningens bejakelse skaver mot varandra, vilket även kan utläsas ur det inledande citatet av Augustinus: övergången mellan frågan "Hur kommer de till tro utan någon som förkunnar?" och det cirkulära konstaterandet: "De som söker Herren ska lova honom..." är i själva verket inte helt lätt att följa. De senare raderna utgör inte ett svar på en fråga, utan upphäver istället frågan genom att införliva den i trons bejakelse. Det sker med andra ord aldrig någon verklig sammansmältning mellan trons och tvivlets perspektiv, och i en motsvarande mening omöjliggörs "världens" tvivlande perspektiv inifrån lovprisningens rena bejakelse. Det trosvissa talet negerar den troendes "världsliga" identitet, negerar det perspektiv som hör världen till, just genom att förvägra en ren och fullständig överföring av Guds sanning till hans skapelses autonoma verklighet. Häri kan man utläsa den kristna trons eskatologiska halt: människans tro sker som ett hoppfullt föregripande av det ögonblick då hon ska komma att "se ansikte mot ansikte" (1 Kor. 13:12). Bönens och liturgins

349 "[D]et vi kallar yttre föremål är ingenting annat än blotta föreställningar hos vår sinnlighet, vilkas form är rummet" (Immanuel Kant, *Kritik av det rena förnuftet*, s. 117 [A 30]); "Tiden är ingenting annat än det inre sinnets form, dvs. hos åskådningen av oss själva och vårt inre tillstånd" (ibid., s. 119 [A 33]).

lovprisning utgör just ett föregripande *i* världen av det ögonblick som tillintetgör världen och tiden – något som dock bara låter sig erfaras i ritens form.

5.2.3 Kallets struktur

Att ”vara” troende tycks för Augustinus därmed snarast innebära att befinna sig i en oöverbryggbar spricka mellan lovprisningens inifrånperspektiv och den jordiska tillvarons utelämnadhet till rummets och tidens villkor, där ingen trygg punkt tillåts. Osäkerheten låter sig aldrig till fullo stillas, just på grund av att vägen mellan människa och Gud i sista hand är enkelriktad: bara Gud har kraften att öppna kommunikationen. Således skriver Augustinus i *Bekännelsernas* allra sista rader: ”Detta kan ingen människa göra fattbart / för en annan människa, / ingen ängel för en annan ängel, / ingen ängel för en människa. / Det är dig man måste bedja om det, / hos dig man måste söka det, / på din dörr man måste bulta – / så, endast så, skall man få det, / så skall man finna det, / så skall dörren öppnas.”³⁵⁰

I den inomkristna reflexion över trosbegreppet som följer på Augustinus har tron – i likhet med den cirkulära struktur som Augustinus utlägger – en dubbel bestämning. Å ena sidan förstås tron som en gåva från Gud, som ren gudomlig nåd, helt bortom människans kontroll och döv för hennes ansträngningar. Å andra sidan är trosbegreppet fast förankrat i föreställningen om ett mänskligt val. Tron är på samma gång *klesis* och *energeia*, kall och handling. Detta går väl ihop med Augustinus formel ovan: trons handling förutsätter kallet, men kallet ger sig endast till känna i och genom trons handling. Uttryckt med andra ord skulle man kunna säga att tron är en gåva som först blir igenkännbar som gåva när den redan tagits emot, det vill säga när människan redan ”valt” att tro. Det som för den som står utanför tron framstår som en rörelse från människa till Gud, uppenbarar ur detta perspektiv sin egentliga riktning – från Gud till människa – endast *inifrån* tron. Men om trons handling (lovprisning i ordets vidare betydelse) förutsätter att människan har blivit kallad och tagit emot kallet, och därmed bara är möjlig inifrån tron, ter det sig som en omöjlighet för den som står utanför att någonsin ta sig in: ”cirkeln” är hermetiskt slutet. För att travestera Augustinus: hur är det möjligt att åkalla utan att först tro? Förutsätter inte ett åkallande av Gud redan ett minimum av tro: tron på själva möjligheten av ett kall, tron att människan redan är kallad att åkalla?

Augustinus bekräftar på sätt och vis slutenheten i den trons cirkel som *Bekännelser* både ger uttryck för och i en viss mening själv utgör, genom att i bok tio konstatera:

³⁵⁰ Augustinus, *Bekännelser*, s. 373 (XIII, 38).

”om det jag bekänner är sant kan jag inte bevisa för [människorna], men de vars öron öppnas av kärleken tror mig”.³⁵¹ De som av en eller annan anledning befinner sig utanför den kristna tron eller bortom kallets räckvidd kommer heller inte ha tillgång till bokens sanning. Endast de som är förenade med honom i ”kärlek” är förmögna att förstå vad som står på spel i hans bekännelse. I detta sätt att formulera sig rymms en subtil retorisk list, där textens eventuella oförmåga att övertyga och kommunicera sitt budskap till andra än de för tron redan predisponerade, framställs som en brist hos den i kärlek oinvigda läsaren. Den ödmjuka osäkerheten huruvida bokens försök till lovprisning lyckas – som O’Donnell i citatet ovan uppmärksammade som den implicita fråga som ger *Bekännelser* dess spänning – tycks i sista hand landa i en trygg förvisning om lovprisningens framgång. Åtminstone aktualiseras denna förvisning i konfrontationen med dem som står utanför den kristna tron. De tvivlande frågor som Augustinus *Bekännelser* är full av bör således inte förstås som en utmaning av den kristna tron som sådan, utan har snarare funktionen att öppna upp en spricka i det mänskliga förnuftets strävan efter kontroll och helhet, så att det okända, Guds uppenbarelse, kan träda in i världen. Likväl skapas härigenom en helt och hållet självreferentiell argumentativ struktur, då delandet av den sanning som boken gör anspråk på förutsätter en delad erfarenhet av trons verkningar – en erfarenhet som det inte ligger i människans makt att förverkliga.

Hur förstå denna alltid redan förutsatta utgångspunkt? Hur förstå detta yttersta *anspråk* på tro? Ett möjligt svar måste sökas just i trons cirkularitet, som återverkar på åtminstone två plan: dels i det rituella språkets slutna självreferentialitet, dels i den större cirkel som inbegriper den pendelrörelse mellan trosvisshet och tvivel som Augustinus *Bekännelser* i egen rätt är ett uttryck för. I båda dessa fall produceras i enlighet med cirkelns karaktär en utsida, vilket återspeglas i kristendomens postulerande av ett något som inte är *av* världen, Gud, och ett världens kommande slut. Föreställningen om en radikal skillnad mellan Gud och värld, en gräns mellan skapelse och skapare, innebär att människans ändliga perspektiv aldrig helt får sammansmälta med lovprisningens rena bejakelse. De tvivlande frågorna stillas aldrig, och tron måste ständigt födas på nytt i lovprisningens rituella rum. Men som Augustinus text visar utvidgas denna cirkel samtidigt till att även innefatta själva pendelrörelsen mellan människans tvivel och tron, som egentligen upphäver tvivlet genom att skriva in det i den trons rörelse som omvandlar sökande till finnande och ovisshet till trosvisshet.

³⁵¹ Ibid., s. 232 (X, 3).

Lovprisningens inre cirkel införlivar trons större cirkel i sin bejakelse, genom att sätta tvivlet eller otron inom parentes. Pendelrörelsen mellan trosvisshet och ovisshet skrivs in i en mer grundläggande kallstruktur, där även det som inte tror hos den troende blir ett moment i trons allt omfattande skeende. Denna större cirkel producerar i sin tur en utsida just på det sätt som Augustinus ger uttryck för i citatet ovan; de som befinner sig utanför kallets räckvidd har heller ingen tillgång till bokens – det vill säga den kristna trons – sanning. Förhållandet mellan världen och Gud, skapelse och skapare, tycks ytterst sett mynna ut i detta alltid redan förutsatta kall genom vilket skaparen kallar sin skapelse till lovprisning: ”ty du har skapat oss till dig, och vårt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig”.

5.2.4 Kafkas trasiga cirkel

I den korta texten av Kafka, från det så kallade ”Konvolut 1920”, vilken vännen Max Brod gav titeln ”Die Prüfung” (ungefär: ”Provet”),³⁵² ställs läsaren inför kallets tematik i särskilt tillspetsad form. Texten är bara en och en halv sida lång, och ger inga indikationer vare sig på att den når ett avsett avslut eller att det skulle röra sig om ett fragment. Dess relevans för detta sammanhang är att den låter sig läsas som en beskrivning av en värld – den moderna värld jag ovan analyserat utifrån nihilismbegreppet – som inte nåtts av någon kallelse, som rent av saknar kall eller möjligen har tappat förmågan att höra kallet. Kallet har antingen dragit sig tillbaka till sin obekanta hemvist eller förlorat sig i den moderna världens buller.

Textens jag är en betjänt som saknar arbete, och vars tillvaro utgör en enda lång väntan på att bli kallad i tjänst. Den börjar med raderna:

Jag är en betjänt, men det finns inget arbete för mig. Jag är ängslig och håller mig inte framme, ja jag trängs inte ens i ledet med de andra, men det är bara en av orsakerna till min sysslolöshet, det är även möjligt att det inte alls har något med min sysslolöshet att göra, huvudorsaken är i varje fall att jag inte blir kallad i tjänst, andra har blivit kallade och har inte bemödat sig mer än jag, ja har kanske inte ens haft en önskan att bli kallade, medan jag åtminstone ibland mycket starkt önskar det.³⁵³

³⁵² För bibliografiska uppgifter, se ovan, s. 37, n. 55.

³⁵³ ”Ich bin ein Diener, aber es ist keine Arbeit für mich da. Ich bin ängstlich und dränge mich nicht vor, ja ich dränge mich nicht einmal in einer Reihe mit den andern, aber das ist nur die eine Ursache meines Nichtbeschäftigtseins, es ist auch möglich daß es mit meinem Nichtbeschäftigtsein überhaupt nichts zu tun hat, die Hauptursache ist jedenfalls daß ich nicht zum Dienst gerufen werde,

Kafka ställer här läsaren inför ett mycket speciellt fall av arbetslöshet. Det huvudsakliga är i själva verket inte att textens jag saknar sysselsättning, utan att han är en betjänt som inte tjänar, som alltså inte får utöva sitt yrke. Han väntar inte på att bli sysselsatt i största allmänhet, utan han väntar på den kallelse som skulle låta honom uppfylla sitt kall, sitt tjänarkall: han väntar, kunde man säga, på att äntligen få *bli* den han redan *är*. Men kallelsen har alltså inte kommit. Andra däremot blir kallade, utan att han kan se att de har några särskilda företräden. Snarare tycks det honom som om de inte ens hyser en önskan att bli kallade, och de har heller inte ansträngt sig mer än han har – snarare tvärtom, tycks vår betjänt antyda, som dock är för ödmjuk för att uttrycka sig i så otvetydiga ordalag. Men ändå blir de kallade och inte han. Hans försök att rationalisera situationen och finna en anledning till varför just han inte blir kallad – att han är för beskedlig och inte armbågar sig fram – tror han egentligen inte ens själv på. Det väsentliga är det faktum att han inte blir kallad, och hans dagar förflyter i överksamhet.

Redan vid en första läsning framstår dessa rader som en parodi på ”tjänarens” gestalt i den kristna traditionen, ett förhållande som hos Kafka i sedvanlig ordning på ett plågsamt sätt förvrids och visas upp i sin absoluta hjälplöshet och utelämnadhet. Tjänaren som trop är central såväl i Nya som Gamla testamentet, och får som bekant sitt paradigmatiska uttryck i messiasgestalten. Messias är den som är *kallad* av Gud att *tjåna* världen: han är Herrens tjänare. Kallelsen kallar till tjänst och tjänaren är den som ger sitt liv för att tjåna detta kall. I den kristna traditionen beskrivs även den troende som en Guds tjänare, i det att han eller hon liknar den förste och ende som redan i moderlivet kallats av Fadern: Kristus, som nu i sin tur kallar människan till efterföljelse. Den augustinska cirkeln är i själva verket identisk med denna kall-tjånande-struktur, och svarar mot den dubbla bestämningen av tron som *klesis* och *energeia*, kall och handling. Man skulle därför kunna säga att tron så som Augustinus framställer den utgör ett slags reproduktion av förhållandet kall-kallelse-tjånande som ligger till grund för messiasföreställningen. I Kafkas text, vars inledning inte kunde vara tydligare – ”Jag är en betjänt, med det finns inget arbete för mig” – står vi däremot inför en tjänare som inte blivit kallad i tjänst, vilket i enlighet med parallellen ovan vore liktydigt med en troende utan tro eller en messias utan uppdrag – något av en rund fyrkant i den kristna traditionen.

andere sind gerufen worden und haben sich nicht mehr darum beworben als ich, ja haben vielleicht nicht einmal den Wunsch gehabt gerufen zu werden, während ich ihn wenigstens manchmal sehr stark habe.” Franz Kafka, ”Die Prüfung”, s. 379.

Kristendomen liksom den västerländska traditionen känner i själva verket bara en värld strukturerad kring kallet och dess gensvar, skriver Werner Hamacher i inledningen till en text om just Kafkas "Die Prüfung": "Den europeiska traditionens filosofiska och religiösa texter känner bara en värld som följer ett kall, som är framkallad och uppropad till något, i vilken allt är kallat till något och anropat som det som det är. Den förklarar uttryckligen eller implicit varje annan värld för omöjlig."³⁵⁴ Detta är en värld i semantikens tjänst, en arbetande värld som har (föresatt sig eller) blivit tilldelad en uppgift, och som därför förstår sig själv i förhållande till en givenhet eller ett kall. Det är en värld som är kallad till handling, och där handlingen i sin tur är grundad i kallets framkallande av mening. Likväl visar Hamacher utifrån Kafkas text fram möjligheten av en annan värld, en värld utan kallelse och därmed utan arbete, en sysslolös värld utan en given mening eller ett givet mål, en värld utan den transcendens som möjliggör varje meningsstruktur och varje tvingande uppmaning till handling, som vi lärde känna ingående hos Nietzsche som *nihilismens* tvetydiga värld. En värld i sin absoluta världslighet, som därmed – om vi följer Hamacher – faller utanför inte bara den kristna utan hela den västerländska traditionens begreppsvärld.³⁵⁵ Den dialektiska och i någon mening självgenererande cirkel av kall och tjänande som den kristna traditionen centreras kring, blir ur Hamachers perspektiv till själva inbegreppet av den struktur som präglar det västerländska tänkandet i sin helhet. Därav radikaliteten i Kafkas betjänt, som utgör en personifiering av en okallad värld. Kafkas tjänare önskar förvisso inget hellre än att bli kallad, men, menar Hamacher, man kan inte ens säga att hans tillvaro utgör en väntan på denna kallelse, då det redan vore ett föregripande av kallets givande av mening, en form av kall till väntan på kallelsens ankomst.³⁵⁶

Hamacher sätter Kafkas text i relation till det brev ur vilket avhandlingens inledande citat är hämtat, och som även gett boken sitt namn: *en annan Abraham*. Det kan här vara på sin plats att återknyta till de reflexioner jag gav uttryck för i inledningen, så låt oss titta på de mest centrala delarna av brevcitatet än en gång:

Men en annan Abraham. En, som verkligen vill offra [...], men som inte kan tro att det är han som avses. [...] Han fruktar att han liksom Abraham förvisso kommer att rida ut med sonen, men på vägen förvandlas till Don Quixote. Världen skulle

³⁵⁴ Werner Hamacher, "Ungerufen: Kommentar zu Kafkas Prüfung" i *Neue Rundschau*, "Atheismus", #118. Jahrgang 2007, Frankfurt am Main 2007, s. 132. Hamachers formulering är retoriskt tillspetsad, men själva grundtesen i hans resonemang tycks mig försvarbar och produktiv.

³⁵⁵ Ibid., s. 140.

³⁵⁶ Ibid.

på den tiden ha blivit förfärad över Abraham, om den hade sett honom, han däremot fruktar att världen ska skratta ihjäl sig vid anblicken. [...] En Abraham som kommer okallad! Det är som när den bästa eleven vid slutet av året ska få ett pris och den sämsta eleven på grund av ett hörfel i den förväntansfulla tystnaden från sin smutsiga sista bänk kliver fram och hela klassen exploderar i skratt. Och det är kanske inte alls ett hörfel, hans namn ropas verkligen upp, belöningen av den bästa ska enligt lärarens avsikt samtidigt vara en bestraffning av den sämste.³⁵⁷

Alltså: en Abraham som kommer okallad, en Abraham som tvivlar på att Guds kallelse gäller honom. Hos Kierkegaard betonas det radikala brott med världen som sker i och med att Gud kallar Abraham till handling. Guds kallelse tvingar honom till tystnad och avskildhet, då ingen kommunikation längre är möjlig – varken med de nära och kära, med världens ordning eller ens med sig själv – inifrån trons verklighet. Enda sättet för Gud att kommunicera med sin skapelse tycks, om vi följer Kierkegaard, vara att radera ut allt det mellanmänniska, att rena människan från sin mänsklighet för att göra plats för kallelsens mottagande, och endast därigenom möjliggöra trons därtill hörande handling.³⁵⁸ Hos Kierkegaard får den kristna tron med andra ord sitt paradigmatiska uttryck i det obönhörliga snitt som Guds kall ristar i världen och tiden, där ingen medling längre är möjlig mellan människans världsliga jag och hennes troende tjänaridentitet.³⁵⁹

Hos Kafka däremot är det som om han utgick från Kierkegaards lika stränga som subtila förståelse av trons, och mer eller mindre uttryckligt bekräftade djupet i denna tanke. Men han låter sedan, i det ögonblick då Abraham antar sitt kall och just ska till att skrida till handling, likt en tvångstanke människans banala vardaglighet komma emellan och avbryta det heliga allvaret. Hos Kafka är det nämligen inte – som i Emmanuel Levinas berömda utläggning av *Akedah*-berättelsen³⁶⁰ – den mänskliga moralens röst som griper in, inte det ”höga” i människan som uppreser sig mot en sådan dödlig gudomlig logik. Nej, denne andre Abraham vill verkligen offra sin son, han önskar inget hellre än att få bli kvar i det religiösa allvaret och få visa sig vuxen sin tro, men drabbas av ett patetiskt tvivel – är det verkligen mig du menar? Ska jag? Hos Kafka uteblir den boomerang-

357 Franz Kafka, *Gesammelte Werke. Briefe 1902–1924*, s. 333–334.

358 Jfr Søren Kierkegaard, a.a., t.ex. s. 124, där det i sedvanligt tillspetsade ordalag heter: ”Antingen finns det således en paradox, att den enskilde såsom den enskilde står i ett absolut förhållande till det absoluta, eller också är Abraham förlorad.”

359 ”Men där fanns ingen, som kunde förstå Abraham.” *Ibid.*, s. 123.

360 Emmanuel Levinas, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1983.

effekt som vi såg hos Augustinus, som från tvivlets yttersta utpost alltid kastar den troende tillbaka in i trons trygga hemvist. Denne andre Abraham är intrasslad i sitt eget tvivel, och blir inte räddad av ett andra kall. Det rör sig hos Kafka dock inte om ett förnekande av den verkliga Abraham eller ens av trons möjlighet. Raderna bör snaras läsas i anslutning till Kafkas kanske allra mest berömda utsaga: *Det finns oändligt mycket hopp, bara inte för oss.*³⁶¹

Hamacher argumenterar i sin läsning för att båda dessa texter, "Die Prüfung" och brevutdraget om den andre Abraham, befinner sig utanför varje frälsningsekonomi, utanför varje messianskt löfte och därmed är helt och hållet areligiösa (om än inte antireligiösa). De talar om de "icke-tilltalade, de som glömts av de messianska religionerna, av deras kall, deras språk, deras *logos* och deras liknelser",³⁶² och således utifrån en position som är helt utom räckhåll för den ovan tecknade trons cirkel. De talar med andra ord om dem som saknar den första och nödvändiga beröringspunkten med dessa traditioner, utifrån vilken traditionens sanning skulle låta sig erfaras – samma människor, skulle man kunna tänka sig, som dem som Augustinus förklarar vara utom räckhåll för sanningen i hans bok. Hamacher gör helt rätt, tror jag, i att argumentera för att Kafka talar om dem som – på ett eller annat sätt – ständigt glöms bort av de messianska religionerna; de som faller utanför trons självgenererande cirkel som Augustinus redan förutsätter när hans bekännelser och reflexioner tar sin början.³⁶³ Det är däremot svårt att se att de därmed skulle falla utanför själva kallstrukturen, som Hamacher menar att de gör. Jag skulle snarare argumentera för att Kafkas figurer, den arbetslöse tjänaren och den andre Abraham, i högsta grad är religiösa, eller möjligen *postreligiösa*, drabbade av nihilismens omöjliggörande av tron på religionen som totaliserande system. Problemet är just precis att de fortfarande befinner sig inom denna struktur, inom denna tradition, men trots detta inte nås av Guds kallelse. Vi ser här den viktiga skillnaden mellan kallelse och kall. Kafkas tjänare förstår sig själv utifrån föreställningen om ett kall, han har ett kall, han *är* en betjänt, en (Guds) tjänare. Men den kallelse som skulle aktivera detta kall och mana till handling uteblir. Frånvaron av kallelse gör kallet inoperativt, tomt, meningslöst – lämnar oss med

³⁶¹ Max Brod återger dessa ord från ett samtal med Kafka. De citeras av Walter Benjamin i "Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages", i *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Aufzeichnungen*, s. 14.

³⁶² Werner Hamacher, a.a., s. 139.

³⁶³ Såsom torde ha framgått ovan förstår jag trosbegreppet som ett grundläggande index för själva gränsdragningen mellan en religions insida och utsida, snarare än som en specifik kristen (och i synnerhet protestantisk) konfessionell trosakt.

kallets struktur men utan riktningssvisare för vårt handlande, utan mening och utan mål. Det faktum att Kafkas betjänt *vet* att han är en tjänare tyder på att han ännu tror på den tradition som frambringat honom, som gett honom en identitet inom ramarna för ett övergripande system. Han tror på systemet, men hans erfarenhet bekräftar inte systemets funktionsduglighet; han utför sin del till punkt och pricka, men dörren förblir stängd. Det innebär att han strängt taget befinner sig inom kallets struktur, men att cirkeln inte längre är hel, att något har gått sönder. Han är en förvriden, oigenkännbar messias, som reducerats till en arbetslös betjänt. Detsamma gäller för den andre Abraham. Läger man tonvikten på att han är en annan *Abraham*, snarare än en *annan* Abraham, framträder brevutdraget i ett något annorlunda ljus. Han är en förvriden spegelbild av den riktige Abraham, till det yttre identisk men utan den bibliska förlagans tyngd och beslutsamhet: hans tro är i grunden stark, han blir verkligen kallad av Gud och uppmanad att offra Isak, men kan trots detta, för att tala med Kierkegaard, inte ta ”trons språng”.³⁶⁴ Han är en troende som inte förmår tro. (Kafka antyder även, genom liknelsen med den stackars eleven, att detta misslyckande, detta tvivel som drabbar den andre Abraham, möjligen inte ens beror på en brist hos honom utan ska skrivas på Guds konto – var avsiktligt menat för att som ett straff förlöjliga denne andre Abraham.)

5.2.5 Utanför cirkeln

Om vi för samman Kafkas två antihjältar med den Augustinus som skrev *Bekännelser* skulle vi kunna säga att Kafka, genom att fullfölja en rörelse som av allt att döma är inherent i artikulationen av trons cirkel, avslöjar hur den kristna förståelsen av tron i sista hand riskerar att utestänga även den troende. Kafkas två figurer hjälper oss att bli varse den kristna paradox som å ena sidan förhindrar en förståelse av tron som skulle identifiera världen med det gudomliga, där det gudomliga och det mänskliga förnuftet i sista hand sammanfaller,³⁶⁵ men å andra sidan – just i kraft av den klyfta som därmed postuleras mellan Gud och värld – får konsekvensen att den i sista hand gör tron ouppnåelig för människan. Människan kan inte av egen kraft leva upp till det trons ideal som Kierkegaard

³⁶⁴ Søren Kierkegaard, a.a., s. 39–40.

³⁶⁵ Om förhållandet mellan filosofins ”autonoma förnuft” och Guds ord som yttersta horisont för den i sträng bemärkelse teologiska reflexionen, se inledningen till Werner Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014, s. 7–24.

med ojämförlig konsekvens visar upp som det kristna trosbegreppets kärna.³⁶⁶ Barths *Der Römerbrief* löper som bekant samma risk att, som han själv konstaterade längre fram i livet, vara så noggrann i sitt ”städande” i den moderna teologins alla rum, att han kastar ut barnet med badvattnet.³⁶⁷ Som Augustinus kontinuerligt inskräper har tron ytterst sett sin grund i Gud. Kallet framställs såsom nedlagt i skapelsen: ”ändå vill hon lova dig, denna människa, detta lilla stycke av din skapelse. Det är du själv som väcker henne till att vilja lova dig, ty du har skapat oss till dig”. Men utöver detta initiala grundläggande kall måste – utifrån den kristna traditionens premisser – även *tron* på kallet komma till stånd: kallelsen att leva i enlighet med skapelsens kall måste tas emot av människan.³⁶⁸ Det är i själva verket detta mottagande som Kafkas två figurer problematiserar. Det må ha sin grund i en brist hos människan – en plötslig dövhet för Guds kallelse, en oförmåga att förstå – eller så har kallet verkligen slutat kalla. I vilket fall har en spaltning mellan kall och kallelse ägt rum, och kallets kraft har satts ur spel. Hamacher talar i pregnanta ordalag om: ”[e]tt kall som inte kallar, och vore det bara av den anledningen att dess korrelat i det troende hörandet saknas; ett kall som inte är kall, utan bara utger sig för att vara det, kan bara vara Fama, bara sägnen, fiktionen eller ryktet om ett kall, en kallattrapp som under pretentionen på absolut makt är vanmäktig att grunda ett förbund, ett språk- eller trosförbund, att sätta i arbete och att ge ett löfte för framtiden”. Och lite längre ner: ”Kafkas hypotes om en okallad Abraham är inte först och främst en blasfemisk fabulering om skörheten i den judiska grundberättelsen, i förbundsreligionen och monoteismen, utan det nyktra framvisandet av kallstrukturens interna sönderfall över huvud taget.”³⁶⁹

Både den arbetslöse tjänaren och den andre Abraham radikaliserar de frågor som Augustinus ställer i inledningen till *Bekännelser*. Dessa två gestalter belyser den mest fundamentala tillit och tilltro till kallets själva möjlighet, utan vilka det kristna budskapet vore helt och hållet otillgängligt för människan. Här ser vi även en tydlig

³⁶⁶ ”En tragisk hjälte kan varje människa bli av egen kraft, men aldrig trons riddare. Då en människa beträder den tragiska hjälten i en viss mening svåra väg finns många som kan råda honom; den som vandrar trons långa väg, kan ingen råda, ingen förstå.” Søren Kierkegaard, a.a., s. 67.

³⁶⁷ Se n. 226, s. 125.

³⁶⁸ För denna receptiva dimension med avseende på just Augustinus, se Ulrich Duchrows viktiga studie *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1965. Duchrow berör tyvärr endast i förbigående första boken av *Bekännelser*, och uppehåller sig heller inte vid den lomhörddhet och dövhet som upptar Kafka.

³⁶⁹ Werner Hamacher, a.a., s. 138.

beröringspunkt med Husserls reflexion över traditionernas kris under moderniteten: det tycks finnas ett djupgående, svårtillgängligt tvivel på möjligheten att tala *inifrån* en tradition vilken som helst i vår tid, och därmed alltså även på möjligheten att bidra till den levande utvidgning av en tradition som ständigt på nytt återaktualiserar traditionens samlande urmening. Det är även denna erfarenhet som Nietzsche ständigt tycks återkomma till: systemen som inte längre svarar mot erfarenheten; ett ”något” inom oss som har vuxit ur de tidigare trossystemen och som söker något nytt att tro på. Det är en truism att allting som äger rum i världen kan betvivlas. De monoteistiska traditionerna är dock grundade i ett något som undandrar sig människans tvivel, en punkt som låter henne handla i överensstämmelse med föreställningen om ett kall. Trons handling måste definitionsmässigt alltid komma före insikten om handlingens grunder, annars vore det inte tro, men denna handling är själv en produkt av en mer grundläggande föreställning om – och därmed tro på – ett ursprungligt kall. Detta är *tron på själva kallstrukturen som sådan*.

Krisen, nu belyst ur ett flertal perspektiv, börjar få tydligare konturer, och gemensamma nämnare börjar utkristalliseras. Kafkas text om den arbetslöse tjänaren svarar delvis mot en vedertagen modern gest, som tar den enskildes parti gentemot systemets totaliserande rörelse. Som Hamacher uttrycker det talar den om – det vill säga även till och med utgångspunkt hos – dem som inte *tilltalats*, det vill säga tagits i anspråk av systemets kallande till arbete. Men systemet tillåter inga lösa trådar; det som inte kan införlivas måste förintas, förtalas eller åtminstone förtigas, då det i sin tur riskerar att sätta systemets hela existens i fråga.³⁷⁰ Denna

³⁷⁰ Systemet här fattat i mycket allmän bemärkelse. Som vi har sett i kapitlet om Nietzsche är förhållandet mellan människans tänkande och systembegreppet emellertid ytterst komplext. Trots att ”system” och ”förenkling” är dömda att aldrig skiljas åt, försvinner inte det djupt liggande behovet av att samla ihop och att försöka locka ”principerna” att visa sig på ett sådant sätt att helheten blir tillgänglig för det begreppsliga språket. För vad är egentligen ett system annat än det tänkande som förmår visa hur de olika nivåer, underkategorier och avstickare som samsas under ett och samma begrepp hänger samman? Den mest grundläggande och minimala definitionen av ett filosofiskt system kan med andra ord sägas vara: tänkande av helheten. Språket, begreppen, skapar världar av sammanhang och komplexa system under sig, och det är dessa redan befintliga kluster av språklig samhörighet som de begreppsliga systemen utreder och kartlägger. Kristendomen – eller som teologerna själva kanske skulle uttrycka det: Kristus – är det begrepp som teologin har att utreda i alla sina historiska skepnader sammantagna. Men en av farorna med den begreppsliga verksamheten ligger just i att avståndet mellan språket och verkligheten gång på gång blir för stort, att erfarenheten och ”det verkliga” inte längre tycks komma till tals utan krossas av begreppens

uteslutande logik analyserade jag ovan utifrån Augustinus: de som faller utanför tron, de som inte "förenas" med Augustinus "i kärlek", befinner sig utanför hans bekännelses räckvidd, och deras erfarenheter saknar därför intresse. Det finns alltså, som jag också snuddade vid, uppenbart något hotande i dessa perspektiv och erfarenheter, som driver Augustinus att retoriskt freda sig och på förhand förklara dem som bristfälliga, nämligen som i avsaknad av "kärlek". Det intressanta med Kafkas tjänare är inte minst att han kortsluter en sådan klassisk antagonistisk modell: de som befinner sig utanför kan mycket väl *vilja* ta sig in. De kan, som Kafkas tjänare, mycket väl se den "sanning" som de som befinner sig innanför tar för givna, men *utifrån*, utan att kunna finna vägen in. Detta är exilens erfarenhet, som nästan alla migranter på olika sätt vittnar om. Genom att ta *denna* erfarenhet på allvar och konfrontera systemets totaliserande rörelse med den, sätts systemets funktionsduglighet i gungning.

Om vi relaterar detta till Nietzsches begreppsighet, är Kafkas tjänare det ultimata uttrycket för den passiva nihilismen. Han tror fortfarande på det gamla systemet, som dock har kastat bort honom som en förbrukad trasa och nu tvingar honom att leva ett liv utan mening eller mål, utan något som kan motivera honom till någon annan handling än att vänta. Han för på ett brutalt uppriktigt sätt tillbaka perspektivet till den ofullständiga nihilismens, som inte längre vet in från ut, som existerar i en så förlamande ovisshet att det enda som finns att hålla fast sig i är de gamla sanningarna: *jag är en betjänt, men det finns inget arbete för mig*. Det som håller honom kvar är med andra ord till sist inget annat än, för att citera Nietzsches ord, *systematikern jag själv*: jaget, subjektet, identiteten som det döende

sammanlänknings. Samtidigt – och detta är viktigt – gäller det att inse att systembyggandet är en del av språkets eget sätt att fungera, är det sätt på vilket språket ständigt länkar vidare, bort ifrån och tillbaka till sig självt. Det finns inget "systemfritt" tänkande, inget som inte redan tar betydelsen – det vill säga en intuitiv förförståelse – av olika begreppskluster för givna. Den naive systemkritikern pekar på de förkroppsligade systemens misslyckande och inherent brutalt, men ser inte hur han själv ständigt faller tillbaka på begreppsliga "helheter" som han inte förmår genomskåda eller analysera. Systemets form är inte nödvändigtvis den enda, men heller inte den sämsta för att tvinga tänkandet att utmana och utvidga sig självt. För systemet kan inte nöja sig med att reda ut logiska samband och begreppsliga motsägelser, utan måste ständigt omförhandla och vidga sin förståelse av just "helheten". Som redan Schelling fastslog: "Ein System, das den heiligsten Gefühlen, das dem Gemüt und sittlichen Bewußtsein widerspricht, kann, in dieser Eigenschaft wenigstens, nie ein System der Vernunft, sondern nur der Unvernunft heißen. Dagegen würde ein System, worin die Vernunft sich selbst wirklich erkannte, alle Anforderungen des Geistes wie des Herzens, des sittlichsten Gefühls wie des strengsten Verstandes vereinigen müssen." F.W.J. Schelling, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Meiner, Hamburg 2011, [1809] s. 84–85.

systemets sista utpost. Därför framstår Kafkas gest i sista hand så hjälplös: den tecknar systemens gränser utifrån den enskildes katastrof. Den aktiva nihilismen, försöket att vända sig om och se ”maskinen”, produktionen av värld och inte bara produkten värld, tycks därför inte kunna förverkligas till fullo utifrån det individualistiska perspektivet. Vi ser förvisso systemets fördummande förenklingar, men vi blir kvar i ett handlingsförflamat konstaterande av det lidande som skapas vid gränserna för varje system.

Ensamheten i Nietzsches och Kafkas perspektiv utmanas dock hos Barth. I min läsning kan man skönja en tydlig kontinuitet mellan Augustinus och Barth, där den senares metodologiska reflexioner med fördel kan förstås som en ingående beskrivning av vad ett liv och ett läsande ”i kärlek” verkligen innebär, och vad det kräver av läsaren/älskaren/den troende. Men fortfarande tycks det finnas ett glapp mellan den moderna erfarenheten och denna trons moderna möjlighet, som Kafka plågsamt illustrerar i och med ”Die Prüfung”. Jag tror att teologin skulle behöva bli förmögen att avlägga räkenskap för detta glapp, som hotar att stänga ute även den troende från den kristna traditionens inifrånperspektiv. Vi har ovan sett hur Nietzsches uttolkande av nihilismbegreppet kan förstås som ett utvecklande – i bemärkelsen att veckla ut något invecklat – av insikten om kristendomens kris till en större insikt som inte bara gäller partikulära religiösa system, utan som kan riktas mot andra, levande, lokala och globala system som bestämmer oss. Lidandet vid gränserna är mer än uppenbart i vår tid: vid gränserna in till de cirklar som tecknas av Europa, USA, Sverige, västvärlden. Nietzsches aktiva nihilism, Barths kärlekshermeneutik och Kafkas levandegörande av nihilismens exilerande erfarenhet bidrar därmed, enligt min mening, med viktiga perspektiv även för den som vill närma sig och söka lösningar på de mest konkreta, mest kritiska problemen i vår tid. Men uppställandet av den enskildes lidande mot systemens tyranni är, som vi ser prov på varje dag, inte på långt när nog. Det har ingen, eller möjligen mycket liten, inverkan på de utestängande systemens funktionsduglighet. Det visste också Kafka. I kommande kapitel, där jag läser Kafkas ofullbordade roman *Slottet*, belyses avhandlingens problemområden i ett mer samhällsorienterat ljus, med biopolitiska förtecken.

5.3 ”Livet vid slottsbergets fot”: ett absolut sekulariserat paradigm

Ingenstans tidigare hade K. sett ämbete och liv så sammanflätade som här, så sammanflätade att det ibland kunde framstå som om ämbete och liv hade bytt plats med varandra. Vad betydde till exempel den hittills endast formella makt som Klamm hade över K:s tjänst i jämförelse med den makt som Klamm i verkligheten utövade i K:s sovrum.³⁷¹

5.3.1 K. och den metafysiska frågan

När K. – *Slottets* huvudperson och en än mer reducerad version av *Den försvunnes* Karl Rossmann och *Processens* Josef K³⁷² – kommer till den vintriga byn nedanför slottsberget, sker det i högst oklart syfte. Redan från första början framgår det klart och tydligt att någon verklig relation mellan K. och slottet, som skulle föranleda K. att göra den långa och uppenbart ytterst krävande resan till denna avlägsna by, inte existerar. Eller snarare: den existerar, men bara som en lögn, en tom kärna runt vilken förhållandet mellan K. och slottet kommer att utspela sig romanen igenom. Denna lögn blommar ut redan på de första sidorna, framprovocerad av den inkvisitoriske Schwarzer, som informerar K. att han behöver en särskild grevlig tillåtelse för att befinna sig innanför byns gränser. Likt en vit blodkropp identifierar Schwarzer omedelbart K. som en potentiellt farlig främling som måste avlägsnas från slottsbyns blodomlopp. Denna närmast organiska visshet om K:s främlingskap visar sig snart vara kännetecknande för alla som K. träffar på i denna besynnerliga by, och med några undantag reagerar också de allra flesta som Schwarzer, med djup och spontan motvilja och misstänksamhet. För att inte omedelbart bli utkastad drar K. en vals om att han är grevskapets nye lantmätare, att han väntar sina två medhjälpare med vagn och verktyg dagen efter, och yrkar slutligen dödsföraktande på att man ska ringa upp greven för att kontrollera saken. Schwarzer, son till en slottskastellan och en uppenbart

³⁷¹ ”Nirgends noch hatte K. Amt und Leben so verflochten gesehen wie hier, so verflochten, daß es manchmal scheinen konnte, Amt und Leben hätten ihre Plätze gewechselt. Was bedeutete z. B. die bis jetzt nur formelle Macht welche Klamm über K.'s Dienst ausübte, verglichen mit der Macht die Klamm in K.'s Schlafkammer in aller Wirklichkeit hatte.” *Das Schloß*, s. 74; *Slottet*, s. 74.

³⁷² Franz Kafka, *Der Verschollene*, Fischer, Frankfurt am Main 2004; *Den försvunne*, sv. övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren, Bakhåll, Lund 2005; *Der Proceß*, Fischer, Frankfurt am Main 2004; *Processen*, sv. övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren, Bakhåll, Lund 2012.

småaktig översittare och paragrafryttare, synar K. och antar utmaningen. Efter ett första nekande kommer till allas – inte minst K:s – stora förvåning ett jakande svar från den nattjänstgörande slottsbyråkratin: man har verkligen sänt efter en lantmätare.

K. spetsade öronen. Slottet hade alltså utnämnt honom till lantmätare. Detta var å ena sidan till nackdel för honom, eftersom det visade att man på slottet visste allt man behövde veta om honom, att man beräknat styrkeförhållandena och leende tagit upp kampen. Men å andra sidan var det till fördel, eftersom det enligt hans mening visade att man underskattade honom och att han skulle ha mer frihet än han från början vågat hoppas på. Och om man med det förvisso skarpsinnigare draget att erkänna honom som lantmätare trodde sig kunna hålla honom i ständigt skräck, bedrog man sig, han kände bara en lätt rysning, det var allt.³⁷³

Så tar romanen *Slottet* sin början. Det som följer på denna första, tveksamma framgång för K:s del är en rad nya liknande framgångar och misslyckanden, där det snart blir uppenbart att det är fullständigt omöjligt att veta vad som hör till vilken kategori. Hans anstormningar, hans officiella och hemliga möten, hans oförsämndhet och hans mod, hans kärleksaffär med Klamms käresta och hans sociala klavertramp, ja alla hans listiga försök att få sin kallelse som slottets lantmätare bekräftad (vilket i sin tur skulle innebära att ett legitimt liv i byn för K. kan ta sin början) – ingenting tycks förflytta honom ens ett uns närmare eller längre bort från målet. Med en bild hämtad från Kafkas dagböcker kan man beteckna romanens skeende i sin helhet som ett slags *stehender Sturm* eller ett *stehendes Marschieren* (som skulle kunna översättas: ”stillastående storm” och ”stillastående marscherande”).³⁷⁴

En ansenlig del av den rikliga litteraturen om Kafkas roman har med visst fog fokuserat på K:s relation till slottet och till byn. Här återfinns 1900-talets klassiska repertoar av diskursiva dispositiv, från det psykoanalytiska till det marxistiska, från det existentialistiska till det kristet och judiskt teologiska.³⁷⁵ Den konstitutiva

³⁷³ *Das Schloß*, s. 13; *Slottet*, s. 25.

³⁷⁴ Franz Kafka, *Tagebücher 1909–1923*, s. 198 och s. 690.

³⁷⁵ Den allegorisk-teologiska läsningen av Kafka inleddes som senast med Max Brods hagiografiska biografi över vännen, *Franz Kafka. Eine Biographie*, Fischer, Frankfurt am Main 1937, som i sin tur var föremål för en brutal sågning av Walter Benjamin (GS, III, s. 526–529). För en översikt över spektrumet av olika Kafkaläsningar, se på svenska Torsten Ekbohm, *Den osynliga domstolen. En bok om Franz Kafka*, Natur och Kultur, Stockholm 2004. Jfr även *The Cambridge Companion to Kafka*, red. Julian Preece, Cambridge University Press, Cambridge 2002 och *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, red. M. Engel och B. Auerochs, Metzler, Stuttgart 2010.

obestämbarheten och samtidigt det skenbara djupet i Kafkas texter (den schweiziske litteraturvetaren Beda Allemann lägger stor vikt vid en av *Slottets* allra första meningar, där K. tittar upp mot slottsberget, ”in die scheinbare Leere”:³⁷⁶ kännetecknande för många Kafkaläsningar är just tendensen att fylla det som genom hela romanen strängt taget förblir ett *Leerstelle*, ett tomrum³⁷⁷) gör det också till en närmast oemotståndlig lockelse att läsa dem som vittnesbörd för ens eget teoretiska ramverk. K. kan i ett visst ljus framträda som en proletär hjälte som gör uppror mot klasshierarkier och samhällelig konsensuskultur, men lika väl som en hänsynslös streber och egoist som själv till varje pris vill komma upp sig i världen; som en benhård religionsstormare eller som den lilla människan i sin relation till en gudomlig ordning och i sin törst efter nåd och frälsning. K. som den klassiske metafysiske (anti-)hjälten fyller dessa narrativs behov av en strukturerande princip. Som jag påpekade ovan inte utan fog: likt en amerikansk westernhjälte förkroppsligar han den heroiska beslutsamhet som tycks vara oavvisligt förbunden med en patriarkal erövrings- och kolonisationsdrift.³⁷⁸ I ett gränslöst förakt för byborna, infödingarna, och deras kultiska relation till slottet vill han på ett paradoxalt sätt till varje pris både ta objektet för deras kult i besittning, och få bekräftat att han och ingen annan är dess utvalde. Hans relation till slottet är å ena sidan härskarlysten och provokativ, å den andra smeksam undergiven; en älskande som bakom en stolt och överlägsen fasad i själva verket är beredd att göra vad som helst för att ta sig in i värmen. (K., som vanligtvis uppvisar ett morskt och antagonistiskt beteende gentemot både bybor och slottsbyråkrater, tillstår i ett sällsynt uppriktigt ögonblick till världshusvärden: ”Du är trots allt en ganska skarpsynt iakttagare’, sa K., ’oss emellan sagt är jag nämligen inte alls mäktig. Och därför har jag förmodligen inte mindre respekt för mäktiga personer än du har, jag är bara inte lika uppriktig som du och vill inte alltid erkänna det.’”)³⁷⁹ Till denna drift att med våld tränga sig in i slottet kommer K:s jakt på en bakomliggande ordning och meningsstruktur, vars konturer undflyr honom

³⁷⁶ Beda Allemann, *Zeit und Geschichte im Werk Kafkas*, Wallstein, Göttingen 1998, s. 189–190.

³⁷⁷ En annan linje inom forskningen, företrädd av bl.a. Jacques Derrida, Werner Hamacher och Maurice Blanchot, lägger istället fokus just på denna konstitutiva obestämbarhet. Se Maurice Blanchot, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981; Werner Hamacher, ”Die Geiste im Namen. Benjamin und Kafka”, i *Entferntes Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, s. 280–324; Jacques Derrida, ”Framför lagen”, övers. Horace Engdahl et al., i *Kris* nr 25/26, Stockholm 1983..

³⁷⁸ Även en skarpsinnig läsare som Günther Anders gör sig ur mitt perspektiv skyldig till en alltför enkelspårig, positiv värdering av detta heroiska stråk hos K., som romanen på ett flertal sätt problematiserar. Se Günther Anders, *Kafka. Pro und Contra*, C. H. Beck, München 1951.

³⁷⁹ *Das Schloß*, s. 15–16; *Slottet*, s. 24.

samtidigt som han är helt viss om deras existens. I detta avseende prefigurerar han på sätt och vis de läsningar av romanen som helhet som jag berört ovan, vars ansats är att avkoda en dold semantisk ordning som strukturerar verket.

Men istället för en läsning där K. utgör romanens nav, tror jag att det svarar bättre mot romanens karaktär att läsa K. som en katalysator genom vilken vi får syn på något annat och mer kritiskt, nämligen relationen mellan byn och slottet. För att återknyta till den bild jag använt ovan är det själva det osynliga och svårgripbara kraftfältet *mellan* de två magneterna som jag vill rikta uppmärksamheten mot, snarare än mot den figur som för tillfället (K., Josef K, Karl Rossmann...) råkar befinna sig i dess grepp.

Här kan man tala om två perspektiv, ett metafysiskt och vad vi med utgångspunkt i avhandlingens teori kan kalla ett fenomenologiskt. Det metafysiska perspektivet sammanfaller i detta sammanhang med den "kunskapande" blicken som frågar vad något "är",³⁸⁰ det vill säga en fråga efter någontings essens, medan det fenomenologiska perspektivet tills vidare bortser från den metafysiska frågan till förmån för en redogörelse för hur detta någonting *framträder*. Så låt oss börja med att undersöka relationen mellan byn och slottet ur ett i denna mening fenomenologiskt perspektiv.

5.3.2 Slottsbyn: traditionen som organiskt väsen

Kännetecknande för den värld som kommer oss till mötes i *Slottet* är dess samtidiga likhet med och olikhet från "vår" värld. De sociala strukturer och förhållanden som råder i byn svarar tämligen väl mot de föreställningar vi skulle kunna göra oss om en by på europeisk landsbygd i början av 1900-talet. Vi möter läraren, garvarmästaren och skomakaren, liksom bönder, värdshusföreståndare, pigor och betjänter. Bylivet präglas av social kontroll, småintriger och kamp om status, och inte minst av inskränkthet och en djup misstro mot utsocknes. Ändå ligger det något högst besynnerligt över denna by.³⁸¹ Till och med inskränktheten har, som vi såg i fallet

³⁸⁰ Jfr här, bland många tänkbara ingångar, t.ex. Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954, s. 140 och framåt, samt idem., *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer, Tübingen 1954, s. 130 och framåt.

³⁸¹ Wolf Kittler har uppmärksammat samexistensen av en "modern" och en förindustriell värld i *Slottet*: "Im Dorf und Schloß stehen sich also zwei Welten gegenüber. Eine moderne, aber nicht im Sinn der Energietechnologien des 19., sondern in dem der Informationstechniken des 20. Jahrhunderts: Glühbirnen, Telefone, Phonographen (wenn auch nur in der menschlichen Gestalt des Barnabas oder verschaltet mit dem Telefon), aber keine Eisenbahnen, keine Autos, nur

Schwarzer, något närmast övernaturligt över sig. Men framför allt framstår allt som berör slottet som förvridet och måttlöst. Måttlöst är slottet i sin byråkratiska magnitud, som tycks mer anpassad till en metropol eller varför inte ett mindre land, än till en geografiskt och invånarmässigt obetydlig by mitt i ingenstans. Måttlös är också den beundran, hängivelse och till synes överdrivna fruktan som slottet väcker hos byborna. Förvridet är i sin tur förhållandet mellan denna måttlöshet och vad vi sedan verkligen får veta om slottet och dess invånare. Till det yttre visar det sig nämligen inte vara ett slott i traditionell mening: ”när [K.] kom närmare blev han besviken på slottet, det var ju bara en ganska eländig småstad, en samling bondstugor som möjligen utmärkte sig genom att alla var byggda av sten, men rappningen hade för länge sedan fallit av och stenen tycktes på väg att vittra sönder”.³⁸² Slottsherrarna framstår inte mindre bedagade och icke-imponerande än slottets fasad: grå kontorsråttor hos vilka febril aktivitet och evig sömn tycks sammanfalla.³⁸³ Skevheten är så pass uppenbar att det skulle ligga nära till hands att läsa framställningen som en satir eller parodi på såväl modern byråkrati som en religiös samhällsstruktur, om inte tonaliteten samtidigt vore så hotfull och svår att artbestämma. Även vid en ren avläsning av romanens i vid mening socialantropologiska skikt – det som vi här har talat om i termer av ett fenomenologiskt perspektiv – står det klart att *Slottet* ytterst sett är en bok om makt.³⁸⁴ Att denna makt strukturerar allt liv i byn står bortom tvivel redan från

Pferdefuhrwerke. Die andere dieser beiden Welten ist eine vorindustrielle in jedem Sinn. Im Dorf gibt es nur Einheimische und, da die Verkehrsmittel primitiv sind, nur ganz selten einen Fremden.” Se Wolf Kittler, ”Daten und Adressen. Verwandtschaft, Sexualität und Kommunikation in Kafkas Romanfragment *Das Schloß*”, i Hansjörg Bay och Christof Hamann (red.), *Odradeks Lachen. Fremdheit bei Kafka*, Rombach Freiburg im Breslau/Berlin 2006, s. 255–283 (citatet på s. 264).

³⁸² *Das Schloß*, s. 17; *Slottet*, s. 25.

³⁸³ Sömmen är i själva verket ett av romanens stora, men också mest svårgripbara teman, som jag dock inte har möjlighet att gå in på här. Tills vidare får jag nöja mig med att konstatera att det tycks råda en intim relation mellan sömmen och slottet (därom vittnar K:s oemotståndliga sömnbehov vid de få tillfällen då han i en eller annan bemärkelse verkligen befinner sig nära slottet), en relation som samtidigt alltså på ett dunkelt sätt konnoterar oupphörlig verksamhet. Jfr Gabriele Berger, *Franz Kafkas ”Schloß” – die Lesbarkeit des Unbegreifbaren*, Bielefeld, [Univ.] 2000, s. 139–149.

³⁸⁴ I forskningen finns en tendens att fokusera på *Processen* så snart frågor om makt diskuteras, men ”[d]ass der ‘Panoptismus’ nicht nur [...] eines der Machtmodelle des *Proceß*-Romans darstellt, vielmehr auch die Wirksamkeit des Schlosses ausmacht, sollte auf der Hand liegen”. Se Thomas Böning, ”Von Odysseus zu Abraham. Eine ethische Lektüre von Novalis’ blauer Blume und Kafkas Schloß”, i Claudia Liebrand och Franziska Schößler (red.), *Textverkehr. Kafka und die Tradition*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004, 101–127 (citatet på s. 125). Trots titelns omnämning av Abraham kommenteras inte de passager jag uppehållit mig vid ovan, och som gett avhandlingen dess titel, med undantag för en parentetisk hänvisning till brevet till Klopstock.

bokens första sida, men vad den är, hur den fungerar och vad den vill förbli utom läsarens räckhåll. Försöket att tränga in i denna makts väsen och avkoda dess meningsstruktur är den besatthet som tagit K i besittning, och återspeglas även som tidigare påpekats i en stor del av utläggningarna av romanen.³⁸⁵ Denna ansats sammanfaller redan med det metafysiska perspektivet, som vi nu ska gå över till, det vill säga med frågan om vad något *är*.

5.3.3 K., byborna och varafrågan

K., den metafysiske hjälten, *ställer* inte så mycket frågan om relationen till slottet, som att han redan utgår från att han vet hur den är strukturerad. Han kommer från ”vår” värld, vars maktstrukturer kan beskrivas exempelvis i termer av klass, och där det, om man vill försäkra sig om en högt uppsatt plats, gäller att snabbt avläsa vilka taktiska steg och personer som är viktiga. K:s läsning är följaktligen enkel: slottet är maktens högsäte, skräckinjagande och oemotståndligt på en och samma gång, förhärsligt av aristokratisk glans. Ju närmare du är slottet desto viktigare är du. Därtill kommer den hävdvunna klasstrukturen inom byn, där de utbildade i K:s ögon har högre status än exempelvis bönderna. Emblematiskt är ett tidigt möte med byns lärare, som han försöker bli närmare bekant med samtidigt som han trevar efter att klargöra sin egen plats i hackordningen: ”Skulle jag kunna få hälsa på er någon gång, herr lärare? Jag kommer att stanna här länge och börjar redan känna mig lite ensam, jag hör ju inte till bönderna och antagligen inte heller till slottet.” Lärarens svar tydliggör abrupt och klart det felaktiga – utifrån byns perspektiv – i K:s implicita antagande om karaktären av slottets makt och dess relation till byn: ”Mellan bönderna och slottet är ingen skillnad.”³⁸⁶ Lärarens konstaterande är egentligen kristallklart i sitt tillbakavisande av K:s ”metafysiska” optik, som verkar genom att dela in rummet i centrum och periferi, över och under, yta och djup. Istället – och detta är betydligt mindre klart – låter det oss

³⁸⁵ Beda Allemann har träffsäkert anmärkt: ”Vorderhand sei nur vermerkt, daß mit dieser Feststellung auch entschieden Front gemacht wird gegen die alte Untugend der Kafka-Literatur, die gerade im Umkreis des *Schloß*-Romans besonders intensiv blüht, mit globalen Ausdeutungen über den Text herzufallen und ihn auf seine verborgenen Bedeutungen hin decodieren zu wollen. [...] Eine solch voreilige Festlegung der Schloß-Behörde auf eine irrationale Schicksals-, wenn nicht Zufalls- oder aber göttliche Willkür-Funktion verstellt von vornherein den genuinen Charakter Kafkascher Beamtenapparate und wischt mit leichter Hand weg, was im Romantext selbst mit großer Akribie und erzählerischer Detailgenauigkeit [...] gesagt wird.” Se Allemann, a.a., s. 190–191.

³⁸⁶ *Das Schloß*, s. 18–19, *Slottet*, s. 27.

skönja en mer diffus (i bemärkelsen: utspridd, skingrad) makt, där det inte finns någon skillnad mellan det som slottet är ("slottet") och det som det inte är ("bönderna"). En makt, kort sagt, som suddat ut gränserna mellan "tjänst" och "sovrum", mellan "liv" och "ämbete". Lärarens svar gör dock föga intryck på K., som med en åsnas envishet framhärdar i sin övertygelse.³⁸⁷ När han lite längre fram är på besök hos byaordföranden, sin närmaste överordnade i egenskap av byns lantmätare, visar han prov på liknande fördomar. Den senare erkänner redan i början av deras samtal att han inte är: "tillräckligt mycket ämbetsman, jag är och förblir bonde", och kanske är det just denna utsaga som lite senare föranleder K. att med förolämpande dryghet anta: "Det enda ni känner till på slottet är väl kontorsinteriörerna? frågade K. spydigt. 'Ja', sa ordföranden med ett ironiskt men ändå tacksamt leende, 'de är ju också det viktigaste'."³⁸⁸ Ordförandens svar bör läsas analogt med lärarens ovan analyserade sats. Vi finner här nämligen samma otvetydiga tillbakavisande av den "penetrativa" logik som styr K:s handlande. Slottet kan uppenbarligen inte bli föremål för det slags närmande som K. föresatt sig – dess hierarkiska ordning, som i sig är otvivelaktig, verkar i någon mening vara tom, ett närmast parodiskt förevisande av en ren struktur som tömts på mening, medan slottets verkliga makt har tagit andra och avsevärt mer svåröverblickbara, kanske även mer skrämmande former. Inte heller här tycks dock K. besinna det häpnadsväckande i svaret han fått, kanske just eftersom han är alltför uppslukad av det metafysiska ärende som driver honom.

Denna skevhet mellan K:s och bybornas perspektiv är som sagt genomgående för romanen. K:s antaganden och iakttagelser om slottet vinner inte på en enda punkt medhåll från byns invånare. Alla är på ett kusligt sätt redan helt införstådda i vem K. är, hans osäkra position som lantmätare och hans högst tvivelaktiga skäl att överhuvudtaget befinna sig i byn.³⁸⁹ I samtal med K. hänvisar de, explicit eller

³⁸⁷ I samma samtal med läraren får vi även en annan, ytterst svårtydd ledtråd till karaktären av det band som binder samman slottet på berget med byn vid dess fot. K. frågar läraren: "Sie kennen wohl den Grafen?" "Nein", sagte der Lehrer und wollte sich abwenden, K. gab aber nicht nach und fragte nochmals: "Wie? Sie kennen den Grafen nicht?" "Wie sollte ich ihn kennen" sagte der Lehrer leise und fügte laut auf französisch hinzu: "Nehmen Sie Rücksicht auf die Anwesenheit unschuldiger Kinder." Detta ställe är anmärkingsvärt då det så uttryckligt associerar greven (och därmed i förlängningen slottet) med något farligt, ondsint eller "skyldigt" (givet att det inte lämpar sig för "unschuldige Kinder"), som för att bevara en mer "klassisk" förståelse av slottets makt, trots att boken i övrigt – Olgas långa monolog inbegripen – tycks peka i en annan riktning.

³⁸⁸ *Das Schloß*, s. 85; *Slottet*, s. 83.

³⁸⁹ Redan dagen efter den natt han anlände till byns värdshus och framförde sin lögn om att ha blivit kallad som slottets nye lantmätare uppvisar hans möte med byborna denna blandning av

implicit, ständigt till en kollektiv förtrogenhet med sakernas tillstånd som framstår närmast mystisk, religiös eller mer exakt – för att återknyta till den bild jag använt ovan – organisk, och från vilken han är utesluten. Strängt taget är det alltså endast negativt, i kraft av K:s kategoriska utestängdhet, som vi kan börja göra oss en föreställning om den svårgripbara relationen mellan byn och slottet, men på ett sådant sätt att frågan *vad den är* aldrig får något egentligt fäste. Att den är verksam och av största betydelse för alla byns invånare blir lika klart och tydligt bekräftat som det faktum att K., liksom läsaren, aldrig någonsin kommer att invigas i den. Främlingskapet är dömt att förbli absolut. Som vi sett i samtalen med läraren och ordföranden finns det dock ett och annat att ta med sig även i blockerandet av jakten på mening. Mycket riktigt tycks omöjligheten, vid närmare påsyn, grunda sig just i K:s behov att upprätta kategorier som ger slottets diffusa makt en struktur och upprättar en rangordning mellan bönder, slottstjänstemän och kontorsinteriörer, och som gör det möjligt att skilja det essentiella från det perifera. Mer precist uttryckt blottas K:s fundamentala misslyckande att förstå slottet just när han som mest koncentrerat söker skilja sken från verklighet, den drift som sammanfaller med den grundläggande metafysiska fråga som brukar härledas till Parmenides, och som Nietzsche identifierar som den skiljelinje som blivit omöjlig att dra inifrån nihilismens devalverande av de högsta värdena.³⁹⁰ Detta blir inte minst tydligt i det långa samtal som utspinner sig mellan K. och byaordföranden. Den senare inleder – på ett sätt som starkt påminner om den formulering ur ”Die Prüfung” som jag analyserat i föregående kapitel, med den skillnaden att huvudpersonen här *har* blivit utnämnd, *har* blivit upptagen av slottet som lantmätare, bara det att han trots detta ändå står helt utan arbete – med orden: ”Ni har blivit upptagen som lantmätare, som ni säger, men tyvärr behöver vi ingen lantmätare. Det skulle inte finnas minsta arbete för er.” K. försöker sedan med alla upptänkliga medel ändå få sin utnämning

vanlig inskränkthet och förvriden och övernaturlig förtrogenhet: ”’Vem är ni?’ ropade en barsk röst, som sedan uppenbarligen riktade sig till den gamle: ’Varför släppte du in honom? Ska man släppa in alla som stryker omkring på vägarna?’ ’Jag är den grevliga lantmätaren’ sa K. och försökte på detta sätt försvara sig inför den alltjämt osynlige mannen. ’Jaså, är det lantmätaren’, sa en kvinnoröst, och sedan blev det alldeles tyst. ’Ni vet alltså vem jag är?’ frågade K. ’Javisst’, sa samma röst korthugget. Att man visste vem K. var tycktes inte tala till hans fördel.” *Slottet*, s. 28; *Das Schloß*, s. 20.

390 Parmenides B 6. 1–2. Jag påminner också om Nietzsche-citatet ovan (s. 89): ”Den mest extrema formen av nihilism vore: att *varje* tro, varje för-sant-hållande med nödvändighet är falsk: *eftersom det överhuvudtaget inte finns någon sann värld*. Alltså ett *perspektiviskt sken*, vars härkomst finns i oss [...] / – att det är **måttet av kraft**, hur mycket vi kan erkänna *skenbarheten*, lögnens nödvändighet, utan att gå under. / *I den meningen kunde nihilism, som fönekandet av en sann värld, ett sant vara, vara ett gudomligt tanke sätt.*” KSA, bd. 12, s. 354.

attesterad, få bekräftat att den är *sann*, verklig. Han åberopar Klamms brev, sina förmodade rättigheter sedan han fått veta att slottet verkligen kallat efter en lantmätare (förvisso så många år tidigare att kallelsen knappast kunnat gälla K.) och slutligen det till synes otvetydiga telefonsamtalet den där första natten i byn: ”Hur förklarar ni det, herr ordförande?” Ordföranden, som för varje nytt ”bevis” som K. lagt fram ännu skickligare undergrävt dem, svarar koncist och samtidigt kryptiskt: ”Mycket enkelt [...] ni har ju ännu inte haft någon verklig kontakt med våra myndigheter. Alla dessa kontakter är endast skenbara, men på grund av er okunnighet om förhållandena här uppfattar ni dem som verkliga.”³⁹¹ Det *verkliga* innebär för K. ett slags messianskt löfte, och själv arbetar han flitigt – om än i blindo – för att det ska gå i uppfyllelse. Tvärt emot vad han försöker övertyga ordföranden om är han själv medveten om det chimära i alla hans hittillsvarande framgångar, och alla hans ansträngningar går ut på att träda ut ur denna spegelvärld och äntligen stå ”ansikte mot ansikte”. Han väntar inte passivt utan arbetar aktivt för att hans kunskap om slottet en dag ska vara lika fullständig och genomträngande som allt tyder på att slottets kunskap om honom är. Här framträder än en gång i blixtbelysning den besynnerliga samtidigheten av religiös struktur och absolut nivellering, en devot hängivelse berövad både höjd och djup. Något verkligt hopp kan man inte tala om hos K., snarare är han övertygad om att slottet aldrig kommer att gå honom till mötes, och att förverkligandet av hans strävanden ensidigt är avhängigt hans egna ansträngningar.³⁹² Likt en jakobsbrottnings handlar det om att överlista och vinna över, snarare än att förenas med slottet.

Här skulle man, med Nietzsches terminologi, kunna beskriva K. som en mycket aktiv passiv nihilist. K. har mot sitt eget bättre vetande *bestämt sig* för att upprätthålla den vertikala struktur som han så hett längtar efter att vara en del av, nästan till varje pris, även till priset att hans egen position visar sig vara bland de allra lägsta. Om bara strukturen vore intakt så funnes åtminstone möjligheten att långsamt stiga i graderna. Men han vet att det är tomt, att det gamla systemet krackelerat samtidigt som dess maktutövning förblir intakt.

Än mer anmärkningsvärt och obehagligt i förhållande till K:s tömda messianism, den döda längtan efter en verklighet som inte längre lovar vare sig befrielse eller gemenskap, är den fullkomliga frånvaron i byn av ens en strävan efter något annat

³⁹¹ *Das Schloß*, s. 90; *Slottet*, s. 87.

³⁹² Att han förstår det som en kamp *mot* slottet såg vi ju redan i det citat som skildrar hans reaktion på slottets utnämning av honom till lantmätare, i det telefonsamtal som så långt vi vet markerar begynnelsen av hans lantmätarbana.

än det som är. Hos byns invånare har även själva idén om något utanför denna slutna och ogenomträngliga struktur fallit bort: slottets makt har så fullkomligt sammanfallit med byns glorifierande av den att det inte tycks finnas minsta utrymme för uppror eller ifrågasättande, och alltså inte heller för visioner och förhoppningar om en annan värld. Den psykologiska och sociala avhängigheten av denna maktstruktur är av ett sådant slag att de inte tycks vilja eller kunna föreställa sig annat än att fortsätta existera i slottets skugga, hur undanligande och illusoriskt denna makt än ger sig till känna för dem. De kan inte förstå denna struktur annat än som något gott, eller åtminstone som en absolut nödvändighet. K., en revolutionär hjälte i det begränsade avseendet att han kommit för att hitta en spricka i och bryta upp slottet-byns slutna system, är inte mindre i slottets makt än byborna, då hans enda strävan är att få införlivas i denna maktsfär, inte avsätta den.

Svårigheten att förstå slottet, dess grepp om byn, ligger med andra ord i att det tycks undandra sig varje metafysisk ansats att utfråga det, samtidigt som det fortsätter att manifesteras en högst reell makt i "traditionell" metafysisk och hierarkisk form. Endast enstaka kryptiska utsagor vittnar om maktens skingrade karaktär, som gör bonden eller kontorsinteriörerna till ett förkroppsligande av den i lika stor utsträckning som det ouppnåeliga slottet självt.

Den uppmärksamma läsaren lägger genast märke till den uppseendeväckande kontinuiteten mellan den värld Kafka målar upp och Nietzsches analyser av nihilismens skeende. Den vertikala värdestrukturen är ur ett visst perspektiv helt intakt, närmare bestämt i den maktstruktur enligt vilken "det höga" slottet håller hela bysamhället under sig i ett järngrepp, och möts av en närmast absolut *vilja till* lydnad. Jag säger vilja till, då inte heller byborna kan förklara denna maktstruktur för K, eller själva verkar förstå den. De kan endast förevisa sin intuitiva visshet om dess absoluta karaktär. Med hjälp av vilka begreppsliga verktyg kan vi bli på det klara med förhållandet mellan slottet och byn, utan att begå samma misstag som K.? En tänkbar modell, som jag här vill pröva, utgörs av sekulariseringsbegreppet så som det kommer till uttryck hos den italienske filosofen Giorgio Agamben.³⁹³

393 Agamben uppehåller sig vid Kafka på ett flertal ställen i sitt verk, men ofta i förbigående och förmedlat via Benjamins läsning. Viktiga passager är här framför allt ett par paragrafer i "Il Messia e il Sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin" (i *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, s. 251–270), som jag kommer att kommentera utförligt nedan. Resonemanget i denna text återupptas i snarlika termer, om än i mer komprimerad form, i den första delen av det fjärde kapitlet av Agambens alljämt mest berömda bok, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turin 1995, s. 57–64. Andra böcker där intressanta passager eller kortare texter om Kafka förekommer, som dock är av begränsad relevans för denna avhandling, är *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet,

5.3.4 Nihilismens biopolitik

I en inledande not till sin genealogi över förhållandet mellan teologi och ekonomi, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo* från 2006, klargör Agamben sin förståelse av sekulariseringen, och sin position i förhållande till de två huvudsakliga frågor i synen på detta begrepp som jag diskuterar i inledningen, och i synnerhet i det tredje problemkomplexet. Låt mig recapitulera: dels har vi dem som i sekulariseringen ser "avförtrollandet" av världen, dess successiva avteologisering och "vuxenblivande". Här återfinner vi den "officiella" förståelsen av de västerländska demokratierna; själva idén om den "sekulära" staten har sin grund i ett sådant synsätt, och har som framtidsvision en genomgripande rationalistisk världsåskådning som helt har gjort sig av med behovet att hänvisa till "klassiska" metafysiska kategorier för sin organisation och självförståelse. Detta synsätt svarar också bäst mot den gängse uppfattningen om utvecklingen i Europa och västvärlden under de senaste två århundradena. Men på senare år har det skett något av en vändning på ett bredare teoretiskt plan, där allt fler börjat fråga sig om sekulariseringen inte i själva verket bara inneburit ett traderande av religiösa tankestrukturer förklädda som icke-religiösa. Detta andra synsätt ser i sekulariseringen istället beviset på de religiösa traditionernas fortsatta närvaro i de moderna, förmodat icke-religiösa samhällsstrukturerna. Agamben försöker för sin del ringa in sekulariseringsbegreppet genom att förstå det som en *signatur* snarare än som ett begrepp i gängse mening:

Macerata 1994 [1970]; *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Turin 1977; *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Turin 2000; *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002 [1985]; *Profanazioni*, nottetempo, Rom 2005; *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Rom 2014. Mig veterligen uppehåller sig Agamben vid *Slottet* endast i en text, nämligen "Agrimensor", en kort text som försöker "ta huvudpersonens yrke på allvar" ("agrimensor" är den latinska beteckningen för "lantmätare"). Agamben konstaterar att romanen inte skildrar "en konflikt med det gudomliga" utan snarare med "människornas (eller änglarnas) lögn om det gudomliga". Resonemanget, som bitvis faller tillbaka på den metaforik (*Slottet* = en gudomlig instans) som det till en början försöker problematisera, vilar i mina ögon på en alltför entydigt positiv värdering av K:s roll i romanen. Se Giorgio Agamben, "Agrimensor", i *Babel. Für Werner Hamacher*, red. Aris Fioretos, Urs Engeler Editor, Basel/Weil am Rhein 2009, s. 15–21. (Agamben har inarbetat denna text i "K.", där den första delen behandlar Josef K. i *Processen*; se *Nudità*, nottetempo, Rom 2009, s. 33–57.) Varken här eller på andra ställen kopplar Agamben själv Kafka till sekulariserings- eller signaturbegreppet. För en negativ värdering av Agambens läsning, se Nitzan Lebovic, "Benjamins 'Sumpflogik'. Ein Kommentar zu Agambens Kafka- und Benjamin-Lektüre", i Daniel Weidner (red.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, s. 191–212 (med avseende på de frågor jag diskuterar, se framför allt s. 192–199).

Sekulariseringen är alltså inte ett begrepp, utan en *signatur* i Foucaults och Melandris mening. [...] Signaturerna förflyttar och omlokaliserar begreppen och tecknen från en sfär till en annan (i detta fall från det heliga till det profana och omvänt) utan att omdefiniera dem semantiskt.³⁹⁴

Sekulariseringsbegreppet blir till ett slags tröskel, som antar olika skepnader beroende på från vilket rum det betraktas – i riktning mot en föreställd framtid eller mot ett ännu inte helt försvunnet förflutet, från ett profant eller religiöst perspektiv. Men redan sekulariseringsbegreppets egen historia fungerar närmast som en metafor, inte bara för hur vi kan förstå sekulariseringsprocessen i västvärlden, utan för signaturerna och deras funktion som sådan. Fram till 1600-talet användes *saecularisatio* för att beteckna en munk som lämnar sin orden för att gå ut i världen, men som efter sitt utträde enligt kanonisk lag var tvungen att även fortsättningsvis bära ett tecken, en yttre symbol för sin tidigare ordenshemvist.³⁹⁵ De sekulariserade begreppen och strukturerna har officiellt trätt ut ur sitt religiösa och teologiska sammanhang, men hänvisar oss medelst en signatur hela tiden tillbaka till sin tidigare hemvist, när vi vill förstå deras betydelse och funktion.

Även i sina nya roller bär alltså signaturerna med sig sin tidigare semantiska betydelsehorisont, ja alla de sedimenterade betydelselager som införlivats i dem genom historien. De omlokaliseras och får en ny tillämpning, men de förvandlas inte till sitt väsen; de ”avteologiseras” inte nödvändigtvis bara för att de avskilts från en tidigare teologisk begreppsvärld. I sin syn på sekulariseringen går Agamben i en senare volym i *Homo sacer*-projektet, *L'uso dei corpi*, ännu ett steg längre när han konstaterar att: ”Den förflyttning av plan som sekulariseringen förverkligar sammanfaller ofta inte med ett försvagande, utan med en absolutifiering av det sekulariserade paradigmet.”³⁹⁶

Hur relaterar denna förståelse av sekularisering till *Slottet*? På vilket sätt kan Agambens signaturbegrepp hjälpa oss att förstå något om *Slottets* värld? På många sätt tycks det mig som om byns värld representerar just ett fulländat sekulariserat samhälle, det vill säga ett samhälle där sekulariseringen nått ett än mer extremt stadium än i den samtid som Agamben skildrar. Det förgångna paradigm som

394 Giorgio Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, s. 16.

395 Utöver ibid., s. 15, se även Idem., *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Turin 2008, s. 94–96.

396 Idem., *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, s. 74.

förefaller ha blivit ”sekulariserat” i *Slottet*, gestaltas genom maktens själva rekvisita: vi har ett slott, en greve, en högre kast som bäddar in makten i en till det yttre välbekant och arkaisk form. Men vi har samtidigt närvaron av den högmoderna form som makten tagit sig i denna lilla by, nämligen den överdimensionerade byråkratiska apparaten. Dessa båda skikt, det moderna och det traditionella, har i romanen helt smultit samman och bildar ett till synes ointagbart helt. Om det vanligtvis finns en temporal klyvnad i signaturen – den före detta munken bär märket på sin *tidigare* ordenshemvist, tecknet som visar hän mot en historia, ett sakernas tillstånd som inte är samtida och med vilket hans person inte helt och hållet sammanfaller – står vi i *Slottet* inför en signaturstruktur där alla lager är *samtidigt närvarande*. Den arkaiska, klassbetonade maktstrukturen bevarar sin giltighet genom hela romanen, samtidigt som vi har åtskilliga indicier på att strukturen inte längre motsvarar sakernas verkliga tillstånd: mellan slottet och bönderna är ingen skillnad, som om munken vore sin historia och sin nutid på en och samma gång: munk och inte-längre-munk.

Det som förefaller vara signaturer i *Slottet* visar alltså hän mot en välbekant traditionell samhällsstruktur, en historia som vi skulle kunna följa tillbaka till den tidpunkt då slottet byggdes och byn vid slottsbergets fot växte fram. Enkelt uttryckt får vi en glimt av en tradition, i ordets mest basala betydelse, i vilken makten formats och fått sin skepnad. Men det sociala tryck som byborna lever under tycks på ett oroande sätt ha förlorat varje koppling till en sådan historia. Ingen levande har någonsin träffat eller ens sett till greven, och frågan är om de ens haft någon kontakt med slottets legendospunna ämbetsmän. Deras trevande spekulationer om den ”slottliga” betydelsen av den ena eller andra händelsen i byn, som framstår som en komisk drift med teologiska hårklyverier,³⁹⁷ motsvaras av en kompakt tystnad från slottets håll. Likväl rör det sig, som vi vet, om en i högsta grad påtaglig och kontinuerlig maktproduktion, förkroppsligad i den byråkratiska aktivitet som överskuggar all traditionell produktion av varor och tjänster, och som tagit plats som byns nav. Den sociala struktur som alltså bär alla tecken på att besitta en genealogi och vara rotad i ett meningsdigert förflutet, har för byborna själva liksom för läsaren blivit omöjlig att avkoda, den hänvisar inte längre bortom sig själv.

Om man således läser byn som en manifestering av ett absolut sekulariserat paradigm – absolut i meningen att det förlorat länken till sin egen historia – kan man, för att återknyta till begreppets teologiska betydelseskikt, tala om byn som ett genomgripande religiöst samhälle till sin struktur, men där den gudomliga

397 Se t.ex. *Das Schloß*, s. 60–72; *Slottet*, s. 61–73.

referenten helt bortfallit. Tidiga religiöst orienterade tolkningar av boken tenderade att, i Max Brods kölvatten,³⁹⁸ helt enkelt förstå slottet som en symbol för en gudomlig instans, och K:s strävanden som en religiös kamp. Upprördheten över denna simplistiska teologiska tolkning finns i bakgrunden när Gershom Scholem och Walter Benjamin i mitten av 1930-talet brevlades diskuterar Kafkas verk. Även deras samtal rör sig uttryckligen inom en teologisk sfär, om än på ett annat och betydligt mer mångfacetterat plan. Men framförallt är diskussionen intressant i detta sammanhang då den kopplar ihop den politisk-teologiska nivå av *Slottet* som jag fokuserat hittills med i vidare mening hermeneutiska eller metodologiska frågeställningar, som knyter an till läsningen av Barths *Der Römerbrief*.

5.3.5 Uppenbarelsens intet och livet nedanför slottsberget

Inom ramarna för ett pågående brevväxling om Kafkas verk skickar Gershom Scholem i juli 1934 en ”teologisk lärodikt” till Benjamin. Denna lärodikt, i vilken Scholem framställer sin läsning av Kafka, kommer som ett svar på den första versionen av en essä om Kafka som Benjamin författat och som Scholem har läst. Dess fjärde strof lyder:

So allein strahlt Offenbarung
in die Zeit, die dich verwarf.
Nur dein Nichts ist die Erfahrung,
die sie von dir haben darf.³⁹⁹

Översatt så semantiskt troget som möjligt blir det: ”Så allena strålar uppenbarelse / in i den tid som förkastade dig. / Endast ditt intet är den erfarenhet, / som den får ha av dig.” I nästkommande brev preciserar Scholem: ”Kafkas värld är uppenbarelsens värld, närmare bestämt i det perspektiv i vilket den förs tillbaka till sitt intet.” Och han fortsätter med att utifrån denna utsaga förtydliga sin kritik av Benjamins Kafkaessä: ”Ditt förnekande av denna aspekt [...] kan jag på inget vis ansluta mig till. Det uppenbarades *ofullbordbarhet* är den punkt där en *riktigt* förstådd teologi [...] och det som ger nyckeln till Kafkas värld som allra klarast sammanfaller. [...] De

³⁹⁸ Brods texter om Kafka finns samlade i *Über Franz Kafka*, Fischer, Frankfurt am Main 1966. Se här även Julius H. Schoeps (red.), *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod–Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel*, Jüdischer Verlag bei Athenäum, Königstein 1985.

³⁹⁹ Walter Benjamin och Gershom Scholem, *Briefwechsel*, s. 155.

studerande som du talar om i slutet [av Benjamins essä] är inte så mycket studerande för vilka skriften gått förlorad, som studerande vilka inte kan dechiffrera den.”⁴⁰⁰

I denna ytterst täta passage, som ännu ter sig kryptisk då den ryckts ur sitt sammanhang, är det framför allt två aspekter som jag vill ta upp: förståelsen av uppenbarelsens roll i Kafkas värld, och förhållandet mellan de ”studerande” och skriften. Så, låt mig börja med frågan om uppenbarelsen: för Scholem är Kafkas värld alltså en värld i vilken uppenbarelsen fortfarande är verksam, men endast i egenskap av eller utifrån dess ”intet”. I lärodikten antyds ett frälsningshistoriskt perspektiv, där detta intet står i relation till människornas förkastande av Gud och hans uppenbarelse (”in i den tid som förkastade dig”). Den ”tid” som Scholem talar om svarar väl mot den epok som jag ovan analyserat utifrån Nietzsches nihilismbegrepp, men som här begreppsliiggörs utifrån ett specifikt judiskt teologiskt perspektiv. Det räcker dock inte, menar Scholem, med att uppenbarelsen trätt in i en fördunklad eller negativ fas; i Kafkas värld visar den sig till och med omöjlig att ”verkställa” eller ”fullborda” (den är *unvollziehbar*).

När Benjamin svarar på Scholems invändningar återkommer han till frågan om uppenbarelsens intet, här med särskild hänvisning till Kafkas roman *Processen*, men med avseende på Kafkas värld som sådan: ”Förhållandet mellan mitt arbete och din dikt skulle jag försöksvis vilja sammanfatta på följande vis: du utgår från ’uppenbarelsens intet’ [...], från det bestämda processförfarandets frälsningshistoriska perspektiv. Jag utgår från det lilla orimliga hoppet, liksom från de kreatur som detta hopp å ena sidan gäller, och i vilka denna orimlighet [Widersinn] å andra sidan återspeglas.”⁴⁰¹ Även om Benjamin i samma brev ber Scholem om en utläggning av formuleringen att Kafkas värld framställer ”uppenbarelsens värld i det perspektiv i vilket den förs tillbaka till sitt intet”,⁴⁰² är det tydligt att han är på det

400 ”Die Welt Kafkas ist die Welt der Offenbarung, freilich in jener Perspektive, in der sie auf ihr Nichts zurückgeführt wird. Deiner Leugnung dieses Aspektes [...] kann ich mich keineswegs anschließen. Die *Unvollziehbarkeit* des Geoffenbarten ist der Punkt, an dem aufs Allergenaueste eine *richtig* verstandene Theologie [...] und das was den Schlüssel zu Kafkas Welt gibt, ineinanderfallen. [...] Nicht so sehr Schüler, denen die Schrift abhanden gekommen ist [...] als Schüler, die sie nicht enträtseln können, sind jene Studenten, von denen Du am Ende sprichst.” *Ibid.*, s. 157–158.

401 ”Das Verhältnis meiner Arbeit zu Deinem Gedicht möchte ich versuchsweise so fassen: Du gehst vom ’Nichts der Offenbarung’ aus [...], von der heilsgeschichtlichen Perspektive des anberaumten Prozeßverfahrens. Ich gehe von der kleinen widersinnigen Hoffnung, sowie den Kreaturen denen einerseits diese Hoffnung gilt, in welchen andererseits dieser Widersinn sich spiegelt, aus.” *Ibid.*, s. 166–167.

402 Scholems svar lyder: ”Du frågar vad jag menar med ’uppenbarelsens intet’? Därmed menar jag ett tillstånd i vilket den framstår som utan betydelse, i vilket den visserligen fortfarande gör

klara med dess innebörd. Benjamins distinktion mellan deras respektive perspektiv inbegriper nämligen en radikal kritik av Scholems utläggning av Kafkas värld utifrån uppenbarelsen. Vägledande för Benjamins Kafkaläsning är inte ett frälsningshistoriskt perspektiv, utifrån vilket uppenbarelsens fortbestånd spelar en avgörande roll, utan det ”lilla orimliga hoppet” [kleine widersinnige Hoffnung] hos det kreaturliga liv som är underkastat ”processförfarandet”. Benjamin är inte ute efter att vederlägga eller ens polemisera mot det frälsningshistoriska perspektivet. Istället intar han så att säga ett grodperspektiv, medan Scholems läsning, åtminstone rent strukturellt, inte avlägsnar sig från de övriga teologiska läsningar han själv hyste ett sådant förakt för.⁴⁰³

Diskussionens kärnpunkt framgår än tydligare, och i än mer kritisk belysning, i frågan om förhållandet mellan de studerande och skriften. Som vi redan har sett inskräper Scholem – mot Benjamins framställning – att skriften inte har gått förlorad, utan att de studerande endast är oförmögna att dechiffrera den. Den passage som diskussionen går tillbaka på är som sagt hämtad från slutet av Benjamins Kafkaessä, ”Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, och lyder: ”[Kafkas] medhjälpare är församlingsarbetare för vilka bönhuset har gått förlorat, och hans studenter [Studenten] studerande [Schüler] för vilka skriften har gått förlorat.”⁴⁰⁴ ”Bönhus”, ”skrift” och – strax ovan – en sats som ”Rättfärdighetens portar är studerandet”: passagens teologiskt laddade vokabulär är uppenbar, men antagligen krävdes Scholems skarpsinniga tolkning för att inse vad som står på spel i dessa enigmatiska rader.

sig gällande, i vilket den *gäller*, men inte *betyder*.” [”Du fragst, was ich unter dem ’Nichts der Offenbarung’ verstehe? Ich verstehe darunter einen Stand, in dem sie bedeutungsleer erscheint, in dem sie zwar noch sich behauptet, in dem sie *gilt*, aber nicht *bedeutet*.”] Ibid., s. 175. För Scholem finns en avgörande skillnad mellan denna uppenbarelsens nollpunkt och ett tillstånd i vilket uppenbarelsen inte längre skulle ”gälla” – just precis däri består hans ”frälsningshistoriska perspektiv”. I mitt perspektiv tycks det därmed som om han, i anslutning till den terminologi jag utvecklade utifrån Augustinus, införlivar en trasig inre cirkel i en större, övergripande frälsningshistorisk cirkel, där vi inte behöver betvivla att uppenbarelsen trots allt gäller, även om vi inte längre begriper den.

403 I ärlighetens namn bör det tillfogas att Scholem själv aldrig såg något problematiskt i teologiska Kafkaläsningar *per se*, tvärtom förebrår han just Benjamins text för att ha inte ha gjort den teologiska dimensionen i Kafkas verk rättvisa. Hans avsky – och Benjamins – gällde, som vi sett ovan, ”den fräcka och lättfärdiga [teologiska interpretationen] från Prag”, som det heter i ett av Benjamins brev (med avseende på Brod och Schoeps). Se Benjamin och Scholem, s. 167.

404 “[Kafkas] Gehilfen sind Gemeindediener, denen das Bethaus, seine Studenten Schüler, denen die Schrift abhanden kam.” Walter Benjamin, ”Franz Kafka. Zur zehnten Wiederkehr seines Todestages”, i *Benjamin über Kafka. Texte, Briefzeugnisse, Dokumente*, s. 37.

I Benjamins ovan citerade brev, där han går in på Scholems invändningar, återkommer han emfatiskt till frågan om skriftens status: ”Torans verk har nämligen – om vi håller oss till Kafkas framställning – omintetgjorts. [...] Med detta hör frågan om skriften samman. Om den har gått de studerande förlorad eller om de inte kan dechiffrera den kommer på ett ut, eftersom skriften utan därtill hörande nyckel inte är skrift utan liv. *Livet som det levs i byn vid slottsberget*.”⁴⁰⁵ Benjamin upphäver med andra ord den i sista hand metafysiska frågan huruvida skriften gått förlorad eller blivit omöjlig att dechiffrera – en fråga som vi strängt taget inte kan uttala oss om – och utgår istället från ”livet som det levs i byn vid slottsberget”. Om detta upphävande för Benjamin inte berövar hans text dess teologiska dimension, står det för Scholem klart att det innebär ett radikalt brott med den förståelse som han själv förfäktat: ”Din uppfattning att det går på ett ut om ’skriften’ gått de studerande förlorad eller om de inte kan dechiffrera den kan jag absolut inte dela, och jag ser däri det största misstag som du kunde hamna i. Just skillnaden mellan dessa tillstånd är jag ute efter med min utsaga om uppenbarelsens intet.”⁴⁰⁶

5.3.6 Benjamins aktiva nihilism

Scholems och Benjamins brevväxling om Kafka är ytterst komplex och svår att återge, som ovanstående genomgång vittnar om. Låt mig alltså kort sammanfatta Scholems och Benjamins respektive positioner genom att relatera dem till min läsning av *Slottet* ovan. För Scholem innebär själva de religiösa strukturernas fortlevnad i Kafkas värld ett tydligt tecken på att – i detta fall – livet vid slottsberget fortfarande är inlemmat i ett frälsningshistoriskt skeende. Vad Kafkas värld vittnar om är inte ett utträde ur traditionen, utan om att uppenbarelsen – temporärt? – har gömt sig, trätt in i en fördunklad fas där det enda vi har tillgång till är dess ”intet”. Benjamin däremot gör avkall på det frälsningshistoriska perspektivet, och vägrar därmed att läsa historien utifrån dess slutpunkt. Ur byns perspektiv kan vi nämligen

⁴⁰⁵ Min kurs. Benjamin och Scholem, s. 167. Den centrala satsen lyder i original: ”Ob sie den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, kommt darum auf das gleiche hinaus, weil die Schrift ohne den zu ihr gehörigen Schlüssel eben nicht Schrift ist sondern Leben.”

⁴⁰⁶ ”Deine Meinung, daß es eines sei, ob die ’Schrift’ den Schülern abhanden gekommen ist oder ob sie sie nicht enträtseln können, kann ich gar nicht teilen, und sehe darin mit den größten Irrtum, der Dir begegnen könnte. Eben die Differenz dieser beiden Stände ist es, die ich mich mit meiner Äußerung vom Nichts der Offenbarung treffen will.” Benjamin och Scholem, s. 175.

inte veta om den historiska tråden, traditionen, kommer att återupptas eller om den är bruten för all framtid.

Dessa positioner är, ur mitt perspektiv, direkt relaterade till det resonemang jag fört ovan utifrån Nietzsche om den aktiva respektive den ofullständiga nihilismen. Jag återkommer till det längre ner, men preliminärt kan sägas att Scholems position ter sig som ett försök att rädda en metafysisk struktur in i en ny tid, medan Benjamin närmar sig den koppling mellan aktiv nihilism och trohet till den ofullständiga nihilismens osäkrande av varje system som jag snuddade vid i slutet på avsnittet om Nietzsche ovan.

I en text om lagens problem hos Benjamin har Giorgio Agamben kommenterat just dessa passager i brevväxlingen mellan Benjamin och Scholem.⁴⁰⁷ Agamben kopplar här – och sedermera i ett närmast identiskt resonemang i *Homo sacer*⁴⁰⁸ – formuleringen ”Geltung ohne Bedeutung” (som förvisso inte förekommer i exakt denna substantiverade form hos Scholem) till undantagstillståndet, en politisk-juridisk problematik som för Agamben kommit att anta formen av ett paradigm för hela vår epok:

På hela planeten, i Europa likväl som i Asien, i de avancerade industriländerna likväl som i tredje världens länder, lever vi idag i greppet av en tradition som befinner sig i permanent undantagstillstånd. Och varje makt, oavsett om den är demokratisk eller totalitär, traditionell eller revolutionär, har trätt in i en legitimitetskris i vilken undantagstillståndet, som var systemets gömda grund, framträder i klart dagsljus.⁴⁰⁹

Jag kommer här inte att beröra vare sig frågan om ”lagen” eller ”undantagstillståndet”. Väsentligt för mitt sammanhang är däremot den därtill hörande ”legitimitetskrisen”. I Agambens perspektiv är det ”först i detta ljus” som utbytet mellan Scholem och Benjamin blir fullt begripligt. Agamben skriver:

Om vi accepterar ekvivalensen mellan messianism och nihilism (om vilken såväl Scholem som Benjamin var helt övertygade, må vara på olika sätt) måste vi skilja mellan två former av messianism (eller nihilism): en första form (som vi kan kalla ofullständig messianism) som tillintetgör lagen men bibehåller intet i en evig och

407 Giorgio Agamben, ”Il Messia e il Sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”, i *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, s. 251–270.

408 Idem., *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, s. 57–64.

409 Idem., ”Il Messia e il Sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin”, s. 265.

oändligt differerad giltighet, och en fullständig messianism, som inte låter dess giltighet överleva bortom dess betydelse, men, som Benjamin skriver om Kafka, ”lyckas finna frälsningen i intets baksida”.⁴¹⁰

Inte heller den koppling mellan ”messianism” och ”nihilism” som Agamben postulerar är relevant i mitt sammanhang, och jag har inte för avsikt att ta ställning till huruvida denna ekvation är korrekt eller ej.⁴¹¹ Vad det däremot kommer an på för mig i Scholems och Benjamins brevväxling är just kopplingen till frågan om den fullbordade respektive ofullbordade nihilismen. Scholem och Benjamin diskuterar Kafkas verk i ordalag som knappast återknyter direkt till Nietzsche, men *mutatis mutandis* är det inget mindre än detta som står på spel: gäller det att, som Scholem, försvara traditionens fortbestånd även vid den punkt där den upphört att vara begriplig eller läsbar – Agamben skulle säga: där den förlorat sin legitimitet – eller att som Benjamin försöka tänka nihilismens

410 Ibid., s. 266.

411 Benjamins tänkande var redan under hans levnad föremål för antitetiska tolkningar och starkt polariserade ställningstaganden, såsom exemplifierade genom vännerna Gershom Scholem, Bertolt Brecht och Theodor W. Adorno. Något liknande kan i dag sägas om Agambens filosofi, och i synnerhet Agambens omstridda läsning av Benjamin. För en ytterst negativ värdering av denna läsning, se t.ex. Vivian Liska, ”Zur Aktualität von Benjamins messianischem Erbe: Giorgio Agamben und andere Anwärter”, i Daniel Weidner (red.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010, s. 213–232. Som sagt: frågan om (Benjamins och/eller Agambens) messianism, kring vilken denna debatt generellt kretsar, faller utanför denna avhandling. Det tycks mig emellertid som om Benjamins texter tendentiellt är så pass komplexa och mångfacetterade – därom vittnar ju om inte annat att redan hans närmaste vänkrets inte kunde enas i sin tolkning – att frågan om en ”korrekt” läsning framstår som metodologiskt naiv. Och i kritiken av Agamben går det emellanåt att utläsa en skepsis mot *filosofiska läsningar*, såsom varande alltför självväldiga, spekulativa och historisk-kritiskt otillbörliga. Detta är en fråga som i högsta grad berör denna avhandlings insisterande på möjligheten av en läsning i tänkandets snarare än vetandets tecken. Är den i emfatisk bemärkelse filosofiska läsningen, som ett aktivt med-tänkande som förlitar sig på tänkandets gemensamma karaktär och inte förankras i omfattande externt vetande, något vi kan studera i det förflutna men inte längre praktisera? Det tycks mig uppenbart att Agambens verk vilar på metodologiskt objektiverade premisser, men dessa premisser står i sin tur inte i en oproblematiserad relation till normerna för akademisk (”vetenskaplig”) textproduktion. Agamben har också själv berört en del av kritiken i sin ovan anförda bok om metoden (*Signatura rerum*). Agambens läsning av Benjamin har med andra ord vissa gemensamma drag med Barths läsning av Paulus. Slutligen går det inte att blunda för att det uppskruvade tonläget i diskussionen om Agambens läsningar inte sällan är politiskt färgat och berör synen på begrepp som ”demokrati”, där Agambens hållning i regel inte svarar mot hans uttolkares. (I sin i skrivande stund senaste bok skriver han uttryckligen, med avseende på motsättningen mellan Reiner Schürmanns ”anarkistiska” och Jacques Derridas ”demokratiska” läsning av Heidegger: ”Anarkin har alltid tyckts mig intressantare än demokratin[.]” Se *Creazione e anarchia*, Neri Pozza, Vicenza 2017, s. 95.

fullbordan. Det är uppenbart att *Slottet* som få andra verk, filosofiska eller litterära, ställer oss inför denna frågas ohyggliga komplexitet.

En i sammanhanget väsentlig aspekt av byns komplexa stratifiering som ännu inte belysts är just skriftens plats, eller snarare avsaknad av plats. Det samhälle vi möter i *Slottet* är i likhet med våra västerländska institutioner – demokratier och religioner – en skriftbaserad kultur. Byaordföranden ger i samtal med K. en målande beskrivning av slottsbyråkratins överflödande produktion av urkunder och dokument. Bara de handlingar som rör hans eget uppdrag som byaordförande fyller redan en hel lada, liksom två stora dokumentskåp, där det mesta ändå har gått förlorat.⁴¹² Produktionen av dessa dokument utgör uppenbarligen en central del av hur slottsbyråkratin legitimerar sin makt: K:s ärende sägs till exempel vara avhängigt upphittandet av de dokument som rör den eventuella kallelsen av en lantmätare i ett avlägset förflutet, en uppgift som potentiellt skulle kunna lösas men som framstår som oöverskådlig och följaktligen uppskjuten i det oändliga. Kännetecknade för dessa ”kanoniska” skrifter är med andra ord att de befinner sig helt utom räckhåll för byborna, och detta såväl i materiell som intellektuell bemärkelse. Även om de mot all förmodan skulle ges tillträde till slottsbyråkratins arkiv – något K. önskar och de andra inte ens skulle komma på tanken att eftersträva – vore det av allt att döma omöjligt för dem att dechiffrera dessa urkunder. Därmed befinner vi oss åter mitt i samtalet mellan Benjamin och Scholem.

5.3.7 ”Inte skrift utan liv” – avslutande anmärkningar om Benjamins metod

Den förlorade kopplingen mellan byn och dess historia, som jag med hjälp av Agambens signaturbegrepp iakttagit ovan, är med andra ord intimt förbunden med det faktum att byborna saknar tillgång till skriftliga vittnesbörd från det slott som de likväl hängivet underkastar sig. Istället för tolkande av urkunder – som de ju inte besitter – ägnar de sig åt ett vidskepligt vördande av enskilda artefakter som de slumpvis samlat på sig från ämbetsmännens arbetsrum nere i byn.⁴¹³ Den makt som slottet utstrålar är lika grundlös som den är verksam, och hur denna grundlöshet bör förstås utgör som vi sett stridsfrågan mellan Benjamin och Scholem. För Benjamin, vars perspektiv jag nu aktivt ansluter mig till, utspelar sig livet i byn hitom varje frälsningshistorisk legitimering av det kreaturligas utsatthet inför

⁴¹² *Das Schloß*, s. 77; *Slottet*, s. 76.

⁴¹³ *Das Schloß*, ”Zweites Gespräch mit der Wirtin”, s. 95–110; *Slottet*, s. 90–102.

maken. Frågan huruvida slottsbyråkratins ansamling av dokumentation på den yttersta dagen kommer att uppenbara sin giltighet och sanning, eller avslöjas som en cynisk produktion av makt, saknar relevans för "livet såsom det levs i byn vid slottsberget", och rör sig strängt taget bortom det vetbaras gräns. Den uppluckring av traditionella politiska och teologiska kategorier som *Slottet* vittnar om, där Klamms makt är som störst i sovrummet och slottets makt skingrats till att helt sammanfalla med bybornas liv, visar fram en värld – vår värld – i vilken den mänskliga existensen utelämnats till ett ekonomiskt biopolitiskt system som ingen längre förmår överblicka.

Det Benjamin gör är att han *inte* argumenterar utifrån detta system eller efterfrågar dess förnuft. Däri skiljer han sig från K., romanens metafysiske hjälte, som förblir tragiskt bländad av slottets härlighet. Häri ligger också radikaliteten i Benjamins perspektiv, som jag läser som ett försök att fullborda den nihilistiska rörelsen. Benjamins strävan efter att identifiera vägar för motstånd sker genom att inte träda in i systemets logik, det vill säga inte jämföra värdet hos olika system för att utröna det enas svagheter och det andras styrkor, något som tenderar att resultera i ett försvar av rådande strukturer. Men det innebär också att inte direkt konfrontera systemet, tala *mot* det, utan att skifta perspektivet till "livet som det levs vid slottsbergets fot", det vill säga *inifrån* systemet och ut i det oöverblickbara. Kafkas arbetslöse betjänt vittnade om en individuell erfarenhet av att vara utestängd från något som "de andra" är förtrogna med, en vilja att ta sig in i cirkeln och äntligen få del i ett fungerande, meningsproducerande liv. I *Slottet* befinner vi oss förvisso *i* byn, och K. har verkligen blivit kallad till tjänstgöring, det är bara det att *inifrån*perspektivet är lika tomt och undflyende som någonsin vår betjänts exilerfarenhet.

Om Kafkas betjänt var fast i en tragisk bundenhet vid det gamla systemet, där han hade en plats och en uppgift, är detta inte fallet med Benjamins perspektiv. Det handlar visserligen om att acceptera sin bundenhet och sin ständiga "medbrottslighet", alltså det faktum att var och en av oss – delvis – också fungerar som små mikrosystem som återspeglar systemet på makronivå: *systematikern jag själv*, som Nietzsche talar om.⁴¹⁴ Det är *byborna* som ständigt reproducerar slottets makt, utan att själva veta något mer än K. om slottets aktuella legitimitet, då ingen har tillgång till slottets urkunder och ingen heller någonsin har träffat greven. Om det finns ett *kleine widersinnige Hoffnung*, tycks Benjamin göra gällande, måste det sökas i och genom accepterandet av vidden av denna medbrottslighet, och därmed i ett undvikande av att sätta Sanningen, Moralen

414 Se ovan, s. 88.

eller ens Lidandet med stor begynnelsebokstav mot det system vi lever i. Detta då det bara reproducerar det ständiga kretsloppet av konstituerad och konstituerande makt,⁴¹⁵ som blir kvar i samma vertikala, nihilistiska struktur. Ett problem med klassiskt ”revolutionärt” tänkande ligger som bekant just där, i en felbedömning av i vilken grad vi kommer att reproducera de strukturer som vi tror oss störta, då vi underskattar hur stor del av oss själva som sammanfaller med dem. Som Nietzsche konstaterade om systemet är det en form av förenkling, fördumning, i syfte att skapa något starkt. Försöken att övervinna systemet med en stark gest, att så att säga sätta hårt mot hårt, innebär med nödvändighet att konfrontera systemet med begynnelsen på ett nytt system: en stark, förenklande form, en ny cirkel som skapar och lever av tro. Begränsningen i Nietzsches perspektiv, dess komplexitet till trots, ligger i hans fortsatta förakt för svaghet och hans oupphörliga försök att trots allt skriva fram en stark position. Barths innovativa teologiska metodologi, som till varje pris vill göra upp med teologins tendens att göra gemensam sak med den världsliga makten, tycks i sin tur i sista hand kasta oss tillbaka in i samma dikotomi mellan styrka och svaghet, då varje proklamerande av en transcendent pol till vilken det egna teologiska tänkandet är kopplat inte kan bli annat än en *stark* position i världen. Varför detta är fallet blev tydligt i läsningen av Augustinus, som visade att ett centralt problem tycks stå att finna i den kristna teologins oförmåga att begreppsliggöra sina egna utestängande mekanismer. När gränserna mellan ett ”utanför” och ett ”innanför” kristendomens förskjuts och omförhandlas i modernitetens traditionsuppror skapas en djupgående förvirring, som jag i föreliggande avhandling har velat framvisa i sina enorma proportioner. Detta har, menar jag, till stor del sin grund i de kortslutningar som uppstår när man försöker tänka, å ena sidan det faktum att hela det så kallade västerländska tänkandet är så pass förbundet med kristendomen att det inte *kan annat än* utgöra ett *inifrånperspektiv* på samma tradition, å andra sidan det faktum att sekulariseringen har producerat en *utanförposition* inom samma övergripande kristna kultur, som inte längre bekänner sig till kristendomen och därmed avsäger sig rätten till ett regelrätt inifrånperspektiv på detta arv.

Här erbjuder Benjamins gest en intressant ingång till detta svåra fält. Benjamins ansats till en aktiv nihilism, sådan vi möter den i diskussionen om Kafka, innebär nämligen både ett brott med styrkan som figur och med den ”kristna” upp- och nedvändningen i vilken svagheten omvandlas till styrka, vilket sker när ”[d]e som

415 För begreppet ”destituerande makt” och en kritik av den eviga cirkelrörelsen mellan konstituerad och konstituerande makt, se Giorgio Agamben, *L'uso dei corpi*, s. 333–351.

tar på sig bördan av det gudomliga nejdet blir burna av det större gudomliga jaet.”⁴¹⁶ Benjamin genskjuter frågan om möjligheterna av inifrån- respektive utifrånperspektiv på den obestämbara religiösa tradition det här handlar om, det vill säga, frågan huruvida byn är att betrakta som befinnande sig ”innanför” eller ”utanför” en övergripande frälsningshistoria – innanför eller utanför det större gudomliga jaet. Att ändra optiken till ”livet som det levs vid slottsbergets fot” innebär snarare ett försök att vända sig om och blicka in i den ständiga produktionen av *världen som system* som sker i slottsbyn liksom i varje annat samhälle. Slottsbyns invånare är inte ”oskyldigt lidande” som måste skyddas och värnas från en yttre fara, de deltar i produktionen av slottets makt, och är samtidigt denna makts offer. Det som Benjamin på ett klarsynt sätt visar är att den aktiva nihilismens uppgående i den ofullständiga nihilismens perspektiv – blicken inifrån (den ofta ovetande) reproduktionen av värld – innebär ett brott också med nihilismen som system.

5.4 Slutsatser

Detta kapitel om Kafka, där jag utgått från den korta texten ”Die Prüfung” och den ofullbordade romanen *Slottet*, har hjälpt oss att få syn på några särskilt hårda knutar i det trassel som frågan om Europas och det västerländska tänkandets religiösa identitet utgör.

Som titeln på kapitlet indikerar, handlar det i en grundläggande bemärkelse om att Kafka i sina texter och genom sina protagonister lyckas kortsluta dikotomin mellan ett *innanför* respektive *utanför* den kristna traditionen, genom ett klarsynt skildrande av vad en verkligt svag position i världen i själva verket innebär.

Nietzsches nihilismbegrepp utgör ett av de mest inflytelserika försöken att utmejsla just ett *utifrånperspektiv* på kristendomen. Detta inte minst genom hans mycket intrikata förståelse för frågans komplexitet, det vill säga *svårigheterna* att finna vägarna till ett sådant utifrånperspektiv. Att målet var att hitta ut ur kristendomen, förstådd som synonym med västerlandets värdesystem, står samtidigt bortom allt tvivel.

Barth var en av sedermera många teologer som insåg det dubbla budskap som Nietzsches filosofi förmedlade till den kristna teologin: genom att identifiera kristendomen med detta vertikala värdesystem öppnades en möjlighet för teologerna att *inom* den egna traditionen hitta former av *motstånd* mot denna

⁴¹⁶ RB, s. 18.

aspekt av den västerländska tanketraditionen. Om kristendomen förvisso inte kan förneka sin egen medbrottslighet i västerlandets filosofiska och samhällsliga utveckling, är denna aspekt av traditionen – något som alla de tre exempel jag hämtat från den moderna teologin (Schleiermacher, Bonhoeffer och Barth) hävdar – inte detsamma som den verkliga kärnan i den kristna tron. Barth försöker i *Der Römerbrief* ta konsekvenserna av Nietzsches djupgående kritik av den kristna traditionens problematiska historiska existens (tolkad via Overbeck), och utifrån detta föra fram en konsekvent teologisk metod som aktivt motarbetar teologins alliansbildande med denna världens makter. Det rör sig om ett försök att konstruera ett i emfatisk bemärkelse hederligt *inifrånperspektiv* inifrån den kristna tron, i motsats till de liberala teologer som enligt Barth underkastar det teologiska studiet ett i vidare mening vetenskapligt paradigm. Detta trons inifrånperspektiv representerar nämligen för Barth *den enda* möjligheten till ett *utifrånperspektiv* på världen, som inte med hull och hår sammanfaller med den här världens *vilja till makt*. Men läsningen avslutades med frågan om inte Barth trots allt reproducerar den vertikala logik som han till varje pris vill undfly? Hade inte Nietzsche rätt i att förutse att varje religiös position *i* denna värld är dömd att bli kvar i den omöjliga, repetitiva dikotomin mellan innanför och utanför, styrka och svaghet?

Kafkas betjänt i "Die Prüfung" gav oss istället tillgång till den obönhörliga erfarenheten av att mot sin vilja befinna sig utanför den cirkel som tron till själva sitt väsen tecknar, och att med oförstående längtan betrakta dem som befinner sig *inne* i värmen. Här stöter vi på en genuint svag position, som inte ställer ett nytt starkt "system" mot det gamla, inte anför "Gud" mot "världen" och "kristendomen", utan en position av absolut avhängighet av en meningsstruktur som inte uppenbarar sig. Man skulle kunna säga: människan i ett tillstånd av absolut horisontalitet, men utan förmågan att sätta sig själv i handling. Låt oss, för att konkretisera, återvända till ett av de citat av Barth som jag analyserade i underkapitlet "Det teologiska i Barths teologisk-filosofiska metod". Vi ser här att Barth till varje pris vill undvika den vertikala logik som skapar en utestängande cirkel gentemot andra människor, och han går här så långt som att identifiera just detta som en otillbörlig rörelse hos den kristna tron när den manifesterar sig i världen:

Då du intar en ståndpunkt ställer du dig själv i orätt. Då du säger "jag" eller "vi" eller "så är det!" byter du det oförgängligas härlighet mot det förgängligas avbild (1, 23). Då du ärar den obekante Guden som om du företog något *möjligt*, kapslar du in sanningen på nytt. [...] Du särskiljer dig från din broder som den som känner Guds hemlighet, kanske med den bästa vilja att hjälpa honom [...] – och vet just

därför absolut ingenting om Guds hemlighet och är den mest olämplige att hjälpa någon. [...] Också nejsägandet, insikten i livets paradox, böjandet under Guds dom är det inte, också väntan på Gud, också "brutenheten", också den "bibliska människans" hållning är det inte, så länge som det är hållning, ståndpunkt, metod, system, sak, så länge som människan med dess hjälp vill särskilja sig från andra människor.⁴¹⁷

Mitt ifrågasättande av Barths teologiska perspektiv vilade på omöjligheten i denna gest, då själva det *inifrånperspektiv* som han så starkt försvarade för teologins räkning redan med nödvändighet skapar den utsida han här säger sig vilja undvika, och som Kafkas betjänt på ett hjärtskärande sätt låter oss få syn på. I en föreläsning från 1920, samma år som uppsatsen om Overbeck, konstaterar Barth kärnfullt:

Vad erbjuder bibeln? Den *har* redan erbjudit, hela vår kunskap *lever* av Guds kunskap. Vi är inte ute utan inne. [...] Vi är inne och inte ute, sade vi, inne i Guds kunskap, inne i kunskapen om de yttersta tingen, om vilka bibeln talar.⁴¹⁸

Här stöter vi emot kristendomens universalistiska ådra. När han skriver detta menar Barth givetvis inte att *han* skulle befinna sig *innanför* något som Kafkas betjänt vore aprioriskt *utestängd* från, men konflikten mellan kristendomen som partikulär trosgemenskap med tydliga gränser och dess universalistiska syftning, blir knappast mer påtaglig än här.

I slutet av texten om "Die Prüfung" indikerade jag samtidigt den återvändsgränd i vilken fokuset på den enskildes erfarenhet enligt denna läsning försatt oss, som upprätthåller dikotomin mellan ett utanför och ett innanför. I läsningen av *Slottet* och med hjälp av Gershom Scholems och Walter Benjamins brevväxling om Kafka, framträder en annan ingång till denna problematik, som tycks undvika att hamna i samma återvändsgränd. I denna läsning sker avhandlingens mest intensiva bearbetning av de frågor som inryms under det tredje problemkomplexet, nämligen hur vi ska förstå sekulariseringen som skeende och vad som hamnar innanför respektive utanför "det kristna" i själva sekulariseringsbegreppets särskiljande av profant från heligt. Den nya ingången till dessa frågor i förhållande till de föregående kapitlen om Nietzsche och Barth ger sig till känna genom att Benjamin sätter det frälsningshistoriska perspektivet – det vill säga ett potentiellt framtida

⁴¹⁷ Ibid., s. 34–35.

⁴¹⁸ Karl Barth, "Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke", i *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, Chr. Kaiser Verlag, München 1925, s. 70–71.

slutande av ”cirkeln” – inom parentes. Man kan, för att återknyta till avhandlingens resonemang om metod, med Husserl säga att han *epocherar* det frälsningshistoriska perspektivet, och på så vis sätter kallstrukturen ur spel. Detta sker, kondenserat uttryckt, genom den *metodologiskt konsekventa* insikten om *samtidigheten* i varje människas erfarenhet av att befinna sig innanför och utanför, det vill säga i utvecklandet av en metodologi som förverkligar denna insikt och omvandlar den till *liv*, ett sätt att vara i världen. Att på samma gång befinna sig utanför och innanför är att vara den som samtidigt och ohjälpligt *reproducerar* och *genomskådar* de system som vi själva är och lever i, som samtidigt och ohjälpligt *utövar* våld och *utsätts* för det. Genom att erkänna själva den förkroppsligade utsattheten i detta perspektiv, sker en kortslutning av gränsen mellan inne och ute. Med kapitlets titel får vi tillgång till ett perspektiv *inifrån ett utanför*, eller perspektivet utifrån *livet som det levs vid slottsbergets fot*. Om det verkligen går att utvinna ett ”*kleine widersinnige Hoffnung*” ur detta perspektiv, och om det kan vara till hjälp för den samtida teologiska reflexionen, samt för ett mer generellt perspektiv på hur vi i dag ska förstå var vi befinner oss med avseende på föreställningen om *moderniteten som kris för den kristna historien*, kommer jag att analysera i mer fördjupad form i avhandlingens sista del: slutdiskussionen.

6 Slutdiskussion

Som förhoppningsvis framgått för läsaren, som nu närmar sig slutet av denna bok, står mina analysers hjärtpunkt att finna i reflexionen över metod. Upptagenheten vid metodfrågan har genomsyrat bokens alla undersökningar, från Nietzsche till Kafka via Barth, Augustinus, Husserl och Bonhoeffer. Frågan om metod hör också till det som engagerar mig mest på ett personligt plan, både i de praktiska bestyr som livet består av och i det teoretiska arbetet att läsa och tolka texter. Ja, ytterst sett är det *förhållandet* mellan dessa två aspekter av livet – mellan teori och praktik – som står på spel. Undersökningarna i denna bok har dock skett med utgångspunkt i en mycket specifik frågeställning, nämligen hur föreställningen om moderniteten som synonym med den kristna historiens kris har förändrat förutsättningarna för såväl inom- som utomteologiska försök att beskriva och analysera kristendomens status i samtidens Europa. Så hur hänger dessa två saker – krisföreställningen och metodfrågan – ihop med varandra? Det är den huvudsakliga fråga som slutdiskussionen kommer att tillägnas.

Avhandlingens undersökningar utgick från två grundantaganden, formulerade i inledningskapitlets beskrivning av syftet. Det första slår fast att vi fortfarande befinner oss i krisföreställningens grepp, och det andra att vi, om vi kan få fatt i och närmare analysera ”krisen” som begreppslig process, även kan få syn på konturerna av vad ett tänkande *utanför* denna krisföreställning skulle kunna innebära. Syftet beskrevs vidare som ett försök att ta sig an och fördjupa frågan om vad *föreställningen* om moderniteten som synonym med en kris för kristendomen har inneburit för möjligheterna att bedriva teologi i dag. Med detta hoppades jag kunna ge uttryck för en saknad nivå i den filosofiskt orienterade, kristna teologiska diskussionen om moderniteten som kris för religionen.⁴¹⁹

419 Jfr ovan, s. 18–21.

Jag situerade mig i en livaktig och i högsta grad pågående svensk teologisk diskussion av den samtida situation som den teologiska verksamheten har att förhålla sig till, och tydliggjorde på vilket sätt föreliggande avhandling var tänkt att bidra till detta samtal. I den inledande beskrivningen av den svenska teologiska forskningen från de senaste tjugo åren visade jag att den kännetecknas av ett integrerat sätt att föra samman teologiska och filosofiska perspektiv i analysen av samtiden. I föreliggande avhandling har jag fortsatt längs denna väg, och tagit ytterligare steg mot ett sådant integrerat synsätt. Den ”saknade nivå” som det rör sig om återfinns närmare bestämt i mitt fokus på metod.

Så varför menar jag att frågan om metod kan fungera som en nyckel för att bättre ta sig ur vissa återvändsgränder i samtalet om kristendomens kris och teologins uppgift? Ett svar på frågan kan endast erhållas genom en summering av avhandlingens resultat, som framträder genom ett sammanförande av avhandlingens teori och metod, och de metodologier jag undersökt i mina läsningar. Låt mig förtydliga.

Avhandlingens teori framhölls i inledningen som lämpad för att uppvisa det förvirrade tillstånd som fortfarande tycks råda i krisföreställningens spår, där gränserna mellan ett innanför och utanför kristendomen i den europeiska kulturen ständigt förskjuts och förefaller svåra att enas kring. Avhandlingens metod, det vill säga konkreta tillvägagångssätt, angav tre problemkomplex som skulle stå i fokus för mina läsningar av Nietzsche, Barth och Kafka.

I läsningarna, och med hjälp av problemkomplexen, utläste jag sedan metodologiska strategier som sprungit *ur* själva krisföreställningen hos mina analyserade författare. En mer övergripande reflexion över hur övergången från krisföreställning till metodologi sett ut just inom den moderna kristna teologin, var fokus i tröskelkapitlet, med utgångspunkt hos Schleiermacher, Bonhoeffer och Husserl.

Det finns med andra ord två nivåer att ta hänsyn till när jag nu söker beskriva avhandlingens metodologiska reflexion som en helhet.

1. Avhandlingens teori och metod, som sprungit ur viljan att analysera krisens ”kommande till begrepp” i några väl valda texter, för att få syn på hur *föreställningen* om moderniteten som synonym med den kristna historiens kris omvandlas till begreppsliga *metodologier*, vilka på olika sätt *hanterar* denna kris. Avhandlingens teori och metod tjänar alltså syftet att synliggöra krisen som en *begreppslig process* i de texter jag läser.

2. De *analyserade metodologierna*, det vill säga *resultatet* av de analyser som jag utfört i enlighet med punkt ett. Dessa tre metodologier fångas genom tre nyckelbegrepp: hos Nietzsche i hans begrepp om *aktiv nihilism*, hos Barth genom hans *teologiska kärlekshermeneutik* och hos Kafka – med Giorgio Agambens och Walter Benjamins hjälp – som *perspektivet inifrån ett utanför*. Genom dessa analyser ges ett bidrag till att i ett första steg bättre förstå teologins situation i dag, och i ett andra steg öppna nya vägar för en samtida filosofisk-teologisk reflexion.

I det följande kommer jag först att presentera och sammanfatta de metodologiska begrepp och resonemang jag utvunnit ur mina tre undersökningar, för att sedan redovisa resultatet av en korsbefruktning av dessa metodologier med avhandlingens teori och metod.

6.1 Avhandlingens undersökningar: en sammanfattning

6.1.1 Nietzsche: aktiv nihilism

Kapitlet om Nietzsche utmynnade i en affirmativ läsning av begreppet ”aktiv nihilism”. I min metodologiska läsning av detta begrepp erbjuder det – delvis på tvärs mot Nietzsches egna intentioner – ett sätt att begreppsligt förhålla sig till den nihilistiska kunskapsproduktion som kännetecknar den västerländska metafysiken i dess många skepnader, vetenskapen inbegripen.

Till att börja med analyserade jag Nietzsches nihilismbegrepp utifrån ett antal relaterade begrepp genom vilka hans analys tog form. Jag identifierade tre nivåer av nihilismbegreppet: 1) Den diagnostiska aspekten, det vill säga den historiefilosofiska berättelsen om den europeiska moderniteten, 2) nihilismen som metodologi, det vill säga den nivå där tänkandet förstås som medskapare av historia, och där Nietzsche genom begreppet *aktiv nihilism* utvecklar begreppsliga verktyg för att ta upp kampen med nihilismen, 3) det grodperspektiv som kommer till uttryck genom ”nihilismen som mellantillstånd” och ”den ofullständiga nihilismen”, och som hotar att radera det som byggts upp med utgångspunkt i de två föregående punkterna.

Det paradoxala resultatet av min läsning låg i att jag uppfattade den viktigaste aspekten av den *aktiva nihilismens* metodologi i en trohet mot den *ofullständiga nihilismens* grodperspektiv. Detta perspektiv svarar mot det limboartade tillstånd där

världen öppnar sig, när den för tillfället inte ”dockar” med ett system som inordnar erfarenheten enligt en struktur för sortering av viktigt och oviktigt, ”sant” och ”falskt”.

Det motsägelsefulla begreppet om den ”sanna värld” som nihilismen – såsom modernitetens mest genomgripande erfarenhet – enligt Nietzsche uppenbarar, visade sig vara synonymt med det slutgiltiga sammanfallandet av absolut lögn och absolut sanning. Det är sanningen som självmedveten cynisk produktion, och samtidigt som lustfylld skapande sådan: människan som den konstnär som ständigt skapar nya världs-system. Att *leva* insikten om detta kontinuerliga skapande som saknar grund motsvaras av den *aktiva nihilismens* trohet mot den *ofullständiga nihilismens* förflamande ovisshet – en ovisshet som samtidigt bär på löftet om ett annat sätt att tänka och vara, utanför de förenklande men starka system som skapar en insida och en utsida, och som inordnar en värld av oändliga produktiva skillnader i enlighet med givna identiteter och strukturer.

6.1.2 Tröskel: krisens omvandling till teologisk metod

Tröskelkapitlet visade genom punktuella nedslag hos Friedrich Schleiermacher, Edmund Husserl och Dietrich Bonhoeffer hur föreställningen om kristendomens kris kom att flytta in i den teologiska självförståelsen, och ge upphov till ett antal strategier för att på olika sätt hantera denna kris – må det sedan vara genom att bejaka eller förneka den.

Nedslagen hos Schleiermacher och Bonhoeffer syftade till att blottlägga en rörelse som kännetecknar den moderna teologin mer generellt, en rörelse som alltså spänner över en större tidsperiod än avhandlingens fokus i övrigt. De två teologerna lästes som paradigmatiska exempel inom den protestantiska kultursfären på krisens omvandling av, inte bara teologins självförståelse, utan själva sätten att bedriva teologi. Med hjälp av Husserls reflexioner från 1930-talet över moderniteten förstådd som kris, kunde vi på ett begreppstekniskt plan få syn på de mekanismer som är verksamma i denna omvandling.

Husserl hjälpte oss att tydliggöra vad som kännetecknar en levande tradition, nämligen en verksam återkoppling till den händelse – i ordets vidaste bemärkelse – ur vilken traditionen en gång föddes. Det är endast genom konstruerandet av en obruten kedja som löper från ursprunget till nuet som en levande utvidgning av traditionen är möjlig.

Trots att det skiljer närmare hundrafemtio år mellan Schleiermacher och Bonhoeffer, förenas de i en akut känsla av att den moderna krisen för den kristna

traditionen utgjorde ett verkligt hot mot denna levande kedja tillbaka till den kristna trons ursprung, vilket framträder som allra tydligast genom själva det faktum att de ser ett behov av att *argumentera* för kedjans obrutenhet. Kedjans existens och livskraft anses med andra ord inte vara självvident, utan i behov av explikation och försvar. Bortom det specifika i deras respektive teologiska strategi, blev det i detta tröskelkapitel tydligt att krisen genom vilken Traditionen med stor begynnelsebokstav i Europa blev till traditioner i plural, kom att återverka i all kunskapsproduktion, matematiken och naturvetenskaperna inbegripna.

6.1.3 Barth: till en teologisk kärlekshermeneutik

Kapitlet om Barth fann i förorden till andra utgåvan av *Der Römerbrief* ett rigoröst teologisk-metodologiskt program, som är av stor relevans för en samtida teologisk och filosofisk diskussion, närmare hundra år efter att de publicerades. Denna relevans ligger i den mångbottnade och intrikata teologiska läsmetodologi som Barth argumenterar för, där historiska, affektiva, praktiska, kritiska, och inte minst teologiska dimensioner aktivt tillåts återverka på och gripa in i varandra.

I ett första steg visade jag att Barth i samband med arbetet på *Der Römerbrief* i högsta grad var upptagen av föreställningen att kristendomen vid den tiden och under moderniteten i stort befann sig i en särskilt djup kris. Detta skedde genom läsningen av en text från 1920, "Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie", där Barth med beundran och stort allvar tar sig an den utmaning som Franz Overbeck riktat mot den moderna kristna teologin, såsom han stött på den i en postumt utgiven bok med Overbecks anteckningar som kommit bara året innan. Overbecks antiteologiska texter är i hög grad sprungna ur hans reception av vännen Nietzsches tänkande, och Barths kristeologi blir via Overbecks förmedling en intensiv bearbetning av Nietzsches uppgörelse med kristendomen.

Der Römerbrief är 1900-talets kanske mest berömda och radikala exempel på omvandlingen av krisen till en produktiv teologisk metodologi, i enlighet med det mönster jag analyserade i tröskelkapitlet. Barth ansluter sig till den typ av kritik som Nietzsche framfört mot varje världsligt system, vilket får till följd att han av teologin kräver en radikal horisontalitet och öppenhet, som inte sluter sig i sin egen trosvisshet och gör tron till en identitet i världen. Om jag hos Nietzsche upptäckte en konflikt mellan nihilismen som diagnos och som metod, är en innovativ aspekt av Barths tillvägagångssätt i förhållande till Nietzsche att han helt gör avkall på den diagnostiska polen. Han producerar alltså inte en övergripande berättelse om

Europas, kristendomens eller krisens samtida tillstånd, utan låter sig ledas in i den egna tidens konflikter i och genom den kärleksrelation till den paulinska texten som han ger vittnesbörd om genom sin läsning.

Barth mobiliserar den protestantiska versionen av inspirationsläran i kampen mot i vidare mening vetenskapliga perspektiv på teologins område. Det är i första hand historisk-kritiska läsningar av bibeln som han kontrasterar sin egen metod mot, inte för att diskvalificera dem i sig själva, utan för att värna teologins *eget* inifrånperspektiv på den kristna traditionen. I och genom att läsaren träder in i ett så fullständigt trohetsförhållande som möjligt till texten, inverteras frågan om avståndet mellan text och läsare – som är historiskt, men också så mycket mer än det – och blir till en klyvnad inom uttolkaren själv. Barths teologiska kärlekshermeneutik är ett konsekvent försök att skapa de begreppsliga verktygen för en genuint ”horisontell” teologisk hållning, genom att låta den teologiska läsaren bära hela ansvaret för vittnandet om såväl avståndet som närheten till det lästa. Det finns ingen auktoritativ ordning – vetenskaplig, faktabaserad, dogmatisk – som läsaren kan gömma sig bakom: världen skapas på nytt i varje genuin läsakt.

Avslutningsvis uppmärksammade jag en motsägelse även hos Barth, om än av ett annat slag än hos Nietzsche. Den radikala horisontalitet som hans kärlekshermeneutik producerar, bröts mot det frälsningshistoriska narrativ som trots allt förankrar tron i en teleologisk trosvisshet om Gud som yttersta garant, som den ”auktoritet” som omvandlar trons osäkerhet till ”hållning, ståndpunkt, metod, system, sak”⁴²⁰ i världen, det vill säga en ”identitet” med maktanspråk. Oscillerandet mellan en historiefilosofisk och en metodologisk nivå sker alltså på ett i förhållande till Nietzsche annorlunda, men lika motstridigt sätt hos Barth.

6.1.4 Kafka: perspektivet inifrån ett utanför

Kapitlet om Kafka fokuserade just den dimension som visade sig vara problematisk hos Nietzsche och Barth, närmare bestämt hur den historiefilosofiska diagnostiken (Nietzsche) respektive det frälsningshistoriska narrativet (Barth) tillåter ett föregripande av framtiden. Kafka blottlägger denna rörelses funktion i konstruktionen av historiska narrativ, som producerar svårplacerade men samtidigt avgörande gränser mellan ”inne” och ”ute”, inifrån- och utifrånperspektiv. Genom Kafkas skarpa blick för de utestängande mekanismer som kännetecknar såväl begreppsliga som levda traditioner, ger han oss verktygen för ett metodologiskt

420 Jfr ovan, s. 213–214.

grodperspektiv som kortsluter dikotomin mellan ”inifrån” och ”utifrån”. Därmed blir möjligt att kasta nytt ljus över några avgörande problem som hemsöker den moderna och samtida teologin.

Den cirkelstruktur som Nietzsche identifierade i systemet som form trädde fram på ett särskilt påtagligt sätt i korsläsningen av prologen till Augustinus *Bekännelser* och Kafkas korta text ”Die Prüfung”. Det frälsningshistoriska narrativ som hos Augustinus inkorporerar den troendes tvivel i en större cirkel av trosvisshet, förankrad i traditionens grundtexter, bröts mot hjälplösheten hos Kafkas betjänt, som förgäves väntar på just den cirkelrörelse som skulle förvandla hans tvivel till en bejakande troshandling; en handling som i egen rätt skulle vittna om systemets giltighet.

En liknande rörelse som hos Augustinus sker när Barth skildrar uppgåendet av Guds ”nej” i ett allt omfattande ”ja”, som införlivar världen som helhet i ett frälsningshistoriskt skeende som övertrumfar erfarenheten av utsatthet och avstånd till Gud som Barth varit så noga med att framhålla.

I läsningen av Kafkas roman *Slottet*, och med hjälp av Agambens signaturbegrepp och Benjamins läsning av Kafka, fick vi syn på en ny möjlighet som sätter det frälsningshistoriska narrativets cirkelrörelse ur spel: som *epocherar* eller sätter det inom parentes, för att tala med Husserl. Kafkas förmåga att skriva fram erfarenheten av att sakna de nödvändiga beröringspunkter med dessa system som skulle tillåta identifieringen av jaget med en trygg identitet i ett sådant världs-system, ger oss den pusselbit vi har saknat för att bättre förstå den aporetiska situation i vilken krisföreställningen försatt den kristna traditionen.

Perspektivet ”inifrån ett utanför” tydliggör samtidigt att det inte rör sig om en absolut utestängdhet, utan snarare om en insikt som Nietzsche ger uttryck för i sin tolkning av nihilismbegreppet, nämligen att erfarenheten – den enskilda såväl som den gemensamma – i grund och botten alltid skaver mot dessa begreppsliga system. Den bär på en (bortträngd) insikt om icke-sammanfallandet av begrepp och värld, men utan facit eller original att mäta de olika begreppsliga systemens riktighet mot. Utifrån det utsatta kreaturliga perspektivet kan det nämligen gå på ett ut om ”sanningen” kommer att uppenbaras en dag, och visa sig sammanfalla med det ena eller andra, eller alla religiösa eller på annat sätt verklighetsförklarande system. Det perspektiv som inryms i ”livet som det levs vid slottsbergets fot”, perspektivet *inifrån ett utanför*, sätter ord på en metodologisk hållning som agerar utifrån insikten att var och en av oss deltar i produktionen av en värld – produktionen av världar – som i sista hand stänger ute också oss själva, och som endast kan producera en mycket instabil illusion av tillhörighet.

6.2 Avhandlingens teori och metod i ljuset av de tre undersökningarna

I inledningens underkapitel "Forskningskontext" förde jag en mer ingående diskussion med två böcker där den teologiska verksamhetens samtida situation behandlas: Mattias Martinsons *Postkristen teologi. Experiment och tydningsförsök* och Ola Sigurdsons *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*. Diskussionen avslutades med en reflexion över de konstruktiva ansatserna i dessa båda böcker, där jag frågade mig om deras lägesbeskrivningar inte riskerade att gå för fort fram, och således inte gjorde rättvisa åt den djupa förvirring gällande förhållandet mellan "religiöst-kristet" och "sekulärt" som tycks prägla de europeiska samhällena, nu mer än någonsin. Jag ställde frågan om inte det *problemlösande* fokus som kännetecknar vetenskapligt arbete mer generellt, i detta fall ställde sig i vägen för en mer mångbottnad förståelse av dessa frågor. Detta var en anledning till att jag valt att återbesöka krisföreställningen på det sätt som jag gör, för att mer detaljerat analysera hur "krisen" förändrade den moderna teologins metodologier; metodologier som i avgörande avseenden präglar även den samtida teologin. Med hjälp av mitt metodologiska angreppssätt hoppades jag kunna bidra med nya perspektiv till denna pågående diskussion. Innan jag kan utvärdera avhandlingens arbete i detta avseende måste vi därför titta närmare på vad som i själva verket åstadkommit i och genom avhandlingens dubbla metodologiska fokus.

I avhandlingens teori- och metodkapitel beskrev jag de i vidare mening fenomenologiska perspektiv på förhållandet mellan text och läsare, människa och värld, som ligger till grund för mina analyser. Jag redogjorde sedan för tre problemkomplex som angav med vilka frågor jag skulle ta mig an de texter jag valt att analysera. Dessa två nivåer av avhandlingens metod hör samman, och nu, med utgångspunkt i de tre moderna "metodologier" som jag beskrivit ovan, kan jag tydligare redogöra för hur.

Det första problemkomplexet hör på ett särskilt sätt samman med det tredje. I det första fokuseras *krisföreställningen*, det vill säga föreställningen om ett intellektuellt skeende genom vilket kristendomen blir föremål för en utdrivningsprocess, som ska rena det västerländska tänkandet från religion. Detta svarar mot den diagnostiska, historiefilosofiska nivå jag identifierat hos Nietzsche och Barth. Det tredje problemkomplexet fokuserar följderna av denna föreställning, det vill säga förutsättningarna för ett begreppsligt rehabiliterings- eller renhållningsarbete i

kölvattnet av krisen, som försöker klargöra vad som tillhör vad i ”vår” sammansatta kultur. Dessa förutsättningar befinner sig alltjämt i ett djupt förvirrat stadium, som genererar motstridiga uppfattningar om vad i den europeiska kulturen och tanketraditionen som är kristet och icke-kristet, och om vi ska betrakta de europeiska samhällena som huvudsakligen fortsatt kristna, sekulära, *postsekulära* eller *postkristna*.

I tröskelkapitlet fick jag syn på två saker som är av relevans i detta sammanhang. Med hjälp av Husserl kunde vi göra ”översättningen” mellan krisen såsom den framträder i det första respektive det tredje problemkomplexet, det vill säga mellan krisen som historisk *föreställning* respektive de *metodologiska* konsekvenserna av den. Dessa perspektiv kunde därför hjälpa oss att identifiera mer precist *hur* krisföreställningen griper in i den teologiska reflexionen under moderniteten, och ger upphov till en ny typ av teologi. Teologin bestäms nu i hög grad av arbetet att inkorporera krisföreställningen i en teologisk begreppslighet, och sedan finna teologiska strategier som oskadliggör den och anger riktningen för den kristna traditionens fortsatta liv. Riktigheten i denna analys blev även tydligt understruken av Barthläsningen, som skildrar just detta teologiska, metodologiska arbete för att undkomma krisföreställningens – vid en viss tid i historien, och kanske än idag? – till synes dödliga hugg.

Det andra problemkomplexet zoomade slutligen in en specifik metodologisk fråga som hänger samman med de processer som preciserades genom det första och tredje problemkomplexet. Konflikten mellan tänkande och vetande uppstår i hög grad, eller förvärras åtminstone allvarligt, i samband med vetenskapens framväxande teoretiska herravälde, som i sin tur är en viktig faktor i västvärldens sekulariseringsprocesser. Jag definierade tänkande som *förkroppsligad kunskap av teoretisk natur*, som är sådant vi *tänker* oss till utifrån den specifika erfarenhet vi bär på, förstådd i vid mening.⁴²¹ De vetenskapliga modeller för säkrande av den kunskap som produceras i vetenskapens namn har det gemensamt att de bygger på upprepbarhet och ett klart redovisande av de metoder som lett fram till ett visst resultat. En ”tänkande” kunskap är betydligt svårare att pröva intersubjektivt, då den förutsätter av mottagaren att tränga in i sin egen subjektiva, förkroppsligade erfarenhet för att på sätt pröva giltigheten i det tänkta, och därefter lämna vittnesbörd om hur det tidigare tänkta länkar samman med det egna tänkandet.

Ett exempel på en omvandling av denna ”tänkande” kunskapsform till en konkret metodologi stötte vi på i Barths teologiska kärlekshermeneutik, och det är

421 Jfr ovan, s. 29–31.

just denna metodologi som blir nyckeln för Barth i hanteringen av krisföreställningen och dess konsekvenser. Enligt Barths sätt att se saken vore en fortsättning längs liberalteologins uppslagna väg, som närmar teologin samhällets sekulära institutioner, och inte minst gör den mer vetenskapligt vederhäftig, vara just det som skulle skänka krisens hugg dödande kraft. Därav Barths skarpa åtskiljande av det ”teologiska” perspektivet från vetenskapens metoder. Men värnandet om ”tänkande” kunskap – som idag mer än någonsin hotas av vetenskapens fortsatt mycket starka position som företrädare för det som anses vara ”sant” i vår tid – var framträdande även i läsningen av Nietzsche, och mer indirekt i läsningen av Kafka. Hos Nietzsche framträder det som tydligast i hans uppmaning att mobilisera andra förmågor än de rent intellektuella i uttolkandet av världens ”sanningar”, liksom i skärskådandet av själva föreställningen om ett *ratio* renat från affekter.

Problemkomplexen visar sig nu, i ljuset av de utförda läsningarna, som sammanflätade genom intrikata ömsesidiga beroenden: de fokuserar ”krisen” som 1) historiefilosofisk föreställning, liksom de 2) metodologiska och 3) terminologiska konsekvenser som produceras genom denna föreställning.

6.3 Lägesbestämningarnas roll i den samtida teologin

Vi har nu sett hur å ena sidan de i avhandlingen studerade och utkristalliserade metodologiska begreppen och strategierna, och å andra sidan de problemkomplex jag själv använt i analysen av dessa begrepp och strategier, var för sig och sammantagna söker lösa ett problem som de paradoxalt nog också tycks producera. Finns det inte en risk att vi, genom att utgå från en föreställning som vi samtidigt vill ta oss förbi eller ut ur, låser fast oss vid just denna föreställning? Det i avhandlingen analyserade materialet förefaller på många sätt peka i en sådan riktning, då varje försök att skapa distans till problemet med hjälp av nya lägesbestämningar, tycks befästa det än hårdare.

Upptagenheten vid lägesbestämningar väcker i egen rätt misstankar. I tröskelkapitlet såg vi hur Husserl analyserade detta fenomen, som han menade kännetecknar moderniteten mer generellt. Den intuitiva tilliten till en given traditions ”urmening”, det vill säga det sammanhållande kitt som är nödvändigt för varje traditions töjbara identitet, har enligt Husserl gått förlorad, och det ”nya” som sker i en tradition har inte längre samma omedelbara band till den ”urstiftande” händelse genom vilken traditionen en gång föddes. I detta faktum kan vi skönja det allt mer utbredda behovet av övergripande lägesbestämningar, som i brist på

”kedjans” uppenbarhet behöver ”producera” en beskrivning av hur den samtida situationen för den ena eller andra traditionen ser ut, och hur den sprungit fram ur en viss historisk utveckling.

Denna problematik är inte något som bara kännetecknar den moderna teologin – i avhandlingen representerad av Schleiermacher, Barth och Bonhoeffer – utan präglar i hög grad även den ”postmoderna” och samtida teologin. Två motsatta, extrema, och därför illustrativa exempel på denna tendens från de senaste tjugo åren finner vi hos den italienske filosofen Gianni Vattimo och rörelsen Radical Orthodoxy. Mycket har förvisso hänt under de senaste åren bland de teologer som lanserade och/eller fortfarande förstår sig som anhängare av radikalortodoxin. Men i botten av deras teologiska projekt tycks finnas en stark tilltro till produktiva historieskrivningar, som skapar nya historiska kopplingar som ifrågasätter samtidens sekulära ideologi och ger upphov till ett attraktivt kristet teologiskt alternativ. Tillvägagångssättet bär formellt stora likheter med den separerande rörelse genom vilken Schleiermacher delar upp kristendomen i en inre och en yttre historia. Med avstamp i samtida teorier om olika parallella basnarrativ och fluktuerande historiska konstellationer söker de på retorisk väg upprätta den kristna traditionens levande och obrutna kedja genom att förklara moderniteten som en historisk parentes; en återvändsgränd som man gör bäst i att backa ut ur för att istället återknyta till andra, mer spännande och självsäkra kristna epoker.⁴²² Den strukturella likheten med Schleiermachers tillvägagångssätt ligger alltså just i den uppsplittrande rörelse genom vilken det blir möjligt att *inom* den kristna traditionen särskilja det dåliga från det bra, det sekundära från det primära, det relevanta från det irrelevanta, och därmed prisge en del av traditionen för att istället bevara och förklara ett annat stråk som mer genuint, ”ursprungsäkta”. Den andra linjen som vi sett verksam hos Bonhoeffer, handlar istället om att identifiera kristendomens väsen med den historiska utvecklingen, det vill säga att göra en affirmativ läsning av modernitetens kris. Istället för att se krisen som ett yttre hot eller som en intellektuell återvändsgränd förstås den – på ett eller annat sätt – som ett led i den kristna uppenbarelsen. Vattimo går här flera steg längre än sina moderna föregångare, genom att postulera att kristendomens död som kulturell gemenskap och identitet är liktydig med dess omvandling till en ren universalitet, renad från varje rest av partikulär religiositet. De genuint kristna värdena går sin slutgiltiga seger till mötes i samma takt som försvagningen av kristendomen som kulturell identitet. Uppenbarelsetraditionens restlösa uppgående i budskapets

⁴²² Se t.ex. Catherine Pickstocks ovan citerade *After Writing. On the Liturgical Consumption of Philosophy*.

universalistiska implementering – här en parallell rörelse med den västerländska metafysikens kris – blir hos Vattimo till kristendomens själva telos; nihilismen till den befriande kraft som gör plats för det ”svaga [läs: i sann mening kristna] tänkandet”.⁴²³

Med andra ord: gemensamt för dessa moderna, postmoderna och andra teologiska strategier, obestridliga skillnader till trots, är produktionen av nya lägesbestämningar, som sedan blir en avgörande del i formuleringen av den teologiska verksamhetens uppgift och område. Mitt metodologiska fokus har uppenbart en apori i detta förfarande – en apori som i själva verket inte bara gäller den analyserade litteraturen, utan vars kritiska udd måste riktas också mot föreliggande avhandlings problemformulering och konstruktion. Även jag tar mitt avstamp i en specifik lägesbestämning av moderniteten mer generellt, nämligen i föreställningen att moderniteten sammanfaller med den kristna historiens kris. Men i mina undersökningar av de metodologiska strategier som sprungit ur just denna historiefilosofiska föreställning, har jag upptäckt element som vänder sig mot, och delvis till och med tillintetgör, den lägesbestämning som de har att tacka för sin existens. Hur ska vi förstå denna rörelse?

6.4 Resultatet av avhandlingens teori och metod

Det är först vid denna punkt det blir klart hur resultaten av mina undersökningar griper in i den samtida diskussionen om teologins situation. Hos Nietzsche och Barth kunde vi se hur deras metodologiska reflexioner vida överträffade de lägesbestämningar som de sprungit ur, och att de presenterade ett mer intressant och komplext förhållningssätt till det problem de föresatt sig att lösa. I båda dessa fall gjorde min analys gällande att det kvarstod allvarliga interna motsättningar mellan dessa metodologier dragna till sin spets, och de narrativ som Nietzsche och Barth skriver in sig i: i Nietzsches fall berättelsen om den europeiska nihilismens epok, hos Barth det frälsningshistoriska narrativ som tillåter ett föregripande av trons fulländning. Genom Kafka blev vi varse hur den här typen av narrativ upphört att fungera, och inte längre tillåter den föregripande rörelse genom vilken

⁴²³ Se Gianni Vattimo, *Credere di credere* och *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. För en grundlig kritik av Vattimos filosofi se Reiner Schürmann, ”Deconstruction is Not Enough”, i Santiago Zabala (red.), *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, McGill-Queen’s University Press, Montréal 2007. Även på svenska har Vattimo diskuterats ingående och kritiskt av Jayne Svenungsson, och då i synnerhet i *Den gudomliga historien. Messianism och andens utveckling*.

vi projicerar en traditions framtid. Det vill säga, den projicerande verksamheten fortsätter som om ingenting hänt, med det finns ett alltför påtagligt glapp mellan den värld som frambesvärjs och erfarenheten att leva i denna värld: det glapp som Kafka träffande skrev fram i brevet om den andre Abraham.

Avsikten med de nya lägesbestämningarna är i regel att problematisera traditionella gränsdragningar. Dessa allt mer mångbottnade samtidsanalyser fortsätter inte desto mindre att producera gränser mellan utifrån- och inifrånperspektiv. Det är nämligen det som är lägesbestämningens själva funktion, att erbjuda orienteringspunkter för att göra det möjligt att navigera i ett allt mer komplext virrvarr av historieskrivningar och nya kunskaper om förflutna och aktuella sakförhållanden. I takt med den allt skarpare blicken för västerlandets koloniala stråk framstår det som en allt mer angelägen uppgift att erbjuda adekvata kartografier över samtiden. Denna generella tendens har i högsta grad också präglat det svenska teologiska samtal som jag uppehöll mig vid i inledningen. Det råder alltså inget tvivel om de sympatiska bevekelsegrunderna för detta tillvägagångssätt inom dagens teologi. Men frågan är om den inte trots allt blir kvar i just den identitetsorienterade logik som den vill ta sig förbi?

Avhandlingens bidrag till forskningen är i detta sammanhang att insistera på en annan väg, som innebär en metodologisk *epochering* av de samtidshistoriska narrativens teologi. Detta bidrag har två aspekter, som är kopplade till avhandlingens eget metodologiska program respektive de undersökta författarnas och texternas. Jag kommer att återkomma till den senare aspekten nedan, under egen rubrik. Vad avhandlingens metodologiska ingång beträffar, kan den sammanfattas som genomförandet av ett perspektivskifte där inte längre *relationen* mellan teologin och samtiden, utan den teologiska diskursens *behov* av att hela tiden producera detta förhållande hamnar i fokus. Detta perspektiv innebär samtidigt en kortslutning av den moderna och samtida teologins invanda mönster att "skapa" sig själv i relation till en tänkt samtid. Låt mig förklara vägen till dessa resultat:

Jag utgick från den dominerande föreställning enligt vilken moderniteten är synonym med den kristna historiens kris, men istället för att "rätta" denna föreställning och erbjuda en ny, mer komplex förståelse av skeendet, fokuserade jag *hur* denna föreställning begreppsliggjordes i mitt material. Min avsikt var alltså inte att producera en ny, bättre lägesbestämning, utan att få syn på kopplingen mellan lägesbestämning och metodologi. Om syftet ursprungligen var att blottlägga och analysera de läsningar som uppstod i omvandlingen av krisen till teologiska strategier för att hantera den, genererade läsningarna betydligt mer än blott en detaljerad förståelse av denna process. Jag upptäckte att teologin mer generellt under moderniteten har fastnat i ett mönster där den för att artikulera

sin uppgift, sett sig nödgad att först framställa en utsida – samtiden, i en eller annan form, under ett eller annat namn – till vilken teologin ska eller inte ska anpassas. Hos Schleiermacher och Bonhoeffer handlade det om en mycket medveten konfrontation mellan denna externa pol och teologin. Hos Barth skedde en invertering av samtiden in i teologin, där den ”teologiserande” individen själv blev till en manifestation av ”sin tid”, vilket innebär att Barth i förorden till *Der Römerbrief* aldrig levererar någon lägesbestämning av samtiden som teologin sedan relateras till. I det avseendet representerar Barth en mer subtil bearbetning av teologins förhållande till den teologiskeptiska samtiden. Likväl rör det sig om just ett sådant sammanlänkande arbete, där en samtida kriserfarenhet omvandlas till teologi, vilket kapitlet om Barth visade. I takt med att modernitetens kriser avlöst varandra har sammanfogningen av teologin och samtiden blivit en allt mer naturaliserad del av det teologiska studiet, så till den grad att det blivit svårt att få syn på detta tillvägagångssätt som metod, det vill säga en väg bland andra möjliga vägar.

I själva verket utgör denna avhandling också ett exempel på denna tendens, då jag ju tar mitt avstamp i en viss lägesbestämning – krisen – utifrån vilken jag hoppades få syn på läsningar som skulle kunna vara till hjälp i formuleringen av teologins samtida uppgifter. Avhandlingens resultat har på så sätt hjälpt mig att rikta en självkritisk blick på mitt eget tillvägagångssätt, men denna kritiska blick har samtidigt möjliggjorts först genom avhandlingens undersökningar. Om lägesbestämningen generellt alltså tenderar att producera just de gränser som den vill, om inte upplösa så åtminstone problematisera, fick vi genom avhandlingens undersökning av övergången från historiefilosofisk föreställning till metodologi syn på ett metodologiskt uppror mot den samtidsdiagnostiska logiken. Men snarare än en strutsstrategi i förhållande till den värld och de perspektiv som står i kontrast till den teologiska utsagan – en strategi som med nödvändighet tycks postulera historiskt kontingenta gränsdragningar som definitiva – är det med utgångspunkt i de metodologiska modeller som jag utvunnit ur Nietzsche, Barth och Kafka som jag ser konturerna av en annan och potentiellt nyskapande väg för den teologiska verksamheten. Viktigt att inskräpa är dock att det vore förenklat att tro sig kunna komma undan behovet av att begreppsliggöra samtiden på ett eller annat sätt, det vill säga att en gång för alla ge upp försöken till nya lägesbestämningar. Det tycks mig som om oscillerandet mellan fågel- och grodperspektiv är en mycket grundläggande aspekt av den teoretiska tänkande verksamheten som sådan. Vad det kommer an på för mig här är snarast att synliggöra hur denna strategi blivit så pass dominerande i den moderna och samtida teologin att den skymt sikten för

andra sätt att gripa sig an frågan om teologins aktuella relevans. Vad ett sådant perspektiv skulle kunna tänkas innebära hoppas jag nu kunna skissera utifrån avhandlingens undersökningar.

6.5 Resultatet av avhandlingens undersökningar

Vi kommer nu, avslutningsvis, till artikulerandet av den andra aspekten av avhandlingens metodologiska resultat, kopplat till de undersökta författarskapens respektive begreppslighet. Det rör sig om två teologiska *motstrategier*, vilka förenas just av att de visar på ett annat sätt att vistas i krisen eller krisens kölvatten; de gör också båda avkall på varje försök till filosofi- eller samtidshistorisk överblick. Avgörande är också att dessa motstrategier har blivit möjliga att formulera först mot bakgrund av min läsning och förståelse av Nietzsches begrepp *aktiv nihilism*. Det var med hjälp av detta begrepp vi kunde ställa nihilismens metodologiska nivå mot dess diagnostiska aspekt. Det är denna rörelse som har varit vägledande vid läsningarna av Barth och Kafka, hos vilka jag har funnit två perspektiv eller positioner som tillsammans visar hän mot vad vi skulle kunna kalla en aktivt nihilistisk teologi. Dessa perspektiv kan summeras enligt följande:

1. Kafka eller *perspektivet inifrån ett utanför*. Kafkas avgörande steg är, för denna undersöknings vidkommande, själva suspensionen av dikotomin mellan ett innanför och ett utanför. I *Slottet* rörde det sig om en radikal neutralisering av varje lägesbestämning: det absolut sekulariserade paradigmet innebär, som vi såg, ett fullständigt sammanfallande av religiösa och icke-religiösa kategorier, och därmed deras upplösning i varandra. Det är i *Slottets* värld överhuvudtaget inte möjligt att upprätta gränser mellan byn och slottet, profant och heligt, kontor och sovrum, liv och skrift: ”Mellan bönderna och slottet är ingen skillnad.”⁴²⁴ Den grundläggande förvirring som denna gränsupplösning ger upphov till, rymmer, vid en närmare anblick, en stark positiv potential, som i förstone tar sig uttryck i ett antal negativa bestämningar. Kafkas position innebär nämligen ett problematiserande av varje identitet: den andre Abraham, den okallade betjänten och K. är alla exempel på en smärtsam klyvning som går rakt igenom jaget och hindrar det från att sammanfalla med sig självt. Abraham är Abraham och ändå inte; K. är lantmätare, eller är han det?; vår betjänt visar på bråddjupet som skiljer identitet och handling, detta att vi kan vara något som vi sedan inte kan leva.

⁴²⁴ *Das Schloß*, s. 18–19; *Slottet*, s. 27.

Ett sätt att bryta med de identitetsskapande berättelserna, som i sista hand stänger ute också de som formulerar dem, ligger i själva bejakelsen av detta icke-sammanfallande. Utifrån neutraliseringen av ute/inne-dikotomin går det nämligen varken att bejaka sin (förmenta) universalitet eller partikularitet, eftersom den typen av bejakelse endast förmår producera nya falska narrativ och identiteter. Det som träder i dessa narrativs ställe är ett *godperspektiv*, som alltså inte försöker producera ett vetande om sig självt och den värld inom vilken det artikuleras, utan tar sin utgångspunkt i ett mer närstynt förhållningssätt. Hur ett sådant närstynt förhållningssätt kan ta sig uttryck, möter vi i Barths kärlekshermeneutik.

2. Barth eller *kärlekens hermeneutik*. Barths argumentation mot sina meningsmotståndare i de många förorden till *Der Römerbrief*, kretsar i grund och botten kring en enda fråga. Barth försöker till varje pris värja sig mot de läsningar som gör gällande att han i och genom sin läsning av Paulus försöker producera ett vetande. Tron, menar han istället, är en kärleksrelation; den är ett vittnande om denna relation, inte ett vetande. Om vi tar Barth på orden rymmer detta insisterande på tron som kärleksrelation, om vilken teologin vittnar, ett kortslutande av konflikten mellan partikulärt och universellt. Kärleken är som vi alla vet obönhörligt partikulär, och på samma gång det mest universella som finns. Förvånande nog är denna Barths position, som är så självsäker i sin starka Gudsrelation, i ett visst avseende förenlig med Kafkas osäkrande av varje identitet. Den levda kärleksrelationen sker ju nämligen utifrån – eller snarare inifrån – ett godperspektiv; den älskande eftersträvar inte en extern och i möjligaste mån allvetande punkt utifrån vilken hon kan bedöma och värdera det älskade föremålet. Kafka och Barth kan således förenas i det inifrånperspektiv som ställer sig utanför fixeringen av den egna utsägelsepositionens koordinater. Man skulle kunna säga att det rör sig om ett annat sätt att mäta avstånd och närhet, som inte tar sin utgångspunkt i externa fakta, utan i en intensiv bearbetning av förhållandet mellan det främmande och det egna, det universella och det partikulära, samtiden och dess överblickbara historia. Jag tror att vi, genom att låta tänkandet bli spelplatsen för ett sådant intensivt möte, som inte förnekar sin affektiva karaktär, och som därmed inte heller söker säkra sin position genom auktoritativa referenser som gör anspråk på att förmedla stabilitet och säkerhet, kan bli vittnen till det osäkrande av världen som system som är varje tänkandes fertila grogrund. Låt oss således avslutningsvis, nu i ljuset av avhandlingens undersökningar, återvända till Felix Philipp Ingolds ord som jag citerade i inledningen:

När jag nu är tillbaka hos Lucretius blir det omedelbart klart hur lite vetande har med tänkande att göra; klart att det ingalunda kommer an på att veta mycket för att tänka starkt och produktivt, snarare – omvänt – kommer det an på att utifrån vetandets inskränkning optimera tänkandet. Men hur skulle man kunna komma tillbaka till denna ansats... vilja komma tillbaka, i dag, då fakta är tillgängliga i oändliga mått och självständigt (sökande, spekulerande, poetiskt, risktagande) tänkande knappt efterfrågas längre?⁴²⁵

Det är min förhoppning att avhandlingens undersökningar kan indikera nya perspektiv för en samtida teologisk reflexion som varken känner igen sig i hävdandet av en partikulär identitet eller i mer eller mindre förtäckta universalistiska strävanden. Även om vi inte *vet* varifrån vi talar, vem vi är eller vad det innebär att vara den vi är (den andre Abrahams dilemma!), hindrar det oss inte från att *tänka* relationen till den eller det vi älskar. Teologin lämnar den narcissistiska självbespeglning om vilken också denna avhandling vittnar, och blir till en närsynt grodperspektivisk bejakelse av den mångfald av världar som öppnar sig utanför den slutna cirkeln.

425 Felix Philipp Ingold, a.a., s. 137.

Tackord

Under arbetet med denna avhandling är det många som på olika sätt har bidragit och påverkat slutresultatet. Ett första stort tack vill jag rikta till min handledare Jayne Svenungsson. Våra vägar möttes redan när jag var student, och det var Jayne som uppmuntrade mig att söka doktorandtjänsten i Lund. Hon har med andra ord följt min process från allra första början, inledningsvis som biträdande handledare och sedan som huvudhandledare. Utöver ovärderlig vägledning i vårt teoretiskt snåriga fält, har hon alltid uppmuntrat och utmanat mig, och med stor respekt för min *Denkweg* – trots dess många vindlingar – varsamt hjälpt mig att skärpa min kritiska förmåga. Jag är enormt tacksam över att ha fått ha Jayne vid min sida under dessa formativa år.

Ett varmt tack vill jag även rikta till min förste huvudhandledare Gösta Hallonsten, som lärt mig mycket om vad ett forskande arbete innebär och som var en noggrann läsare av mina texter, samt till Samuel Byrskog, som tog över som biträdande handledare i arbetets slutfas. Med sin stora värme och sina gedigna kunskaper om akademiskt skrivande har Samuel varit en mycket värdefull samtalspartner i slutskedet av avhandlingsprocessen.

Mårten Björk – *l'amico geniale* – har varit en ousinlig inspirationskälla, genom långa och ibland nattliga diskussioner i Malmö, Berlin och Stockholm under ett drygt årtionde. Just på grund av våra ofta olika uppfattningar om teologi hjälper han mig ständigt att tänka om och tänka nytt – tänka bättre! På ett liknande sätt har Ida Simonsson under den senare delen av avhandlingsperioden hjälpt mig att förstå mitt material bättre, genom våra samtals ständiga sammanlänkande av teori och praktik, kärlek och arbete, tänkande och liv. Båda har dessutom läst och gett värdefulla kommentarer på mina texter.

Den kollegiala gemenskapen är en viktig aspekt av doktorandtiden, och jag är mycket tacksam för alla textkommentarer jag fått under åren i det högre seminariet i Lund och den nationella forskarskolan i systematisk teologi. Lovisa Nyman och Sara Gehlin förtjänar ett särskilt tack för viktigt utbyte av erfarenheter och stöd under tuffa perioder i skrivprocessen.

Jag vill även rikta ett tack till Mattias Martinson, alltid en skarp läsare i forskarskolan och även opponent på mitt slutseminarium. Hans konstruktiva kritiska synpunkter var ovärderliga för slutarbetet på avhandlingen.

Ett antal stipender har bidragit till en utlandvistelse i Berlin samt färdigställandet av avhandlingen. Jag vill tacka Gålöstiftelsen/Sixten Gemzéus Stiftelse, Stiftelsen Olle Engkvist Byggmästare, Helge Ax:son Johnsons Stiftelse och Stiftelsen Lars Hiertas minne för generösa bidrag. För vistelsen i Berlin vill jag även tacka Notger Slenczka, innehavare av lärostolen i systematisk teologi vid Humboldts universitet, för hjälp med ansökan och generöst mottagande vid den teologiska fakulteten, samt Jean Greisch för hjälp med ansökan och ett trevligt bemötande.

För den goda kombinationen av vänskap och intellektuellt utbyte, som hjälpt mig genom olika faser av arbetet, vill jag tacka Liv Landelius, David Sriwanat, Rikard Johansson, Rachel Wygoda, Lena Mahler, Sigrid Schottenius Cullhed och Eric Cullhed. David, min räddare i nöden, tack också för en fenomenal sökinsats kvällen innan boken lämnades till tryck!

Tack även till Federico De Leonardis, som gett mig tillåtelse att använda ett fotografi av hans installation ”Essere muro” som framsida (*Grazie Federico!*).

Till min stora bullriga familj vill jag bara säga: tack för allt! Utan ert osvikliga stöd hade det aldrig gått. Och slutligen: Gustav, jag vågar inte ens tänka på vad som hade hänt om inte du funnits vid min sida under dessa år – intellektuellt, emotionellt, existentiellt. Att tänkandet är gemensamt erfar jag varje dag med dig.

Litteraturförteckning

- Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1964
- Agamben, Giorgio, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Turin 1977
- : *L'uomo senza contenuto*, Quodlibet, Macerata 1994 [1970]
- : *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Turin 1994
- : *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Turin 2000
- : *Idea della prosa*, Quodlibet, Macerata 2002 [1985]
- : *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005
- : *Profanazioni*, nottetempo, Rom 2005
- : *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Neri Pozza, Vicenza 2007
- : *Signatura rerum. Sul metodo*, Bollati Boringhieri, Turin 2008
- : "Agrimensor", i Aris Fioretos (red.), *Babel. Für Werner Hamacher*, Urs Engeler Editor, Basel/Weil am Rhein 2009
- : *Il fuoco e il racconto*, nottetempo, Rom 2014
- : *L'uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014
- : *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, Vicenza 2017
- : *Barndom och historia. Förstörelsen av erfarenheten och historiens ursprung*, sv. övers. Gustav Sjöberg, OEI editör, Stockholm 2018 [it. 1978]
- Allemann, Beda, *Zeit und Geschichte im Werk Kafkas*, Wallstein, Göttingen 1998
- Anders, Günther, *Kafka. Pro und Contra*, C. H. Beck, München 1951
- Andrews, Isolde, *Deconstructing Barth. A Study of the Complementary Methods in Karl Barth and Jacques Derrida*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1996
- Appel, Fredrick, *Nietzsche contra Democracy*, Cornell University Press, Ithaca 1998
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore and London 1993
- Auerbach, Erich, *Mimesis. Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, sv. övers. Ulrika Wallenström, Bonniers 1998
- Augustinus, Aurelius, *Bekännelser*, sv. övers. Bengt Ellenberger, Artos & Norma förlag, Skellefteå 2003
- Baecker, Dirk (red.), *Kapitalismus als Religion*, Kadmos, Berlin 2009
- Bakker, Nico T., *Karl Barths Hermeneutik dargestellt an seiner Römerbrief-Auslegung*, Neukirchener Verlag, Neukirchen 1974
- Balthasar, Hans Urs von, *Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. II. Im Zeichen Nietzsches*, Anton Pustet, Salzburg–Leipzig 1939
- : *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner, Köln 1951

- Bartelmus, Martin, "Beißen, Heulen, Sprechen. Über das *animal sacrum* als politische Figur in Kafkas *Schakale und Araber*", i Harald Neumeyer och Wilko Steffens (red.), *Kafkas narrative Verfahren / Kafkas Tiere*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2015
- Barth, Karl, "Biblische Fragen, Einsichten und Ausblicke", i *Das Wort Gottes und die Theologie. Gesammelte Vorträge*, Chr. Kaiser Verlag, München 1925
- : "Unerledigte Anfragen an die heutigen Theologie" i *Die Theologie und die Kirche. Gesammelte Vorträge*. Bd. 2, 1928
- : *Die Menschlichkeit Gottes*, Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1956
- : *Die Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und Geschichte*, Theologischer Verlag, Zürich 1981 [1946]
- : *Dogmatik im Grundriß*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 1998 [1947]
- : *Der Römerbrief*, Theologischer Verlag Zürich, Zürich 2005 [1922]
- : *Kirchliche Dogmatik. Schriften II*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main-Leipzig 2009
- : *Der Römerbrief* (Zweite Fassung 1922), red. Cornelis van der Kooi, Katja Tolstaja, (Gesamtausgabe), Theologischer Verlag, Zürich 2010
- Barth, Karl och Harnack, Adolf von, "Briefwechsel", i *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge*, band III, Evangelischer Verlag AG, Zollikon, Zürich 1957
- Barth, Karl och Rade, Martin, *Karl Barth–Martin Rade. Ein Briefwechsel*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1981
- Barth, Ulrich, "Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts", i *Theologische Rundschau* nr. 4, 2001
- Barth, Ulrich och Osthövener, Claus-Dieter (red.), *200 Jahre "Reden über die Religion": Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999*, De Gruyter, Berlin 2000
- Beierwaltes, Werner, *Platonismus im Christentum*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014
- Benjamin, Walter, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978
- : *Benjamin über Kafka*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981
- : *Gesammelte Schriften*, red. Rolf Tiedemann och Herman Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985
- Benjamin, Walter och Scholem, Gershom, *Briefwechsel 1933–1940*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978
- Berger, Gabriele, *Franz Kafkas "Schloß" – die Lesbarkeit des Unbegreifbaren*, Bielefeld, [Univ.] 2000
- Beutel, Albrecht, "Luther", i *Augustin Handbuch*, red. Volker Henning Drecol, Mohr Siebeck, Tübingen 2007
- Birnbaum, Daniel och Wallenstein, Sven-Olov, *Heideggers väg*, Thales, Stockholm 1999
- Björk, Mårten, *Life outside Life. The politics of Imortality, 1914–1945*, diss., Göteborgs universitet, Göteborg 2018
- Björk, Mårten och Svenungsson, Jayne (red.), *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, Palgrave MacMillan, Cham 2017
- Blanchot, Maurice, *De Kafka à Kafka*, Gallimard, Paris 1981
- Blumenberg, Hans, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983
- Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, C.hr. Kaiser /Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1951
- Bornemark, Jonna, *Det omätbaras renässans. En uppgörelse med pedanternas herravälde*, Volante, Stockholm 2018

- Boyarin, Daniel, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004
- : *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, Rutgers University Press, New Brunswick 2018
- Boyarin, Daniel och Barton, Carlin A., *Imagine No Religion. How Modern Abstractions Hide Ancient Realities*, Fordham University Press, New York 2016
- Brachtendorf, Johannes, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, Meiner, Hamburg 2000
- Brod, Max, *Franz Kafka, Eine Biographie*, Fischer, Frankfurt am Main 1937
- : *Über Franz Kafka*, Fischer, Frankfurt am Main 1966
- Brown, Peter, *Augustine of Hippo*, Faber & Faber, London 1967
- Bull, Malcolm, *Anti-Nietzsche*, Verso, London 2011
- Burnett, Richard E., *Karl Barth's Theological Exegesis. The Hermeneutical Principles of the Römerbrief Period*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001
- Böning, Thomas, "Von Odysseus zu Abraham. Eine ethische Lektüre von Novalis' blauer Blume und Kafkas Schloß", i Claudia Liebrand och Franziska Schöblier (red.), *Textverkehr. Kafka und die Tradition*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2004
- Caldwell, Ellen C., "The loquaces muti and the Verbum infans: Paradox and Language in the Confessiones of St. Augustine", i Joseph C. Schnaubelt et al (red.), *Collectanea Augustiniana. Augustine: "Second Founder of the Faith"*, Peter Lang, New York 1990
- Caputo, John D., *Demythologizing Heidegger*, Indiana University Press, Bloomington 1993
- Carchia, Gianni, *L'amore del pensiero*, Quodlibet, Macerata 2000
- Carls, Rainer, *Om tro och vetande. Ingemar Hedenius kristendomskritik i ett halvsekelsperspektiv*, Arcus, Lund 2001
- Carlsson, Peter, *Teologi som kritik. Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken*, diss., Göteborgs universitet, Göteborg 2017
- Carlsson Redell, Petra, *Mysticism as Revolt. Foucault, Deleuze and Theology beyond Representation*, The Davies Group, Aurora 2014
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994
- Christian, C.W., *Friedrich Schleiermacher*, Word Books, Waco, Texas 1979
- Cullhed, Anders, *Kreousas skugga. Fiktionsteoretiska nedslag i senantikens latinska litteratur*, Symposium, Stockholm/Stehag 2006
- Curtius, Ernst Robert, *Mittelalterliche Literatur und lateinisches Mittelalter*, 2:a uppl., Francke Verlag, Bern 1954
- Davie, Grace, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton, Longman and Todd, London 2002
- Deleuze, Gilles, *Nietzsche och filosofin*, sv. övers. Johannes Flink, Daidalos, Uddevalla 2003
- de Libera, Alain, *Foi et savoir. Archéologie d'une crise d'Albert le grand à Jean Paul II*, Éditions du Seuil, Paris 2003
- Derrida, Jacques, "Framför lagen", sv. övers. Horace Engdahl et al., i *Kris* nr 25/26, Stockholm 1983
- : "Circonfession. Cinquante-neuf périodes et périphrases" i Jacques Derrida, red. Geoffrey Bennington och Jacques Derrida, Éditions du Seuil, Paris 1991
- : *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993
- : *Foi et Savoir. Suivi de Le Siècle et le Pardon*, Éditions du Seuil, Paris 2000
- Derrida, Jacques och Vattimo, Gianni (red.), *La religion*, Éditions du Seuil, Paris 1996
- : *Religionen*, sv. övers. William Fovet och Lars Fyhr, Anthropos, Gråbo 2004

- Dorrien, Gary, *The Barthian Revolt in Modern Theology. Theology Without Weapons*, Westminster John Knox Press, Louisville 2000
- Duchrow, Ulrich, *Sprachverständnis und biblisches Hören bei Augustin*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1965
- Ekblom, Torsten, *Den osynliga domstolen. En bok om Franz Kafka*, Natur och kultur, Stockholm 2004
- Engel, Manfred och Auerochs, Bernd (red.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2010
- Eriksson, Anne-Louise, *The Meaning of Gender in Theology. Problems and Possibilities*, diss., Uppsala universitet, Uppsala 1995
- Falk, Hjalmar, *Det politisk-teologiska komplexet. Fyra kapitel om Carl Schmitts sekularitet*, diss., Göteborgs universitet, Göteborg 2014
- Fisch, Stefan, *Geschichte der europäischen Universität. Von Bologna bis Bologna*, C. H. Beck, München 2015
- Fisher, Simon, *Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School*, Oxford University Press, Oxford 1988
- Foucault, Michel, *Säkerhet, territorium, befolkning. Collège de France 1977–1978*, sv. övers. Kim West, Tankekraft, Stockholm 2010
- Gabriel, Karl et al. (red.), *Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion och Politik*, Berlin University Press, Berlin 2012
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode*, 2:a uppl., J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1965
- Gawoll, Hans-Jürgen, *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*, frommann-holzboog, Stuttgart 1989
- Gentili, Dario et al. (red.), *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione*, Quodlibet, Macerata 2014
- Gillespie, Michael Allen, *Nihilism before Nietzsche*, University of Chicago Press, Chicago 1994
- Gorringe, Timothy, *Karl Barth Against Hegemony*, Oxford University Press, Oxford 1999
- Green, Garrett, "Modernity", i Gareth Jones (red.), *The Blackwell Companion to Modern Theology*, Blackwell Publishing, Oxford 2004
- Grube, Dirk-Martin, *Unbegründbarkeit Gottes? Tillichs und Barths Erkenntnistheorien im Horizont der gegenwärtigen Philosophie*, N.G. Elwert, Marburg 1998
- Hamacher, Werner, *Entferntes Verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998
- : "Das Theologisch-politische Fragment", i Burkhardt Lindner (red.), *Benjamin-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Metzler, Stuttgart 2006
- Hamilton, William, "Death-of-God-Theology" i *Radical Theology and The Death of God*, red. Th. J. J. Alitzer och William Hamilton, Bobbs-Merrill Company, Indianapolis 1966
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, red. Hans-Friedrich Wessels och Heinrich Clairmont, Meiner, Hamburg 2011 [1807]
- Hegstad, Harald, "Karl Barth", i Ståle Johannes Kristiansen och Svein Rise (red.), *Moderne teologie. Tradisjon og nytenkning hos der 20. århundradets teologer*, Høyskoleforlaget, Kristiansand 2008
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemayer, Tübingen 2001 [1927]
- : *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1950
- : *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen 1954
- : *Was heißt Denken?*, Max Niemayer, Tübingen 1954
- : *Nietzsche* (2 vol.), Klett-Cotta, Stuttgart 1961
- : "Vad är metafysik?", sv. övers. Konrad Marc-Woagau, i *Filosofin genom tiderna. 1900-talet: texter*, Thales, Stockholm 1964

- : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977
- : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983
- : *Hinweise und Aufzeichnungen*, Gesamtausgabe, Abt. 4, bd. 94-96, red. Peter Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2014
- Heidegger, Martin och Bultmann, Rudolf, *Briefwechsel 1925–1975*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2009
- Hengel, Martin, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8:21 f. und Jesu Ruf in der Nachfolge*, Töpelmann, Berlin 1968
- Henry, Michel et al. (red.) *Phénoménologie et Théologie*, Criterion, Paris 1992
- Heron, Alasdair I. C., "Karl Barth", i John Webster (red.), *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Webster, Cambridge University Press, Cambridge 2000
- Hessen, Johannes, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Brill, Leiden 1960
- Huizinga, Klaas, *Homo Legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen*, De Gruyter, Berlin–New York 1996
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion*, T. Nelson, London–New York 1947 [1779]
- Hunsinger, George (red.), *Thy Word Is Truth. Barth on Scripture*, Eerdmans, Cambridge 2011
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Husserliana, bd. VI, Martinus Nijhoff, Haag 1956
- : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Springer, Berlin 1977
- : "Geometris ursprung", i Jacques Derrida, *Husserl och geometris ursprung*, sv. övers. Hans Ruin, Thales, Uppsala 1991
- : *Ideer till en ren fenomenologi och fenomenologisk filosofi*, sv. övers. Jim Jakobson, Thales, Stockholm 2004
- Hägglund, Martin, *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*, Stanford University Press, Stanford 2008
- Illich, Ivan, *Deschooling Society*, Penguin Books, London 1973
- : *The Rivers North of the Future*, red. David Cayley, Anansi, Toronto 2005
- Ingold, Felix Philipp, *Leben und Werk. Tagesberichte zur Jetztzeit*, Matthes & Seitz, Berlin 2014
- Jacobi, Heinrich Friedrich, *Werke* III, red. Friedrich Roth & Friederich Köppen, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968 [1816]
- Janicaud, Dominique, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Paris, Éditions de l'Éclat, 1992
- Jean Paul, *Siebenkäs*, Insel, Frankfurt am Main 1987
- Jenkins, Philip, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*, Oxford University Press, Oxford 2011
- Jüngel, Eberhard, *Barth-Studien*, Benzinger, Gütersloh 1982
- Kafka, Franz, *Gesammelte Werke. Briefe 1902–1924*, Fischer, Frankfurt am Main 1958
- : *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlaß*, Fischer, Frankfurt am Main 1983
- : *Tagebücher 1909–1923*, Fischer, Frankfurt am Main 1990
- : *Die Erzählungen und andere ausgewählte Prosa*, Fischer, Frankfurt am Main 2004
- : *Der Proceß*, Fischer, Frankfurt am Main 2004
- : *Das Schloß*, Fischer, Frankfurt am Main 2004
- : *Der Verschollene*, Fischer, Frankfurt am Main 2004

- : *Den försvunne*, sv. övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren, Bakhåll, Lund 2005
- : *Slottet*, sv. övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren, Bakhåll, Lund 2006
- : *Processen*, sv. övers. Hans Blomqvist och Erik Ågren, Bakhåll, Lund 2012
- Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Meiner, Hamburg 1998 [1781/1787]
- : *Kritik av det rena förnuftet*, sv. övers. Jeanette Emt, Thales, Stockholm 2004
- Kierkegaard, Søren, *Fruktan och bävan*, sv. övers. Richard Hejll, rev. övers. Stefan Borg, Nimrod, Guldsmedshyttan 1995
- Kittler, Wolf, "Daten und Adressen. Verwandtschaft, Sexualität und Kommunikation in Kafkas Romanfragment *Das Schloß*", i Hansjörg Bay och Christof Hamann (red.), *Odradeks Lachen. Fremdheit bei Kafka*, Rombach, Freiburg im Breslau/Berlin 2006
- Korsch, Dietrich, inledning till Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. Schriften II*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main-Leipzig 2009
- : "In den 20er Jahren", i Michael Beintker (red.), *Barth Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016
- Koschorke, Albrecht, "'Säkularisierung' und 'Wiederkehr der Religion'. Zu zwei Narrativen der europäischen Moderne", i Ulrich Willems et al. (red.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, transcript, Bielefeld 2013
- Kristensson Uggla, Bengt, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt*, Symposium, Stockholm 1994
- : *Slaget om verkligheten. Filosofi – omvärldsanalys – tolkning*, Symposium, Stockholm 2002
- : *Gränspassager. Bildning i tolkningens tid*, Santérus, Stockholm 2012
- : *Katedralens hemlighet. Sekularisering och religiös övertygelse*, Artos, Skellefteå 2015
- Krummel, Richard Frank, *Nietzsche und der deutsche Geist* (4 vol.), De Gruyter, Berlin/New York, 1974–2006
- Kuhn, Elisabeth, *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*, De Gruyter, Berlin/New York 1992
- Lacoue-Labarthe, Philippe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Christian Bourgois, Paris 1987
- Lane, Anthony N. S., "Calvin", i *Augustin Handbuch*, red. Volker Henning Drecoll, Mohr Siebeck, Tübingen 2007
- Lauster, Jörg, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Mohr Siebeck, Tübingen 2004
- Lebovic, Nitzan, "Benjamins 'Sumpflöge'. Ein Kommentar zu Agambens Kafka- und Benjamin-Lektüre", i Daniel Weidner (red.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010
- Lemm, Vanessa (red.), *Nietzsche and The Becoming of Life*, Fordham University Press, New York 2015
- Levinas, Emmanuel, *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, Albin Michel, Paris 1983
- : *Alcune riflessioni sulla filosofia dell'hitlerismo*, it. övers. Andrea Cavalletti, Quodlibet, Macerata 1996
- Liska, Vivian, "Zur Aktualität von Benjamins messianischem Erbe: Giorgio Agamben und andere Anwärter", i Daniel Weidner (red.), *Profanes Leben. Walter Benjamins Dialektik der Säkularisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010
- Lundborg, Johan, *När ateismen erövrade Sverige. Ingemar Hedenius och debatten kring tro och vetande*, Nya Doxa, Nora 2002
- Lütkehaus, Ludger, *Nichts. Abschied vom Sein, Ende der Angst*, Haffmanns, Zürich 1999
- Lössl, Josef, *Intellectus Gratiae. Die erkenntnistheoretische und hermeneutische Dimension der Gnadenlehre Augustins von Hippo*, Brill, Leiden 1997

- Marion, Jean-Luc, *L'idole et la distance. Cinq études*, Grasset, Paris 1977
- : *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982
- : *Certitudes négatives*, Grasset, Paris 2010
- Marrou, Henri, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Éditions du Seuil, Paris 1957
- Martinson, Mattias, *Perseverance without Doctrine. Adorno, Self-Critique, and the Ends of Academic Theology*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000
- : *Postkristen teologi. Experiment och tydningförsök*, Glänta, Göteborg 2007
- : *Katedralen mitt i staden. Om ateism och teologi*, Glänta, Göteborg 2010
- : *Sekularism, populism, xenofobi. En essä om religionsdebatten*, Eskaton, Malmö 2017
- Masuzawa, Tomoko, *Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, University of Chicago Press, Chicago 2005
- McCormack, Bruce L., *Karl Barths Critically Realistic Dialectical Theology. Its Genesis and Development 1909–1936*, Clarendon Press, Oxford 1995
- Millbank, John et al. (red.), *Radical Orthodoxy. A New Theology*, Routledge, London 1999
- Müller, E.F.K., "Karl Barths Römerbrief", i *Reformierte Kirchenzeitung* 71 (1921)
- Nietzsche, Friedrich, *Kritische Studienausgabe*, red. Giorgio Colli och Mazzino Montinari, De Gruyter, Berlin 1988
- : *Otidsenliga betraktelser I–IV*, samlade skrifter, bd. 2, sv. övers. Margaretha Holmqvist et al., Symposium, Stockholm/Stehag 2005
- : *Den glada vetenskapen: la "gaya scienza"*, samlade skrifter, bd. 5, sv. övers. Carl-Henning Wijkmark, Symposium, Stockholm/Stehag 2008
- Nietzsche, Friedrich och Overbeck, Franz och Ida, *Briefwechsel*, red. Katrin Meyer och Barbara von Reibnitz, J.B. Metzler, Stuttgart 2000
- Nongbri, Brent, *Before Religion. A History of a Modern Concept*, Yale University Press, New Haven och London 2013
- North, Paul, *The Yield. Kafka's Atheological Reformation*, Stanford University Press, Stanford California 2015
- O'Donnell, James J., *Augustine. Confessions* (3 vol.), Clarendon Press, Oxford 1992
- Okasha, Samir *Philosophy of Science. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford 2002
- Olsson, Anders, *Läsningar av INTET*, Bonniers, Stockholm 2000
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1988
- : *Fallet Heidegger*, sv. övers. Yngve Andersson, Daidalos, Göteborg 1989
- Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, De Gruyter, Berlin/New York 1987
- Overbeck, Franz, *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, Basel, Schwabe 1919
- : *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981 [1903]
- Pannenberg, Wolfhart, *Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996
- Pickstock, Catherine, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Blackwell, Oxford 1998
- Pietsch, Michael och Schmid, Dirk (red.), *Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag*, De Gruyter, Berlin 2013
- Preece, Julian (red.), *The Cambridge Companion to Kafka*, Cambridge University Press, Cambridge 2002
- Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Stuttgart 1963

- Rasmusson, Arne, "Stanley Hauerwas", i Ståle Johannes Kristiansen and Svein Rise (red.), *Key Theological Thinkers. From Modern to Postmodern*, Ashgate, Farnham 2013
- Rayment-Pickard, Hugh, "Derrida and Nihilism", i J. W. Hankey och D. Hedley (red.), *Deconstructing Radical Orthodoxy. Postmodern Theology, Rhetoric and Truth*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2005
- Reiser, Marius, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007
- Robinson, James M., "Was nun? Theologie mit und nach Karl Barth", i Wilhelm Dantine och Kurt Lüthi (red.), *Theologie zwischen Gestern und Morgen. Interpretationen und Anfragen zum Werk Karl Barths*, Chr. Kaiser, München 1968
- Rohde, Bertram, "*und blätterte ein wenig in der Bibel*". *Studien zu Franz Kafkas Bibellektüre und ihren Auswirkungen auf sein Werk*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2002
- Rosenzweig, Franz, *Der Mensch und sein Werk. Briefe und Tagebücher. 1 Band 1900–1918*, red. R. Rosenzweig et al., Nijhoff, Haag 1979
- Ruin, Hans, "Den fenomenologiska metoden", i *Edmund Husserl*, red. Sven-Olov Wallenstein, Axl Books, Stockholm 2011
- Sá Cavalcante Schuback, Marcia, *Att tänka i skisser. Essäer om bildens filosofi och filosofins bilder*, Glänta, Göteborg 2011
- Sanders, E. P., *Paul and Palestinian Judaism*, Fortress Press, Minneapolis 1977
- Schefer, Jean-Louis, *L'invention du corps chrétien. Saint Augustin, le dictionnaire, la mémoire*, Galilée, Paris 1975
- Schelling, F.W.J., *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Meiner, Hamburg 2011 [1809]
- Schleiermacher, Friedrich, *Über die Religion. Schriften, Predigten, Briefe*, Verlag der Weltreligionen, Frankfurt am Main 2008 [1799]
- Schmidt, Volker H., "Globale Moderne. Skizze eines Konzeptualisierungsversuchs", i Ulrich Willems et al. (red.), *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, transcript, Bielefeld 2013
- Schoeps, Julius H. (red.), *Im Streit um Kafka und das Judentum. Max Brod–Hans-Joachim Schoeps Briefwechsel*, Jüdischer Verlag bei Athenäum, Königstein 1985
- Schürmann, Reiner, "Deconstruction is not enough: On Gianni Vattimo's Call for 'Weak Thinking'", i *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*, red. Santiago Zabala, McGill-Queen's University Press, Québec 2007
- : *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, diaphanes, Bienne-Paris 2013 [1982]
- Sigurdson, Ola, *Karl Barth som den andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, Symposion, Stockholm/Stehag 1996
- : *Den lyckliga filosofin. Etik och politik hos Hägerström, Tingsten, makarna Myrdal och Hedenius*, Symposion, Stockholm/Stehag 2000
- : *Världen är en främmande plats: Essäer om religionens återkomst*, Cordia, Örebro 2003
- : "Radikalortodoxi. En introduktion", i *Signum* nr. 1, årg. 31, 2005
- : *Himmelska kroppar. Inkarnation, blick, kroppslighet*, Glänta, Göteborg 2006
- : *Det postsekulära tillståndet. Religion, modernitet, politik*, Glänta, Göteborg 2009
- : *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek. A Conspiracy of Hope*, Palgrave Macmillan, New York 2012
- Sigurdson, Ola och Svenungsson, Jayne "En gåtfull spegelbild': Introduktion till postmodern teologi" i idem. och eadem., (red.), *Postmodern teologi. En introduktion*, Verbum, Stockholm 2006

- Smith, John H., *Dialogues Between Faith and Reason. The Death and Return of God in Modern German Thought*, Cornell University Press, New York 2011
- Spengler, Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck, München 1963 [1918/1922]
- Stendahl, Krister, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", i *Harvard Theological Review* #56 1963
- Stimilli, Elettra, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011
- : "Den ekonomiska makten: våldet hos en skuldsättande kult", sv. övers. Nils Järvinen, i *Subaltern*, serie 2, #1–2: 2016, h:ström, Umeå 2016
- Svenungsson, Jayne, *Guds återkomst. En studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Glänta, Göteborg 2004
- : *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*, Glänta, Göteborg 2014
- Taubes, Jacob, *Die politische Theologie des Paulus*, Wilhelm Fink, München 1993
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge Mass. 2007
- Thalén, Peder, *Den profana kulturens Gud. Perspektiv på Ingemar Hedenius uppgörelse med den kristna traditionen*, Nya Doxa, Nora 1994
- Thurfjell, David, *Det gudlösa folket. De postkristna svenskarna och religionen*, Molin och sorgenfri, Stockholm 2015
- Tillich, Paul, *Systematic Theology* (3 vol.), University of Chicago Press, Chicago 1951–1963
- Torrance, Thomas F., *Karl Barth. An Introduction to his Early Theology, 1910–1931*, SCM Press, London 1962
- Vattimo, Gianni, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996
- : *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano 2002
- Ward, Graham, *Barth, Derrida and the Language of Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 1995
- Ward, Graham (red.), *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*, Blackwell, Oxford 2001
- Weber, Max, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, sv. övers. Agne Lundquist, Argos, Lund 1978
- Weinrich, Michael, *Die bescheidene Kompromisslosigkeit der Theologie Karl Barths. Bleibende Impulse zur Erneuerung der Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2013
- Welsch, Felix, *Gnade und Freiheit. Untersuchungen zum Problem des schöpferischen Willens in Ethik und Religion*, Kurt Wolff, München 1920
- Wood, Donald, *Barth's Theology of Interpretation*, Ashgate, Hampshire 2007
- Wurst, Gregor, "Augustin als 'Manichäer'" i *Augustin Handbuch*, red. Volker Henning Drecoll, Mohr Siebeck, Tübingen 2007

