

vara patentlösningen. Han tycks föredra att jonglera med många bollar samtidigt istället. Psykologins utmaning att göra rättvisa både åt neurobiologiska och socialpsykologiskt orienterade modeller har enligt honom positiv betydelse även för dialogen mellan naturvetenskaperna och mera hermeneutiskt orienterade discipliner som teologin.

Professorn i barnmedicin Hugo Lagercrantz hävdar att neurogenetisk determinism är en modern version av den gamla preformationsidén som bygger på tanken om en från början fullt utvecklad individ. Utan tvekan finns det en viss genetisk determinering av mänskligt beteende, men den embryonala utvecklingen visar enligt Lagercrantz tydligt att fullständig genetisk determinism ur vetenskaplig synvinkel är en undermålig hypotes. Det nyfödda barnets hjärna liknar en djungel snarare än en dator. Dess komplexitet och plasticitet ger vid handen att det finns gott om utrymme för en fri viljas gestaltning av människans sociala och kulturella miljö. Människans utveckling är således i många avseenden epigenetisk.

Också för teologen Philip Hefner är människan produkt inte bara av en biologisk utan även av en kulturell evolution. Religion framstår som system av *memer* (den kulturella motsvarigheten till gener); dessa har spelat och spelar fortfarande en signifikant roll för förståelsen av vad en person är. I diskussion med Tillich och Pannenberg utvecklar Hefner en personförståelse som grundar sig på ett nätverk av relationer med Gud, världen och duet. *Imago Dei* framträder som grund för den mänskliga personens möjlighet och nödvändighet.

*Is the Autonomous Person of European Modernity a Sustainable Model of Human Personhood?* frågar teologen Michael Welker i sitt bidrag. Han tar sin utgångspunkt i det klassiska förmoderna konceptet, där det grekiska *prósopon* och det latinska *persona* betecknar skådespelarens mask, skådespelaren själv eller rollfiguren. I den bemärkelsen är person det som å ena sidan skiljer processerna framför masken från dem bakom den, men som å andra sidan också håller ihop dem genom att sätta dem i relation till varandra. Den moderna västerländska kulturen däremot utmärker sig genom en ensidig fokusering på det som äger rum bakom masken. På det viset subjektiveras personen allt mer, vilket kan tolkas som en reaktion på den ökade komplexiteten i världen framför masken. Den uppenbara bristen i det moderna konceptet är dock oförmågan att hålla samman individualitet och offentlighet. Det moderna autonoma personbegreppet som det framträder bl.a. i Kants moralfilosofi räcker inte till för att uttrycka personens mångdimensionalitet. Inte minst för kroppsligheten, sinnligheten och contextualiteten saknas här adekvata uttrycksformer. Dessa begränsningar leder Welker till tesen att det är

tron snarare än autonomin som konstituerar personen. Därvid uppfattas tro inte som ett beroende av en transcendent person utan (med Paulus och Luther) i en dialektik av subjektivitet och objektivitet som också innefattar den kritiska och självkritiska dialogen mellan teologi och alla andra vetenskaper.

Bidragen i bokens andra del har en starkt filosofisk resp. psykologisk prägel. Religionsfilosofen Dennis Bielfeldt och teologen Niels Henrik Gregersen diskuterar i sina respektive bidrag olika teorier av *supervenience* — bl.a. fysikalistiska och holistiska — i relation till *mind-brain*-problematiken. («Supervenience» används i diskussionen mellan naturvetenskap och teologi i samband med frågan om olika förklaringsnivåers inbördes relation och i samband med problemet hur Gud kan handla i ett kausalt slutet universum.) Psykologen John Teske argumenterar i sin artikel *Social Construction of the Human Spirit* för nödvändigheten av sociala och kulturella referenser vid sidan om biologiska förklaringsmodeller för att uppnå en adekvat förståelse av mentala processer och spiritualitet.

Alla bidragen följs av fylliga referenser som ger en inblick i aktuell litteratur i många olika ämnesområden. Ett omfattande person- och sakindex underlättar orienteringen.

I böcker som denna är det ibland svårt att finna en röd tråd. Här är den dock mycket tydlig: en god förståelse av vad en person är kräver en integrativ syn på biologi, socialitet och kultur — alltså ett bio-kulturellt paradigm. Författarna ger många argument mot en biologisk eller rationell reduktionism. Man kanske hade önskat sig att aspekter som kroppslighet, manligt och kvinnligt mera explicit hade förts på tal. Även den som väntar sig direkta etiska resonemang blir kanske besviken. Frågor som: hur förändrar genteknologin förståelsen av vad en person är? hur förhåller sig personens «naturliga» intelligens till «artificiell» intelligens? vad är en person när gränserna mellan teknologi och biologi blir allt suddigare? står inte i centrum för bidragen i denna bok. Men i stället erbjuder det material som finns utan tvekan en hel rad goda teoretiska redskap som gör det möjligt att ge sig i kast med sådana frågor på ett fruktbart sätt.

Antje Jackelén

Graham Ward: *Cities of God*. x + 314 sid. Routledge, London and New York 2000.

I Italo Calvinos bok *De osynliga städerna* berättar Marco Polo för den mongoliske härskaren Kublai Khan om de märkliga städerna i Kublais rike. Det finns lika många städer som det finns olika mänskliga begär. Att olika sorts kärlek formar olika städer har

inte Calvino kommit på. Det finns en rad böcker från Platons *Staten* till Hobbes *Leviathan* som diskuterar människan, hennes begär och hennes städer. En nyutkommen sådan bok är Graham Wards *Cities of God*.

Ward är professor i kontextuell teologi och etik vid Universitetet i Manchester och är en av de ledande personerna inom den anglokatolska rörelse som går under benämningen «Radical Orthodoxy». *Cities of God* är Wards ambitiösa försök att erbjuda ett slags teologisk kulturkritik. Han vill försöka förstå den samtida stadens kulturella grammatik och i text gestalta en vision om en annan stad, Guds stad, som förmedlad och omvittnad i den kristna kyrkans liturgiska praktik. Med andra ord tar Ward upp tråden från Augustinus *De civitate dei* i sitt försök att tala om hur den sekulära staden och Guds stad skiljer sig från varandra och hänger ihop.

Till att börja med resonerar Ward om den moderna såväl som den postmoderna stadens kulturella atomism. Där den moderna staden (tänk t.ex. på den «svenska modellen») erbjuder ett sekulariserat hopp om ett förverkligat himmelskt Jerusalem erbjuder den postmoderna staden (t.ex. Disneyland) en ständig lockelse utan uppfyllelse, en simulering av historia, gemenskap och signifikans. Men hoppet har gått i kras och Disneyland kan inte hålla samman ett samhälle. Ward verkar mena att fascismen tittar fram bakom en Musse Pigg-mask. Vi tvingas inte utan förors till lydnad.

För att kunna erbjuda ett teologiskt alternativ till dessa städer börjar Ward med Jesu fysiska kropp. En kropp är inte ett naket objekt, utan människan relaterar till sin kropp genom de myter, berättelser och koder som hon lever i och genom. Den fysiska «kroppen» har en historia, eller snarare, är ett skeende, och detta skeende är beroende av andra kroppar, inte bara fysiska utan också sociala, sakramentala, liturgiska, politiska kroppar. Jesu fysiska kropp «trängs undan» genom att brödet bryts vid den första nattvardsmåltiden och bryts rent fysiskt vid korsfästelsen. Vid uppståndelse och himmelfärd är Kristi kropp förvandlad och distribuerad på ett sätt som skapar ett rum för kyrkans trosgemenskap. Kyrkan är Kristi kropp, men analogt, inte som en omedelbar identifikation — kyrkan är situerad i Kristi undanträngda och utsträckta kropp.

Den klassiska analogin mellan människans fysiska kropp och hennes stad utnyttjar Ward som ett fundament för sina tankar om kroppslighet. Våra kroppar är alltid inskrivna i stadens kroppslighet och vice versa. Den teologiska poängen med detta är att skapa analogier mellan Gud och människa. Ytterst sett är treenigheten grunden för möjligheten att tänka sig en harmonisk — till skillnad från konfliktfylld eller meningslös — skillnad, och genom den andra

personens inkarnation i människan Jesus Kristus kan också vi just som kroppsliga, könade varelser bli delaktiga i denna harmoniska skillnad och växa in mot försoningen, både som förkroppsligade och socialt situerade människor. Vi är analogt relaterade till varandra och till Gud på ett sätt som varken utsläcker skillnaderna mellan oss eller leder till indifferens. Nattvardsritualens «Så är vi, fastän många, en enda kropp, ty alla får vi del av ett och samma bröd» gestaltar våra olika kroppars analoga avhängighet av varandra genom att Kristus distribueras till «alla». Mångfald är möjlig utan att den faller sönder i kaos.

Vid första anblicken kan Wards resonemang verka kontraintuitivt. Är inte talet om kroppen som ett skeende och analogierna mellan olika kroppar skrivna på varandra en mystifikation utan dess like? Innebär den inte ett förnekande av kroppens materialitet? Behöver tanken på kroppsligheten egentligen vara mer komplicerad än att jag ser mina händer framför mig när jag sitter och skriver den här recensionen? Mina fingrar trycker på tangenterna. Det låter bestickande enkelt, men saken är mer komplicerad än så. Att jag «förstår» fingrarnas uppgift på tangentbordet är både en fråga om motorisk träning och att ingå i ett sociokulturellt sammanhang där handens uppgift vid skrivandet är kulturellt förmedlad. Handen är inte bara en kroppsdel, utan något jag uttrycker mig med; med samma händer skriver jag, slår jag, vinkar jag och smeker jag. Med andra ord är knappast min kroppslighet som sådan omedelbart given, utan min relation till min egen kropp är förmedlad av min livsvärld. Ward ägnar en viss möda åt att locka läsaren bort från en «självklar» uppfattning av kroppen som ett stabilt och entydigt objekt möjligt att avgränsa från andra objekt. Nattvarens «Detta är min kropp» är en ontologisk skandal för en modern metafysik.

Men inom ramen för tanken på den gudomliga kärleken är det möjligt att föreställa sig hur kroppar relateras analogt till varandra. Analogierna bibehålls genom att människor relaterar till varandra och till Gud genom en erotisk kärlek. Ward är en bland flera samtida teologer som försöker återerövra den erotiska kärlekens legitima plats inom teologin kontra Nygren och Barth. Med «erotisk kärlek» menar Ward något vidare än sexuell attraktion, vilket snarast är en modern reducering av *eros*. Det rör sig snarare om en kristet-platonisk föreställning om *eros* som den kraft som drar oss mot varandra och mot Gud, och som enligt kristen tradition har sitt ursprung i treenighetens inomgudomliga utgivande och mottagande kärlek. Eftersom även *eros* är socialt förmedlad innebär den kristna kyrkan som en erotisk gemenskap en annan gestaltning av *eros* jämfört med andra erotiska gemenskaper, t.ex. de sekulära städerna. Även här blir nattvardsliturgin den plats där kyrkans erotiska

gemenskap uttrycks mest tydligt. Här gestaltas människans relationalitet på ett sätt som bevarar både skillnad och närhet.

Det leder Ward över till en kritik av kyrkans heterosexistiska äktenskapsliturgi och till en alternativ modell för en kristen förståelse av sexuell skillnad. Sexuell skillnad är inte något som är givet av den biologiska naturen på det sätt som Barth med flera föreställt sig, utan en social konstruktion. Den kristna kärleken respekterar den sexuella skillnaden i meningen att den andres annorlundaskap bevaras. Detta är normen vare sig det rör sig om kärlek mellan olika kön eller mellan samma. Men äktenskapet och dess gestaltning av sexuell skillnad är en avgörande del av hur de analogiska relationerna mellan människor skall gestaltas, det symboliserar en återlösningens erotik.

Till sist återvänder Ward till frågan om den sekulära staden och Guds stad i två kapitel om «änglarnas stad» (Los Angeles) och det godas stad. Här blir det tydligt att Ward inte är ute efter att skapa en kristen enklav vid sidan av det samtida samhället, utan tänker sig Guds stad som en närvaro i och genom den sekulära staden. Det gör närvaron av Guds stad tvetydig, men samtidigt spelar den en avgörande roll för möjligheten att kritisera den postmoderna staden — den ger ett hopp om frälsning för cyberspace, ett återvändande till kroppslighetens materialitet från dess virtuella förskingring.

Wards bok innehåller allt. Det är dess styrka och dess problem. Styrkan är dess helhetskonception som förs fram med en mängd referenser inom arkitektur, film, litteratur, filosofi, psykologi. Problemet är bokens ymniga överflöd. Hur skall man kunna bedöma en bok som förutsätter ingående kunskaper om allt från Gregorios av Nyssa till det tridentinska konciliet och postmodern arkitektur. Wards bok är mycket innehållsrik, men den associativa logik som Ward arbetar med på en djupnivå gör att jag ständigt undrar om jag är övertygad av bokens argument eller förförd av dess rikedom och närmast visuella kraft. Men Wards anspråk är ändå inte totaliserande. Han erkänner utan omsvep behovet av andra berättelser om andra städer. Marco Polos uppgift är utan ände.

Ola Sigurdson

*Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Vierte, völlig neu bearb. Aufl., herausgeg. von H.D. Betz, D.S. Browning, B. Janowski, E. Jüngel. Band 2: C–E. lx + 925 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1999.*

Andra bandet av *Religion in Geschichte und Gegenwart* i sin fjärde fullständigt omarbetade upplaga

omfattar bokstäverna C till E. Vad kan rymmas inom ramen för dessa tre bokstäver? I RGG ganska mycket.

Ett perspektiv på ett uppslagsverk av den här typen är i hur hög grad det lyckas fånga vad som rör sig utanför de egna språkliga och nationella gränserna. Att tyskt religiöst liv och teologi står i centrum för RGG förvånar inte, och är heller inte något att invända mot. Min allmänna känsla är emellertid att RGG:s urval av artiklar om utomtyska företeelser är gott. Att den västerländska kultursfären är dominerande — och att den angloamerikanska jämte den tyska får ett stort utrymme — är ungefär vad man kan vänta sig från ett lexikon med det perspektiv som medvetet valts av RGG:s redaktörer.

Av bidrag om Sverige och svenskar är urvalet mindre. I band 2 hittar vi två korta artiklar. En om Erling Eidem, professor i Nya testamentet i Lund och Svenska kyrkans ärkebiskop efter Nathan Söderblom och en om Ivan Engnell, professor i Gamla testamentet i Uppsala. Dessutom nämns att René Descartes besökte Stockholm på en inbjudan av drottning Kristina och dog där, samt att Ernst Cassirer flyttade till Sverige i början av andra världskriget och sedan som svensk medborgare etablerade sig i USA. De som möjligen kunde varit kandidater, men som inte nämns är teologerna John Cullberg, Harald Eklund, Sigfrid von Engeström och biskopen J. A. Eklund. Jag har inte någon åsikt om att de borde varit med, utan vill bara peka på att urvalet, trots dess rikedom, ger vissa begränsningar för användaren i för uppslagsverket mindre centrala länder.

Nu är det viktigaste kanske inte vilka personer som kommit med eller inte, utan hur uppslagsverket bidrar med goda översikter av centrala teologiska problemställningar och beskrivningar av den kristna och övriga religiösa historien och samtiden. Här är urvalet mycket gott. De fyrtionio spalterna om kristologi överträffas endast av de sextiosex spalterna om Tyskland. Kristologartikeln är välskrivet författad av sju olika författare och följs även upp av en mycket intressant artikel om Kristusbilder, skriven av Alex Stock. Det finns dessutom utförliga artiklar om bland annat Jean Calvin, kristendom, demoner och änglar, dogmatik och dogmhistoria, Guds egenskaper, frälsning, utväljelse, eskatologi, uppfostran, äktenskap och skilsmässa, etik, exegetik, väckelserörelser, trettioåriga kriget samt Kina och Danmark. I många av de centrala teologiska artiklarna får vi perspektiv från flera olika religioner och historiska epoker.

Till syvende och sist tror jag att ett uppslagsverk främst skall värderas utifrån om det verkligen används. Artiklar kan vara hur välskrivna och översiktliga som helst, men om de inte upplevs som relevanta i det dagliga teologiska arbetet tjänar de inte mycket till. Band I av RGG har stått på min hylla i nästan två