

Strukturalismus und Exegese (ursprungligen på franska 1968) som ett bisarrereri — och dessutom (s. 61) misstolkar de Lubacs vänliga omdöme om boken. Här skulle nämligen ett intressant samtal kunna börja: Kan de Lubacs syn på quadriga som ett skeende, en «kerymatik» (Van Esbroeck), bidra till att närma sig frågan om förhållandet mellan intellektuell sanning (*vérité doctrinale*) och handlande tilltal (*réalité missionnaire*)?

Boken har ett omfattande index, men detta avslöjar att Voderholzer, som antytts, bara arbetat med ett litet antal de Lubactexter. Uppsatsen *Allégorie hellénistique et allégorie chrétienne* har ett annat namn i bibliografin och är felbenämnd bland förkortningarna. I bokens index över de editioner och (fr. a. tyska) översättningar av de kyrkofäder och antika auktorer som finns med i de Lubacs exegetikhistoriska arbeten (med ofta ganska kryptiska källangivelser) lyckas V inte, som han har ambition att göra, träffa de olika varianterna i de Lubacs förkortningssystem. Extra förvirrad blir jag när jag ser att V bara tar upp *andra*-utgåvorna i *Sources chrétiennes* av Origenes' Genesis- och Exodushomilior — det framgår alltså inte att resp. första utgåva av dessa texter råkar vara försedda med omfattande inledningar av ingen mindre än Henri de Lubac.

Peter Bexell

John D. Caputo: *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. xxix + 379 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997. — John D. Caputo and Michael J. Scanlon (eds.): *God, the Gift and Postmodernism*. 322 sid. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1999.

The Prayers and Tears of Jacques Derrida låter sig bäst beskrivas som en omsorgsfull apologi för Derrida som *homo religiosus*. John D. Caputo, filosof vid Villanova University, tar sin utgångspunkt i den självbiografiska skriften *Circonfession* från 1991, där Derrida — inte utan att väcka viss förvåning — började tala om sin religion «som ingen förstått något av överhuvudtaget». Den som följt upp Derridas författarskap under nittioalet vet att detta bara var början på en veritabel explosion av teman som omskärelse, messianism och apokalyps i hans tänkande. Men det är inte frågan om någon religion i konventionell mening. Derridas intresse ligger snarare i ett generaliserande av vissa drag inom religionen — det messianska hoppet, det apokalyptiska ropet efter det omöjliga, förbundet med det helt annorlunda — än i de konkreta historiska religionerna.

Samtidigt går det inte att komma ifrån att Derridas «religion utan religion» bär drag som ofta gör det svårt att skilja den från de apofatiska grenarna inom de historiska religionerna. I Caputos läsning ställs Derrida i samma dehelleniserande tradition som Kierkegaard och Lévinas, där Guds namn endast kan räddas genom ett brott med det ontologiska tänkandet. Likt Lévinas drivs Derrida av en passion för Gud som *le tout autre*, det helt annorlunda, vars namn vi oinsett gör i det ögonblick vi uttalar det eller söker göra det till föremål för vårt vetande. Att förhålla sig till det helt annorlunda är att i tro sträcka sig mot något som aldrig kan göras närvarande. I Caputos ögon är Derrida därför en trons man, *a Jewish Augustine*, driven av en outröttlig kärlek till en Messias som (för) alltid befinner sig i framtiden.

The Prayers and Tears of Jacques Derrida har nu några år på nacken och har utsatts för en del kritik. Är det rättvisande ur ett teologiskt perspektiv att betrakta Derrida som en modern Augustinus? Och framför allt, gör Caputo inte våld på Derrida genom att framställa honom som *a man of prayers and tears*?

De flesta frågetecken av denna art rätas ut när man slår upp *God, the Gift and Postmodernism*, en antologi redigerad av Caputo och hans kollega vid teologiska fakulteten i Villanova, Michael J. Scanlon. Antologin utgörs av materialet från den första av två uppmärksammade konferenser som hållits i Villanova (1997 och 1999) på temat «Religion and postmodernism». Bland de stora namnen märks Jean-Luc Marion, David Tracy, Edith Wyschogrod och — som fokus för såväl konferensen som antologin — Derrida. Förutom en inledande presentation av redaktörerna, består antologin av en rad föredrag åtföljda av Derridas respons. Störst utrymme ges åt det som utan tvekan var konferensens höjdpunkt: Diskussionerna mellan Derrida och Marion.

Marion, en gång i tiden student för Derrida vid Ecole Normale Supérieure i Paris, tillhör en av nyckelgestalterna i vad som kommit att kallas Guds återkomst inom samtida filosofi. I heideggeriansk anda har Marion vänt sig mot «filosofernas Gud» (ontoteologin) och istället sökt artikulera ett gudsbegrepp influerat av den negativa teologin. Detta är en av de väsentliga beröringspunkterna mellan honom och Derrida.

Derridas kritik av den negativa teologin är relativt välkänd: Även om den negativa teologin i ett första led tar avstånd från det affirmativa talet om Gud, implicerar den i sista ändan — via negationens medium — ett slags hyperaffirmation av Gud. Därmed står man alltför nära risken att tänka Gud ontoteologiskt, dvs. förminska honom till ett för oss intelligibelt begrepp. När Marion och Derrida möts på konferensen ifrågasätter Marion denna kritik av den

negativa teologin. För det första föredrar Marion beteckningen «mystik teologi» istället för negativ teologi, då denna term i själva verket använts av ytterst få tänkare i den s.k. negativa traditionen. Vidare innebär denna mystiska teologi varken negation eller affirmation, utan utgör en tredje väg bortom varje predikativt påstående om Gud. Denna väg, vilken är lovprisningen, är av pragmatisk natur och saknar sanningsvärde.

Derridas något överraskande svar på kritiken är att i så fall är han överens med Marion. Vad Marion beskriver som en tredje väg är precis vad han själv sökt argumentera för i sina senare texter om negativ teologi, i synnerhet *Sauf le nom*.

Här har diskussionen kommit till en mycket intressant punkt. Marion — av diskussionens moderator Richard Kearney beskriven som hyperkristen, hyperkatolsk fenomenolog — och Derrida — kvasiateistisk, kvasi-judisk dekonstruktör — tycks ha kommit till någon form av konsensus. Men frågan är vem som dragit det kortaste strået — Marion, vars yttersta syfte är att försvara ett klassiskt kristet gudsbegrepp, eller Derrida, vars största ambition är att bevara varje tänkande, varje system öppet för *le tout autre*. Förmodligen Marion, för man kan fråga sig om inte hans Gud bortom både affirmation och negation blir så mycket «bortom» att det egentligen inte längre handlar om något annat än Derridas *différance* eller *khôra*. Med den väsentliga skillnaden att Derrida inte gör anspråk på att detta ska vara Gud, åtminstone inte i klassisk teologisk bemärkelse. Marion kommer kort sagt mycket nära den «filosofernas Gud» han under hela sin karriär sökt undergräva, dvs. en Gud som är så avlägsen våra ord och tankar att vi inte längre kan «sjunga och dansa inför honom» (Heidegger).

Vid sidan av de minst sagt givande diskussionerna mellan Derrida och Marion erbjuder *God, the Gift and Postmodernism* ett spektra av teman som sammantaget ger en mycket god bild av de diskussioner som idag förs i gränslandet mellan teologi och filosofi. Vill man skapa sig en bild av uttryck som «the religious turn» eller «post-secular philosophy» vilka börjar förekomma alltmer frekvent, är denna antologi alltså ett redskap att rekommendera.

Så är även fallet med *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*. Vad beträffar den ovan anförda kritiken, att Derrida knappast svarar mot den bild Caputo tecknar i sin i det närmsta hagiografiska framställning, så har säkerligen en och annan fått äta upp sina invändningar. Att Derrida är en tänkare som är djupt och ärligt engagerad i teologiska frågeställningar råder det inget tvivel om för den som tagit del av *God, the Gift and Postmodernism*. Den invändning man kan ha mot Caputos bok om Derrida är att den helt saknar kritiska perspektiv. Derrida känns helt enkelt

för perfekt och ofelbar, i synnerhet som han jämförelsesvis med Augustinus, en tänkare som var väl medveten om den bristfällighet som tillkommer den i tidens flöde utkastade människan. Detta hindrar emellertid inte att boken ger en mycket god orientering i Derridas tänkande under de senaste tio-femton åren.

Jayne Svenungsson



Resuméer av doktorsavhandlingar

Robert Lemberg: *Jag, du och verkligheten. Religiös kunskap och teologi som vetenskap i John Cullbergs religionsfilosofi*. 256 sid. Åbo Akademis förlag, Åbo 2000.

Religionsfilosofen och biskopen John Cullberg (1895–1983) utvecklade under några årtionden av svensk teologihistoria ett tänkande med jag-du-filosofisk bas. Det religionsfilosofiska problem Cullberg försökte lösa är hur man efter upplysningen och Kants kunskapskritik kan tala om Gud som verklig på ett meningsfullt sätt. Uppgiften för min undersökning är att visa hur Cullberg använder sin jag-du-filosofi för att klargöra i vilken mening man kan tala om Gud som verklig efter Kants förnuftskritik, i vilken mening religiösa omdömen kan sägas uttrycka sann kunskap, samt vilka följder detta enligt Cullberg får för synen på teologi som vetenskap.

Cullbergs omedelbara religionsfilosofiska inspirationskälla är E.G. Geijer och hans «personlighetsprincip»: Utan du — intet jag. Vidare gör Cullberg religionsfilosofiskt bruk av Kants moralfilosofi och tanken på människan som medborgare i två världar: sinnevärlden och den intelligibla världen. Inspirerad av samtida fenomenologiskt och existentialistiskt tänkande vill Cullberg visa att vår verklighetsuppfattning — även vetenskapens — vilar på sociala förutsättningar. I det sociala sammanhanget skapas *verklig-hets-sammanhanget* som fungerar paradigmiskt och anger verklighetens gränser. Det sociala sammanhanget har i sin tur genom det moraliska medvetandet religionen som grund, argumenterar Cullberg. Om det vetenskapliga tänkandet förnekar Guds existens, förnekar det samtidigt sin egen grundval, är Cullbergs slutsats.

I avhandlingen framhålls att det för Cullberg är av största vikt att frågan om Guds existens inte rycks ut ur det religiösa troslivets sammanhang, trots hans