

En process som började med Upplysningen når därmed något av sin slutpunkt.

Även ur ett svenskt kyrkohistoriografiskt perspektiv är detta intressant. Traditionellt har man inom forskningen talat om den senare hälften av 1800-talet som den tid då det lutherska enhetssamhället bryter samman. Möjligen kan det vara sant på ett teologiskt och politiskt plan. Följer man McLeods idé om en process i olika steg så är det dock 1950- och 1960-talen som är riktigt kritiska även för Sveriges del. Ett sådant betraktelsesätt inskränker sig inte till ett yligt teologiskt och politiskt plan, utan tar fasta på mentaliteter och teologiska djupstrukturer i samhället. För oss som vill skriva kyrkohistoria på det sättet så är hedersdoktorn vid den teologiska fakulteten i Lund, Hugh McLeod, en god förebild.

Alexander Maurits
Doktorand, Lund

Angel F. Méndez Montoya: *The Theology of Food: Eating and the Eucharist*. Illuminations: Theory and Religion (Malden, Mass. & Oxford: Wiley-Blackwell, 2009). 170 sid.

Det är förmodligen ingen överdrift att påstå att mat och ätande är saker som uppfyller en stor och viktig del av vår tid. Till att börja med själva behovet av näring men ganska snart också frågan om vad vi äter och hur vi äter det. Lagg exempelvis märke till bokförlagens allt mer dyra och storslagna kokböcker; böcker som allt som oftast är mer för att titta i än för receptens skull. Mat är inte bara till för näring utan har viktiga kulturella, sociala och – inte minst – religiösa funktioner i alla mänskliga samhällen, också vårt eget. Desto mer förvånande är det att den katolske teologen Angel F. Méndez Montoyas *The Theology of Food* verkar vara en av de första samtida böckerna om ämnet matens teologi – särskilt som, vilket blir tydligt i Montoyas bok, mat och ätande spelar en så stor roll i de bibliska skrifterna: från berättelserna om syndafallet över mannar från himlen till den första nattvarden.

Att Montoya serverar en matens teologi just nu har förmodligen att göra med den teologiska återupptäckten av det materiella och kroppsliga liksom det estetiska. Dessa dimensioner av den mänskliga tillvaron har kommit att döljas av en filosofisk och teologisk modernitet som prioriterat det tidlösa och okroppsliga men har nu åter flutit upp till ytan. Mat och ätande kan sägas existera i skärningspunkten mellan det kroppsliga och det estetiska; ätandet som en mycket konkret sinnlig aktivitet som samtidigt hela tiden hänvisar utöver sig själv, till middagssällskapet men också till den brist på mat eller på riktig mat som kännetecknar världen i dag. Därav behovet av en matens teologi.

Montoya föreslår omedelbart i sitt förord att en teologi om mat måste vara ”närande” (*alimentary*) och alltså försöka återknyta det ömsesidiga beroende som finns

mellan mänskliga gemenskaper, mänskligheten med ekosystemet och skapelsen med Gud. Att således se den teologiska processen som ett slags matlagning med teologen som kock och resultatet som närande skulle lätt kunna leda till en tämligen sökt metaforik, om det inte vore för att Montoya förankrar metaforiken i tillvägagångssättet för bokens argument. Första kapitlet behandlar nämligen hur man tillagar en mexikansk *mole* – ett slags kakao- och chilibaserad sås – inklusive ett recept med 33 ingredienser. Denna praktik får tjäna som metafor både för vad det innebär att praktisera teologi och att fira nattvarden, och blir med andra ord ett sätt att argumentera för den uppdelning mellan teori och praktik som ligger till grund bland annat för tendensen att låta mat och ätande falla utanför teologins teoretiska referensramar. Att laga och äta mat är ett sätt att forma mänskliga begär och praktiker, lika mycket som en teologi vars yttersta syfte är att forma och befria människors längtan eller snarare hunger efter Gud. Den fysiska hungern efter föda är nämligen, enligt Montoya, inte obesläktad med hungern efter Gud, även om skillnaden mellan de båda inte får utplånas. Att äta är inte primärt, som hos vissa mer puritanskt lagda kristna teologier, ett sätt att upprätthålla den skapelse som ändå skall dö, utan i stället ett sätt att bli delaktig i Guds ständigt livgivande och upprätthållande skapelseverksamhet. Det finns enligt Montoya ingen motsättning mellan andlighet och materialitet eller mellan *agape* och *eros*; den gudomliga skapelse som teologin försöker beskriva är mer lik en komplex sås med olika lager av smak som ständigt förändras. Därför blir en teologi som erkänner detta också mer öppen för dialog. Att anknyta till den mexikanska *molen* tjäna alltså syftet till att visa hur det finns kulinariska praktiker än i dag som bär en omedelbar teologisk signifikans. En närande teologi är en kontextuell teologi.

Centrum för Montoyas närande teologi i *The Theology of Food* är nattvarden – eller snarare eukaristin, eftersom tacksamheten är en central del av denna för Montoya. Eukaristin, skulle man kunna säga, är alla middagars mål, nämligen ett antecipativt återställande av skapelsens alla brustna relationer och en motverkan av den objektivering av skapelsen som blivit ett resultat av människans verksamhet. Men genom att eukaristin är alla middagars mål, kommer alla middagar också att antecipera eukaristin, och den kommer snarare fullborda dessa middagar än ersätta dem. Eukaristin blir ett firande av hoppet om en framtida återställelse av dessa relationer, ett firande som också spiller över till alla andra firanden. Därmed kommer den eukaristiska gemenskapen också med nödvändighet till att bli en kritik av den rådande världsordningen vad gäller tillgång till mat. Här blir det tydligt att Montoya förespråkar en tydligt katolsk sakramental syn på eukaristin, och frågan är vad som skulle blivit effekten om han i stället hade valt en annan nattvardssyn (åtminstone som ett tanke-experiment). Signifikant nog –

trots att Montoya har ett ganska omfattande teologiskt recept – är det en matens teologi i bestämd form som presenteras i bokens titel. Eller är det helt enkelt så, vilket man kan misstänka genom användningen av Isak Dinesens (alltså Karen Blixens) *Babettes fest*, nämligen att protestantisk teologi, särskilt i dess nordliga tappning, erbjuder en alltför torftig diet? Det hade varit intressant att veta, särskilt som ju de olika köken världen runt måste vittna om tämligen olika teologier. Enligt Montoya menade den mexikanska 1600-talsnunnan Juana Inés de la Cruz att de kulinariska konsterna var en högre form av kunskap än både filosofi och teologi samt att Aristoteles förmodligen hade skrivit en hel del mer om han också hade lagat mat. Montoya har en förmåga att formulera sig drastiskt på ett sätt som inte bara belyser matens teologi utan även teologi som praktik och process. Ett av de stora värdena med *The Theology of Food* är att boken bringar ordning i alla de kulinariska metaforer som förekommer så flitigt såväl i vardagsliv som i bibeln och teologin. Därför är det inte särskilt svårt att utnämna Montoya till en god kock som tillrett en utmärkt bok.

Ola Sigurdson
Professor, Göteborg

Marius Timmann Mjaaland: *Autopsia: Self, Death, and God after Kierkegaard and Derrida*, översättning från norska: Brian McNeil (Berlin och New York: Walter de Gruyter, 2008). 358 sid.

Autopsi betyder ordagrant ”självsyn”, av grekiskans *autos* (själv) och *opsis* (syn). Bortom denna rent semantiska innebörd betecknar termen den medicinska undersökningen av en död kropp, vanligare benämnd obduktion. Autopsi, eller närmare bestämt den grekiska grundtermen *Autopsia*, är också titeln på Marius Timmann Mjaalands avhandling i religionsfilosofi, utgiven 2008 i Walter de Gruyters serie för Kierkegaardstudier. Titeln är väl vald då studien just handlar om jaget och dess gränser, varav den mest obetvingliga utan tvivel är döden.

Mjaaland ger sig alltså i kast med ett slags *meditatio mortis*, en reflektion över döden, eller mer exakt, en reflektion över *jagets* aldrig upphörande reflektion över döden. Som ledsagare till sin autopsi har han valt två tänkare som är väl förankrade i den kontinentala subjektfilosofiska traditionen: Sören Kierkegaard och Jacques Derrida. För båda dessa filosofer är det dock snarast det *uppbrutna* subjektet som står i fokus för intresset. Subjektet som paradox. Subjektet som hem-sökt av spektrala krafter. Subjektet som gripet av fruktan och bävan.

Det är därför inte märkligt att de båda filosoferna också ägnat väsentlig tankemöda åt döden. När Kierkegaard skriver sitt kanske viktigaste verk om jaget, *Sygdommen til Døden* (1849), är det ett förtvivlat jag han analyserar, ett jag plågat av dödens hopplöshet. På

motsvarande sätt återkommer Derrida, i synnerhet i sin sena filosofi, ständigt till döden som den apori som mer än någon annan konstituerar det mänskliga jaget (så i t.ex. *Apories* från 1996 och *Donner la mort* från 1999).

Mjaalands framställning av de båda filosoferna är kunnig, gedigen och detaljerad, ibland möjligen alltför detaljerad. Långa avsnitt äger rent refererande karaktär och studien skulle vinna i pregnans på att utesluta en rad diskussioner som blott är av indirekt betydelse för dess huvudärende. Som bäst är framställningen då Mjaalands egen röst framträder och traditionella läsningar och analyser vänds i nya riktningar. Ett exempel är den längre diskussion som behandlar dödens – eller döendets – tematik i spännvidden mellan Kierkegaard och Heidegger. Många är bekanta med Heideggers kritik av Kierkegaard, vilken går ut på att den senare aldrig förmår konfrontera existensens problem på ett djupare ontologiskt plan. Mjaaland vänder på kritiken och frågar om det inte snarare är Heidegger som ”domesticerar” döden genom att infoga den i sin existentialanalys. Medan Kierkegaard förlägger reflektionen över döden till den mest konkreta existentiella situation – sörjandet vid gravens sida – förblir döden hos Heidegger ett abstrakt problem, avskilt från lidande, åldrande och förlust. Därmed föregriper Kierkegaard också den kritik som riktats mot Heidegger av senare tänkare, bland andra Levinas och Derrida, nämligen att han förbiser *den andres* död.

Mjaaland har emellertid ett vidare syfte med sin studie än att bara utforska dödens möjligheter för existensen. Döden är när allt kommer omkring inte den enda gräns som rubbar jagets autonomi. En lika obetvinglig gräns utgörs av vad filosofin i brist på bättre terminologi alltjämt benämner ”Gud”. Efter ett århundrade då den västerländska filosofin ägnat en stor del av sin möda åt att göra upp med metafysiska föreställningar är det dock ingen självklarhet att ställa frågan om Gud. Men det innebär inte att den inte ställs. Tvärtom pågår det sedan decennier en livaktig filosofisk diskussion om hur det är möjligt att närma sig Gud *efter* metafysiken, och det är i denna diskussion Mjaaland skriver in sig. Men hur är det då möjligt att närma sig det gudomliga utan att falla tillbaka i metafysikens begreppsliga objektifiering av Gud, vad Heidegger benämnde *ontoteologi*? Även här visar sig såväl Kierkegaard som Derrida tillhandahålla rika resurser. Derrida byggde i mångt och mycket vidare på Heideggers ontoteologikritik och utformade med åren ett gudsbegrepp som inte saknade beröringspunkter med den apofatiska teologin. Likväl var det inte någon mystik teologi som Derrida utvecklade; hans intresse för det apofatiska gudsbegreppet ska snarast ses som ett led i hans generella intresse att finna begrepp som gäckar den mänskliga tanken och bjuder motstånd mot tvingande tankestrukturer. Mjaalands dom över Derridas ”teologiska” ansatser blir också att de inte räcker hela vägen fram. Vi lämnas med ett