

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 gäcker 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

vagt, subjektivt och abstrakt gudsbegrepp som till syvende och sist inte förmår bryta upp jaget mot en verklig alteritet.

Återigen är det Kierkegaard som visar sig tillhandahålla rikare resurser än sina sentida kollegor i filosofskräet. Mjaaland återvänder till *Sygdommen til Døden* och finner att jaget som förtvivlar inför mötet med dödens hopplöshet också rymmer en öppning mot det gudomliga. Det är alltså i känslan av självförlost som människan kan ana spåret av Gud; i den stilla insikten om en möjlighet som överskrider den akut erfarna omöjligheten. Men just för att det är i det förtivlade, brutna jaget som denna insikt växer fram, just därför är det också omöjligt för jaget att bemäktiga sig det gudomliga. Gud förblir radikalt ogripbar, ett spår, men också en outgrundlig möjlighet på förtvivlans rand. Med Kierkegaard kan Mjaaland så formulera ett annat slags autopsy, en "trons autopsy" som bryter upp det självtillräckliga jaget genom att grunda det i en radikal alteritet; i den "allvarsamma insikten om att Gud ser dig".

Att Mjaaland författat en Kierkegaardavhandling av högsta rang står utom tvivel. Vad man kan tillåta sig tvivla på är dock huruvida Kierkegaard är den som idag tillhandahåller den intressantaste lösningen på utmaningen att närma sig "Gud" bortom metafysiken. De flesta är nog överens om att gudsbevisens tid är förbi och att en filosofisk teologi måste ta sin utgångspunkt i någon form av fenomenologisk undersökning av den mänskliga erfarenheten. Men är det nödvändigtvis i erfarenheten av syndanöd och förtvivlan som öppningen mot det transcendenta har sitt enda eller primära säte? Om man följer den tradition av *meditatio mortis* som löper från Kierkegaard via Heidegger till Derrida tycks detta oundvikligen bli svaret. Om man istället valde en annan utgångspunkt – en tradition som i lägre grad bespeglade det ångestridna, solitära, moderna subjektet – då skulle man med all sannolikhet också få ett annorlunda perspektiv på den gräns där det ändligen och oändligen möts.

Jag tänker exempelvis på Hanna Arendts meditationer över *födelse* och *födande* som livets primära gränserfarenhet. Vad Arendt bland mycket annat påminner oss om är att livet inte bara är brist och förlust, utan också överflöd och tillblivelse. Och kanske är det just erfarenheten av tillblivelse, av det nya livet som springer fram, som mer än något annat låter oss ana det transcendenta.

Jayne Svenungsson
TD, Stockholm

Thomas P. Flint & Michael C. Rea (red.): *The Oxford handbook of philosophical theology* (Oxford: Oxford UP, 2009). 609 sid.

De senaste åren har sett ett nyvaknat intresse för den naturliga eller filosofiska teologin, inte sällan under

namnet analytisk teologi. Det senare namnet visar på hur denna teologi blivit ett fenomen inom anglo-amerikansk analytisk filosofi, där den bedrivs som en motvikt och utmaning mot den traditionella fackteologin. *The Oxford Handbook of Philosophical Theology* är ett av flera tyngre bidrag att lämna trycket under de senaste åren och ger en god utgångspunkt för att diskutera denna nygamla forskningstradition. Arbetssättet är delvis kontroversiellt för både filosofer och teologer men ger samtidigt anledning att pröva en rad stereotypa uppfattningar kring förhållandet mellan den analytiska filosofin och teologi samt den teologikritik som ställer begreppen konfessionell och vetenskaplig mot varandra.

Handboken består av 26 bidrag, tematiskt ordnade under rubrikerna teologisk prolegomena, gudsattributen (s.k. *perfect-being-theology*), Gud och skapelsen, specifika kristna ämnen samt avslutningsvis bidrag till judisk, islamisk och konfuciansk filosofisk teologi. Richard Swinburne, en mentorsfigur i antologin, diskuterar inledningsvis teologisk auktoritet i skrift, tradition och kyrka. Hans lärjunge Stephen T. Davis presenterar sedan en dualistisk uppenbarelsförståelse med skarp kritik mot "moderna deister" som inte vill stödja tanken på Skriften som en enda nödvändig och objektiv auktoritet utan tror på möjligheter till gudomlig uppenbarelse inom vetenskapliga, kulturella och historiska skeenden. Ironiskt nog har hans egen gudsbild deistiska drag i den meningen att Gud efter att ha tillskyndat boken Bibelns tillkomst har dragit sig tillbaka från skapelsen, och lämnat den i händerna på en blind kamp mellan Bibelns budskap och världen. Davis artikel utgör ett av de mer extrema inslagen i en radikalprotestantisk och biblicistisk riktning, och omformar naturlig teologi till Bibelteologi, alltså just den uppenbarelse den normalt har ansetts komplettera.

William J. Wainwrights artikel "Theology and mystery" är här en förmedlande länk till postmodern teologisk sensibilitet, då han med hjälp av Karl Rahner söker visa att Guds mysterium inte beror på mänskliga tillkortakommanden utan snarare är en del av Guds natur så att inte ens Guds kunskap om sig själv upphäver mysteriet.

Den tredje delen rymmer bl.a. tre kapitel om onskans problem samt en av antologins höjdpunkter, Robin Collins spekulativa bidrag till förhållandet mellan skapelse genom en biologisk evolutionsprocess och Guds skaparvilja. Han menar att evolutionen ger tre typer av signifikanta och ömsesidiga beröringspunkter mellan människa och natur. Då människan utvecklas ur naturen hänger hon ekologiskt samman med dess organismer och en delvis indeterminerad evolution förutsäger då människans frihet. I dialog med ortodox teologi utvecklar Collins hur en kosmisk förståelse av återlösning kan återvinnas i dialog med evolutionsteorier, så att människan kan anses bidra till att göra Guds handlande närvarande i skapelsen och så