

TEOLOGI SOM KRITIK

TEOLOGI SOM KRITIK

Graham Ward och den postsekulära hermeneutiken

Peter Carlsson

ISBN 978-91-88348-84-5

Länk: <http://hdl.handle.net/2077/51946>

© Peter Carlsson

Illustratör, omslag: Caroline Cimen

Layout: Thomas Ekholm

Tryck: Reprocentralen, Göteborgs universitet
Göteborg 2017

*Against the Word the unstilled world still whirled
About the centre of the silent Word*

T. S. Eliot, Ash Wednesday

ABSTRACT

The British theologian Graham Ward has since the 1990's been one of the most prominent voices in the theological discussions of the Anglo-American cultural sphere. As one of the key figures in the academic field that has been known as "post secularism", "the resurgence of religion" or "the new visibility of religion" Ward has developed an independent theological position that most properly could be described as a Christian cultural critique. Deeply informed by continental critical theory Ward has attempted to analyze and categorize contemporary culture in terms of Christian theology. The thesis argued for in the present dissertation is that there is a unique resource in Christian theology, as at least partly captured in Wards project, for imagining a vision of a better future. By drawing on a negative strand of the Christian tradition, theology can find a capacity to articulate visions of a better world that, which is the crucial warning of critical theory, does not give in to utopian dreams and wishful thinking.

The dissertation aims to present and analyze Wards project in order to lay the foundation for a theological critique of culture – an activity that draws on the material aspects of a religious tradition. The first part of the dissertation (chapter 2–5) consists of a presentation and an immanent critical analysis of Graham Wards project. The analysis is pursued under four distinct categories: metaphysics, anthropology, politics and apologetics. In these chapters, Wards theology is presented and analyzed through a contextualization within the Christian tradition and critical theory. In chapter 6, Wards theology is brought into a critical dialogue with three other theologians who work in the intersection point between critical theory and Christian theology – Mark C. Taylor, John D. Caputo and Jean Luc Marion – but have come to different conclusions regarding how this relation is to be understood. The dissertation argues that a theology that makes visible the particular standpoint and stresses the material resources of religion stands the best chance of becoming at critical and transformative force in contemporary culture.

The last chapter is organized around six conditions that, working as an extension of Wards project, are necessary for a theological critique of culture; the particular proviso, affirmative critique, ontological critique, theology and practice, methodological pragmatism and critique of faith. This works toward sketching a post-secular hermeneutics – an interdisciplinary field of research that take the theological traditions in full consideration when interpreting the configurations of thought and actions that we refer to as culture.

Key words: theology, political theology, post secularism, graham ward, radical orthodoxy, cultural critique, resurgence of religion, politics and religion, the theological turn, church, hermeneutics

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

KAPITEL 1 – INLEDNING	1
Syfte och frågeställningar	4
Kultur och teologi.....	5
Tillvägagångssätt och disposition.....	8
Graham Wards bana och verk.....	12
Stilen och teologin.....	15
Tidigare forskning och avgränsningar.....	16
Översikt av centrala verk.....	18
KAPITEL 2 - METAFYSIK	25
Vad är analogi?.....	25
Analogia fidei och analogia entis.....	30
Graham Ward och analogia fidei som kritik.....	34
Metafysik som kritik – analogin i Cities of God.....	42
KAPITEL 3 - ANTROPOLOGI	57
Två kärlekar?.....	57
En gudomlig kärlek – Augustinus och Gregorios av Nyssa.....	63
Psykoanalys och begär.....	67
Begär och modernitetskritik i Graham Wards teologi.....	71
Wards teologiska begärsantropologi.....	75
Omvandling och askes.....	83
Ward och genus.....	88
KAPITEL 4 – POLITIK	95
Teologisk politik eller politisk teologi?.....	96
Ward och den politiska teologin.....	100
En politisk ecklesiologi.....	106
Kampen om staden.....	114
Det som ska etableras – tillbaka i metafysiken.....	117
KAPITEL 5 – APOLOGETIK	125
Apologetik och dogmatik.....	126
Kristus och Kulturen.....	129
En bruten dialektik.....	131
Trons analogi som kulturhermeneutik.....	135
Apologetik som ståndpunktsprojekt.....	140
Kulturkritik som kamp och förhandling.....	143

En erövringsdialektik?.....	145
Ward som kulturkritiker.....	148
KAPITEL 6 – KRITIK.....	153
Frågan om Gud – Mark C. Taylor.....	155
Vad är teologi? – John D. Caputo.....	170
Materialitet och självkritik– Jean Luc Marion.....	184
KAPITEL 7 – PÅ VÄG MOT EN TEOLOGISK KRITIK.....	197
Det partikulära förbehållet.....	198
En affirmativ kulturkritik.....	200
Ontologisk kritik.....	202
Teologi som praktik.....	204
Metodologisk pragmatism.....	208
Trons kritik.....	210
LITTERATUR.....	219
FÖRFATTARREGISTER.....	231
TACK.....	233

KAPITEL 1 – INLEDNING

De senaste 30 årens samtal mellan teologi och kontinental filosofi har varit livaktigt. De religiösa traditionernas intellektuella liv har visat sig innehålla strukturer för tanke och handling som den sekulära filosofin ofta har negligerat eller ställt sig oförstående inför. Den tilltagande insikten om att det vi har vant oss att beteckna som sekulärt har en markerat kristen förhistoria har fått en allt större skara intellektuella – teologer såväl som filosofer och sociologer – att vända sig till teologin för att där finna resurser för att tänka världen på nytt. Om nu den liberala demokratin vilar på sekulariserade teologiska förutsättningar, vilket bland annat filosofen Michael A. Gillespie i sin *The Theological Origins of Modernity* har visat, kan inte frågeställningen om hur vi ska förstå och förhålla oss till det teologiska arvet lämnas utanför det intellektuella samtalet.¹

Uppkomsten av denna teoribildning går hand i hand med det som allt oftare har kommit att beskrivas som religionens nya synlighet i det offentliga rummet. I motsats till vad 1900-talets stora sekulariseringsteser förutspådde verkar religionens betydelse inte alls vara i avtagande. Föreställningen om att teknisk modernisering och ökat ekonomiskt välstånd per automatik leder till en nedgång i religiös praktik framstår, sedd mot bakgrund av den globala utvecklingen, snarast vara en projicering av de europeiska förhållandena.² Tvärtom visar de globala prognoserna på en fortsatt tillväxttendens när det kommer till antalet människor som identifierar sig med religiösa traditioner – framförallt kristendom

¹ Gillespie 2009. Ett centralt verk i sammanhanget är den kanadensiske sociologen Charles Taylors *A Secular Age* (2007), i vilket han betonar de protestantiska rörelsernas avgörande roll för modernitetens framväxt. Taylor 2007. Den tyske sociologen Hans Joas har på ett liknande sätt pekat på den protestantiska kongregationalismens avgörande betydelse för framväxten av modernitet, sekularisering och talet om mänskliga rättigheter. Se exempelvis: Joas 2011 och Joas 2012. Det sistnämnda verket finns även i svensk översättning av Svenja Hums: Joas 2015. Nämnas bör även den brittiske teologen John Milbanks inflytelserika *Theology and Social Theory* (1990) i vilken Milbank visar på sociologins teologiska genealogi. Milbank 1990.

² En av de som under flera år har kritiserat sociologins eurocentriska perspektiv är den brittiske sociologen Grace Davie som i sin *Europe: the Exceptional Case* (2002) identifierade religionens avtagande betydelse i människors liv som ”det europeiska undantaget.” Davie 2002.

och islam.³ Även på europeisk mark är utvecklingen mer komplicerad än vad den klassiska sekulariseringsteorins förespråkare har velat göra gällande. Europa befinner sig idag i ett tillstånd av religiös och kulturell mångfald, som i grunden utmanar det sätt att betrakta religionernas samhällsroll som varit förhärskande under den moderna epoken. Förståelsen av religion som en privatsak och avgränsningen av religionens inflytande till en tydligt utstakad samhällssfär bär, som inte minst antropologen Talal Asad har visat, på en tydlig västeuropeisk genealogi och framstår för de flesta religiösa traditionerna, inklusive de kristna, som allt annat än självklar.⁴ De möten och konflikter som denna nya situation har resulterat i har gjort att religionens roll i samhället återigen har blivit föremål för ett offentligt samtal, något som har fått sociologer och teologer att börja tala om att vi befinner oss i ett postsekulärt tillstånd.⁵ Beteckningen ”efter det sekulära” ska emellertid inte förstås som en återgång till ett samhällstillstånd som förelåg innan de utvecklingslinjer som vi brukar benämna som sekularisering tog sin början.⁶ Vad begreppet snarare betecknar är en situation där de binära kategorier av sekulärt och religiöst som tidigare bar upp det västerländska samhället är under omförhandling. Vad som står på spel, och som mer och mer framstår som en av vår tids mest avgörande frågor, är hur vi ska förstå relationen mellan olika religiösa traditioner och det sekulära samhället.

En av de tänkare som de senaste tjugo åren har bearbetat denna frågeställning är teologen Graham Ward (1955). Som en av företrädarna för den omdebatterade teologiska rörelsen ”Radical Orthodoxy” har Ward intagit platsen som en av vår tids mest inflytelserika teologiska tänkare inom den angloamerikanska kultursfären. Med uppmärksamheten riktad mot de kulturella och teoretiska strömningar som för tillfället präglar det intellektuella klimatet har Ward över

³ Att sekulariseringen, i den generella förståelsen av religionens minskade betydelse, verkar vara ett exklusivt europeiskt fenomen intygas inte minst av den fortsatt ökade tillväxttakten i antal religiöst praktiserande i den sydliga globala hemisfären. Se Jenkins 2011. Se även *Pew forums* prognos för global religiös tillväxt från 2015: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050>. Tillgänglig: 2016-05-27.

⁴ Vad Talal Asad belyser är hur förståelsen av religion som en privatsak har en tydlig europeisk genealogi som inte utan problem kan användas som en universell kategori. Asad 1993.

⁵ Den samtida tänkare som oftast brukar förknippas med begreppet är den tyske sociologen Jürgen Habermas som har velat knyta begreppet till den ökade religiösa mångfalden i Europa. Habermas 2010 (översättning Ciaran Cronin). För en svensk diskussion om postsekularitet som snarare, i likhet med Hans Joas, har betonat det sekulära samhällets avhängighet den kristna traditionen, se Sigurdson 2010. En av de tidigaste användningarna av begreppet i det det här sammanhanget återfinns i antologin *Postsecular philosophy – Between Philosophy and Theology*, 1998. Red. Philip Blond. För en allmän orientering kring det postsekulära fältet, se *Political theologies: Public Relations in a Post-Secular World*, 2006. Red. De Vries och Sullivan.

⁶ Hans Joas har ifrågasatt huruvida vi kan tala om ett homogent religiöst samhälle ”före” upplysning och modernitet. I själva verket, menar Joas, var befolkningen ofta både öppet kyrkokritiska och religiöst apatiska. Joas pekar även på hur kunskapen om den kristna tron, även inom prästerskapet, ofta var ”groteskt underutvecklad.” Joas 2015 s. 35–36.

tid kommit att utveckla en särpräglad teologisk hållning som i det närmaste kan kallas kulturkritisk: att utifrån en artikulerat kristen teologisk ståndpunkt, och med hjälp av samtida kulturteoretiska perspektiv, analysera och kritiskt diskutera de kulturella skeenden som präglar vår samtid. Det är i denna kulturanalytiska verksamhet som den kritiska teoribildningen har varit central för Wards teologi. Med begreppet ”kritisk teori” avser jag i den här avhandlingen de tänkare som griper tillbaka på arvet efter ”misstänkens hermeneutiker” – Marx, Nietzsche och Freud – och som ofta artikulerat en misstänksamhet mot olika slags visioner och utopier. Istället för att konstruera visioner om en bättre tillvaro, oavsett om denna är religiös eller sekulär, bör tänkandet koncentrera sig på att undergräva den kulturella konfiguration som för tillfället präglar samtiden. Denna kritiska strategi, som den tyske filosofen Theodor W. Adorno sorterade in under begreppet ”negativ dialektik”, har av den brittiske litteraturvetaren Benjamin Noys beskrivits som det ”tålmodiga arbetet med att störa den värld i vilken vi lever”.⁷ Det är endast genom att motstå den distraktion som utopin utgör, och istället låta tänkandet befinna sig i en ouppåtlig kritisk aktivitet, som det är möjligt att få en verklig förändring av de rådande omständigheterna till stånd.

Denna tanketradition kom under den senare delen av 1900-talet att få ett stort inflytande över den västerländska teologin – inte minst tack vare den affinitet man tyckte sig se mellan den kritiska teorin och den negativa teologin. Vad denna likhet bestod i var den negativa teologins, tydligast artikulerad av Dionysios Areopagiten (ca 500 e. Kr.), begränsade tilltro till representationens förmåga att omfatta Gud. Genom föreställningen om Gud som ”den Andre” artikulerades en extern instans som satte språk och kultur i kritisk belysning. Ett exempel på detta är den i min avhandling diskuterade franske fenomenologen Jean Luc Marion. Vad han tyckte sig se i denna, vad han kallade mystiska, teologi var ett självkritiskt element som, i likhet med den poststrukturalistiska dekonstruktionen, omöjliggjorde absoluta sanningsanspråk och bröt upp alla dogmatiska och förtryckande dispositioner. Andra – exempelvis den amerikanske religionsfilosofen John D. Caputo – såg likheten mellan den kritiska teoribildningen och messianismen i den judiska traditionen och efterlyste en teologi som utifrån ett dekonstruktionistiskt förhållningssätt undergrävde vad man menade vara rigida religiösa system och lärosatser. Istället för att göra anspråk på att omfatta det som överskrider representationens fält – Gud och Guds rike – borde teologin, menade man, koncentrera sig på att i en ständigt negativ aktivitet undergräva förutsättningarna för upprättandet av hierarkiska system.

⁷ *Negative Dialektik* är titeln på Adornos verk från 1966. Se: Adorno 1966; Noys 2010 s. 45–46. Benjamin Noys drar i sin *The Persistence of the Negative* den negativa strategin till sin spets och föreslår vad han benämner som en ”aktiv nihilism” (”active nihilism”) Noys 2010 s. 153. (Alla översättningar är mina egna om inte annat anges.)

Här finns en angelägen uppgift att, utan att negligera den utopikritiska insikten, visa på en väg bortom denna ifrågasättandets strategi. I en tid präglad av hyperindividualism och dess dialektiska motpart i de auktoritära rörelsernas återkomst behövs ett tänkande som återigen förmår formulera visioner om en gemensam framtid. Min övergripande tes i denna avhandling är att det i den kristna traditionen finns unika och ännu outnyttjade resurser för att föreställa sig en bättre tillvaro. Vad teologins uppgift består i är därmed inte enbart att avslöja de rådande kulturella och religiösa ordningarnas illusoriska karaktär – deras förtryckande maktstrukturer och hierarkiska dispositioner – utan även att visa på att en annan ordning är möjlig. Det är endast genom att formulera alternativ som kan lägga grunden för nya, gränsöverskridande gemenskaper, som en verklig påverkan på kulturen kan komma till stånd. Teologin får med denna förståelse en uppgift som går utöver den negativa dialektiken – dess kritik måste vara en konstruktiv kritik. Jag menar, och det är min preciserade tes, att dessa kulturkritiska och konstruktiva resurser finns artikulera i Graham Wards teologiska projekt.

Syfte och frågeställningar

Syftet med den här avhandlingen är att, genom att presentera och kritiskt diskutera Graham Wards teologiska författarskap, artikulera förutsättningarna för en kulturkritisk teologi. Tyngdpunkten i avhandlingen kommer att ligga på presentationen, kontextualiseringen och analysen av Graham Wards tänkande. Även om hans teologi har diskuterats och kommenterats flitigt de senaste tjugo åren har han aldrig varit föremål för en sammanhållen studie av den omfattning som här föreligger. Detta, tillsammans med det faktum att Wards verk inte finns översatta till svenska, bidrar till att jag i avhandlingen lägger stor vikt vid att presentera och i en mening rekonstruera de centrala linjerna i hans tänkande. Denna vilja att låta Ward stå i centrum för mina undersökningar korresponderar även med mitt val av metod.

Genom att underkasta Wards teologi en immanent kritisk läsning (se nedan) har jag strävat efter att finna motsättningar och spänningar inom ramen för hans tänkande som leder till förnyade frågeställningar kring teologins kulturkritiska uppgift. De frågeställningar som jag alltså vill besvara i avhandlingen är: Vilka är de metafysiska, antropologiska, politiska och apologetiska aspekterna av Graham Wards teologi? Hur förhåller sig Wards syn på teologin som kritisk resurs till tre av samtidens teologiska tänkare – Mark C. Taylor, John D. Caputo och Jean Luc Marion? Vilka beståndsdelar i Wards teologiska projekt kan bidra till konstruktiv kulturkritik av det pluralistiska och postsekulära samhället?

Kultur och teologi

Tesen om teologi som kulturkritik fordrar en precisering av kulturbegreppet. I en mer generell mening skulle kultur kunna sägas beteckna de sedvänjor, värderingar, texter, konstnärliga uttryckssätt och ritualer som präglar en viss social gemenskap och tillsammans utgör dess föreställningsvärld. Kulturens yttringar i konst, arkitektur, religion och vetenskap kan därmed ses som ett försök av människan att tolka och göra tillvaron meningsfull. Även om det inte finns tillgång till en extern verklighet utan kulturens medierande funktion innebär inte detta ett förnekande av en verklighet – oavsett om denna är av materiell, andlig eller idémässig art – bortom representationen. Kulturen är på detta sätt konstituerande. Verkligheten kan inte reduceras till kultur – men den är alltid förmedlad genom den kulturella konfiguration som för tillfället dominerar samhället.

Med en sådan förståelse närmar jag mig vad den amerikanska teologen Kathryn Tanner har benämnt ”antropologisk kulturförståelse”.⁸ Kulturella uttryck är att betrakta som produkten av subjektets försök att tolka och orientera sig i världen. Detta underminerar den boskillnad mellan teologi och kultur, eller kyrka och kultur, som ofta har hemsökt den moderna teologin. Teologin, förstådd som reflektionen över den kristna praktiken, blir oundvikligen en del av den kulturella aktiviteten. Den dialektiska skiljelinjen förskjuts därmed från ”teologi” och ”kultur”, till ”kultur” (en kategori som då innefattar teologin) och de praktiker som utgör teologins materiella resurser – liturgin, symbolerna, textläsningen, en viss uppsättning läror, diakonala och sociala handlingar. Talet om en kulturkritik handlar då inte enbart om att kritisera ett visst kulturellt tillstånd. Det handlar om att dialektiskt relatera all kulturell aktivitet, inklusive den uppsättning läror, praktiker och institutioner som i varje tid utgör ”kyrkan”, till dessa materiella resurser.⁹

Jag vill ytterligare belysa min kulturförståelse genom den brittiske litteraturvetaren Terry Eagleton. I *The Idea of Culture* gör Eagleton en distinktion mellan två kulturkonceptioner som han menar präglar vår samtid.¹⁰ Den första, ”Kultur” (med versal på begynnelsebokstaven), är den förståelse som ser det kulturella som en uppsättning universella värden och levnadssätt som alla människor – oavsett etnisk, social eller religiös härkomst – kan, och bör, omfatta. Eagleton knyter denna kulturförståelse till den tyska *Bildung*-traditionen och föreställningen att bildning inte bara innefattar estetisk, utan även etisk, förfining. Eagleton skriver: ”Kulturen destillerar alltså fram vår gemensamma mänsklighet ur våra

⁸ Tanner 1997, särskilt s. 25–37.

⁹ Tanner kommer till liknande slutsatser när hon beskriver teologins uppgift som argumentationen kring innebörden i det kristna lärjungaskapet såsom det är beskrivet i de normerande texterna och praktikerna. Tanner 1997 s. 173–175.

¹⁰ Eagleton 2000 s. 38.

sekteristiska politiska jag, befriar själen från känslor, pressar fram det oföränderliga ur det tillfälliga och tar fram enheten ur mångfalden.”¹¹ Genom den kulturella bildningen lyfts människan upp ur sina partikulära omständigheter och blir en del av *en* universell mänsklighet. ”Kulturen” tillmäts därmed en kritisk funktion gentemot det sociala livet och blir den instans gentemot vilken alla specifika levnadssätt och partikulära sedvänjor måste mätas.¹²

Mot ”Kulturen” ställer Eagleton ”kulturen” (med gemen begynnelsebokstav). Detta är den kulturförståelse som han menar har dominerat inom den västerländska akademien de senaste 50 åren, och som knyter kulturbegreppet till olika sociala grupperingars levnadssätt. Även om denna kulturförståelse har sina rötter i romantiken och dess besvikelse över civilisationens baksidor är det först under det Eagleton benämner som ”postmoderniteten” som ”kulturen” har slagit igenom på bred front. Insikten om att ”Kultur”, och de handlingar och värderingar som knöts till detta begrepp, har en markerat västerländsk och europeisk härkomst berövar oss möjligheten att på ett oproblematiskt vis använda kulturbegreppet i det tidigare normativa syftet: Vad legitimerar kulturens kritik av det sociala om denna kultur endast är ett av flera uttryck för ett historiserat medvetande? Vem ska tillåtas definiera den etiska och estetiska förfining som ”Kulturens” försvarare värnar om? Vi kan inte längre tala om *en* ”Kultur” mot vilken alla sociala grupperingar ska mätas – det enda rimliga är att tala om olika kulturer. Denna pluralisering av kulturbegreppet, menar Eagleton, har fått sitt kraftfullaste utslag i det som brukar benämnas identitetspolitik: ”Idag syftar [kulturbegreppet] på en bekräftelse och ett bejakande av en specifik identitet – nationell, sexuell, etnisk, regional – istället för överskridandet av den.”¹³ På detta sätt har kulturen fränkännts sin kritiska och omgestaltande funktion till förmån för att bli ett begrepp som slår vakt om skillnaden mellan sociala grupper och som därmed fungerar upprätthållande för det multikulturella och, enligt Eagleton, fragmenterade samhället.

Vad Eagleton finner problematiskt i denna kulturförståelse är att den berövar oss föreställningen om en universell mänsklighet och istället låser oss i våra partikulära traditioner och gemenskaper. Vi riskerar att få en situation där olika ”kulturer” endast arbetar med sitt eget bästa för ögonen och där en dialog som

¹¹ ”What culture does, then, is distill our common humanity from our sectarian political selves, redeeming the spirit from the senses, wresting the changeless from the temporal, and plucking unity from diversity.” Ibid s. 7. Här citerat ur den svenska översättningen *En essä om kultur*. Eagleton 2001 s. 16 (översättning Svenja Hums).

¹² Kathryn Tanner gör en liknande läsning men knyter snarare det Eagleton kallar ”Kulturen” till upplysningstänkandet. Även om denna kulturkonception återfinns i den tyska romantiken menar hon att tänkare som Herder, vilket Eagleton också är inne på, föregriper antropologins pluralisering av kulturbegreppet. Tanner 1997 s. 9–12.

¹³ ”It now means the affirmation of a specific identity – national, sexual, ethnic, regional – rather than the transcendence of it.” Eagleton 2000 s. 38, här citerat ur Eagleton 2001 s. 52.

strävar efter samhällets gemensamma bästa försvåras. Vad ”kulturens” väktare ytterst sett försvarar är därmed en politisk *status quo* som för Eagleton innebär den kapitalistiska marknadsekonomins upprätthållande.

Eagletons tämligen schematiska avfärdande av den ”postmoderna” kulturförståelsen rimmar illa med Tanners framställning. För Tanner innebär postmoderniteten en kritik av den äldre antropologiska kulturförståelsen och delvis en uppgörelse med de drag som Eagleton benämner som identitetspolitiska. Enligt Tanner tillåter inte den postmoderna antropologin några avgränsade ”kulturer” – tvärtom fungerar dekonstruktionen upplösande på dessa kollektiva identiteter. Vad det sena 1900-talets intellektuella vändning understryker är hur kultur i sig är ett mångtydigt fenomen som härbärgerar en mängd olika, ofta konfliktartade, uttryck och tolkningar. Kulturer är därmed under ständig framväxt och formulering – produkter av skiftande sociala processer och förhandlingar.¹⁴ Det är därför inte möjligt att göra någon absolut avgränsning mellan olika kulturella system – koncentrationen på skillnaden mellan kulturerna måste bytas ut till skillnaden inom kulturerna.¹⁵ På detta sätt menar sig Tanner vara delaktig i en politisk rörelse som genom att underminera föreställningen om kulturen som harmoniserande, möjliggör individernas emancipation.¹⁶

Mot bakgrund av denna uttalade politiska agenda framstår den kritik som Tanner riktar mot den postliberala teologin anmärkningsvärd. Vad som enligt Tanner är problematiskt med denna tradition – vilken hon menar vara ett uttryck för den moderna antropologin – är dess tendens att vilja upprätthålla *en* kulturell identitet: tanken om *en* korrekt tolkning av kristendomen. Tanner skriver: ”eftersom det inte finns någon entydig universell kultur, kan ett sådant försök [att argumentera för en korrekt kristendomstolkning, min anm.] endast betyda att man påtvingar alla andra en partikulär kulturell praktik.”¹⁷ Även om jag delar Tanners invändning mot den antropologiska kulturkonceptionens harmoniserande och förenklande tendenser måste frågan ställas om det inte är just detta påtvingande av en partikulär kulturell praktik just det som Tanner själv utför och menar att den postmoderna kulturteorin innebär?

Eagleton är mer tydlig med sina universalistiska ambitioner, men det är en universalism formulerad utifrån ett partikulärt sammanhang. Vad Eagleton vill göra, vilket delvis sammanfaller med ambitionen i den här avhandlingen, är att återvinna föreställningen om en universell domän, det han benämner ”Kulturen”, utan att göra våld på de partikulära traditioner som ”kulturen” vill försvara. Det

¹⁴ Tanner 1997 s. 52.

¹⁵ Ibid s.58.

¹⁶ Ibid s. 37 och 55.

¹⁷ ”since there is no single, universal culture, such an effort can only mean imposing a particular culture on everybody else.” Ibid s. 172

finns ingen position höjd över ”kulturerna” som kan intas för att beskriva i vad den gemensamma ”Kulturen” består.¹⁸

Mot bakgrund av denna diskussion skulle jag vilja precisera min tes som att det i den kristna teologin finns en unik resurs för att föra samman de båda kulturbegreppen i en kritisk relation – en resurs som jag menar finns i Wards teologi. Denna teologiska kulturförståelse är därmed inte enbart kritisk mot ”Kulturen.” Den vill inte, som den kritiska teorin, uteslutande peka ut alla kulturers kontingenta och bristfälliga karaktär till förmån för kulturernas pluralitet. Tvärtom försvarar den hoppet om en försonad mänsklighet bortom ”kulturernas” mångfald, men gör detta utan att våldföra sig på de sociala gemenskapernas partikularitet. Vad jag således menar finns nedlagd i den kristna praktiken och som kommer till uttryck hos Ward är en teologisk kulturkonception som förmår hålla samman universalitet och partikularitet. Det är i en mening en ”kristen kultur”, men utan de triumfatoriska övertoner som ofta förknippas med begreppet. Tvärtom är det en kultur som är kristen genom att beröva sig själv möjligheten att formulera slutgiltiga utsagor om verklighetens natur. Det är en kultur som vet sig vara partikulär utan att ge upp anspråken på universell giltighet.

Det är denna teologins kulturkritiska potential som jag menar finns i den teologiska traditionen och som har artikerats av Graham Ward. Till skillnad från de teologer som har arbetat i förlängningen av den kritiska teoribildningen – i den här avhandlingen representerade av Mark C. Taylor, John D. Caputo och Jean Luc Marion – har Ward genomgående betonat hur en teologi som vill påverka samtidigt måste ta sin utgångspunkt i de religiösa traditionernas materiella resurser. Det är i kristendomens levda religiositet – i den erfarenhet som kodifierats och konkretiserats i heliga texter, liturgi, böner, sociala praktiker och centrala läror – som den unika teologiska resursen finns, som inte bara förmår lyfta subjekten ur sina ideologiska predikament, utan även aviserar en fortsättning bortom kritikens initialt negativa ingrepp. Nyckelordet i Wards teologiska kulturkritik har varit *förhandling* (engelskans *negotiation*). Den här avhandlingens arbetshypotes är att det är i Wards teologi, snarare än i den teologi som arbetar i förlängningen av den kritiska teoribildningen, som resursen för en kulturtillvänd och kulturkritisk teologi står att finna.

Tillvägagångssätt och disposition

För att uppnå mitt syfte kommer jag i kapitel 2 till och med 5 använda mig av en immanent kritisk metod. Talet om immanent kritik brukar förknippas med den dialektiska traditionen efter G.W.F. Hegel, Karl Marx och, i vilken den fick

¹⁸ Eagleton 2000 s. 80–81.

sin paradigmatiska gestaltning, den tyska Frankfurtskolan.¹⁹ Den immanenta kritiken kan enklast beskrivas genom att kontrasteras mot sin motpart – den transcendentala kritiken. Där den sistnämnda utifrån fastställda kategorier om det sköna, det goda eller det sanna, underkastar de kulturella uttrycken en extern kritisk prövning strävar den immanenta kritiken efter att inifrån det kulturella uttrycket själv identifiera motsättningar och spänningar.²⁰ Den amerikanske sociologen David L. Harvey skriver: ”Kritisk teori som immanent kritik kan inte börja med ett *ex cathedra*-uttalande om dess egna principer och antaganden, konstruera en alternativ teoretisk förklaringsmodell som är motsatt den ortodoxi som undersöks, och, polemiskt engagera dess motståndare i debatten.”²¹ Syftet med den immanenta kritikens identifikation av brister i ett system är därmed inte att avfärda och presentera ett radikalt annorlunda alternativ – utan snarare att belysa och utveckla immanenta potentialer inom det aktuella kulturella uttrycket.

Den amerikanske statsvetaren och politiske teoretikern Dan Sabia betonar hur den immanenta metoden på detta sätt vilar på ett initialt bejakande av värdet av det kulturella uttryck som bearbetas. Den immanenta kritiken kan beskrivas som “ett intresse för den kritiska utvärderingen av de praktiska normer och sociala praktiker som är inneboende i ett samhälle eller en kultur, tillsammans med övertygelsen om att detta förutsätter en bedömning av rationaliteten i dessa konventionella normer och praktiker utifrån resurser som är inneboende i det samhälle eller den kultur vilka de är en del av.”²² Harvey identifierar på liknande sätt detta initiala bejakande av det som ska kritiseras: ”den kritiska teorin erkänner alltid, i sin metodologiska fas, att det som ska realiseras ligger utanför den själv, i en eras teoretiska ortodoxier och rådande praktiker. Om alltså den kritiska teorin ska realisera sig själv på ett materiellt plan, måste den gå in i en

¹⁹ Finlayson 2014 s. 1142–1166. James Gordon Finlayson är brittisk filosof och har i artikeln ”Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism” problematiserat det immanenskritiska begreppets genealogi. Finlayson menar att Adorno, som visserligen grep tillbaka på Hegel, avsåg något annat med sitt tal om immanent kritik, förstådd som en strikt negativ verksamhet, än vad Hegel gjorde. Finlayson argumenterar för att Adorno, när han senare i sin karriär drog de fullständiga slutsatserna av sin pessimistiska kultursyn, tvingades att argumentera utifrån transcendentala värden och därmed avvek från sin immanenta kritik.

²⁰ Se exempelvis Adornos essä ”Kulturkritik och samhälle” (översättning Joachim Retzlaff) där han argumenterar för den immanenta kritikens överlägsenhet. Adorno 1987 s. 317–335, särskilt s. 328 och s. 331–332.

²¹ “critical theory as immanent critique cannot begin with an *ex cathedra* statement of its own principles and assumptions, construct an alternative theoretical explanation which runs counter to the orthodoxy under consideration, and, then, polemically engage its adversary in debate.” Harvey 1990 s. 6.

²² “an interest in the critical evaluation of practical norms and social practices internal to some society or culture, together with the conviction that this requires assessing the rationality or worth of those conventional norms and practices by drawing on resources internal to the society or culture of which they are a part.” Sabia 2010 s. 685.

meningsfull dialog med en epoks förtingligade ortodoxier.”²³ Vad den immanenta kritiken således strävar efter är att finna resurser för nytolkning inom ramen för det system eller sammanhang som studeras för att på detta sätt frigöra resurser som tidigare varit helt eller delvis dolda.

Graham Wards teologi kommer i den här avhandlingen att utgöra det kulturella uttryck som jag med min immanenta metodologi vill undersöka. Med Harveys terminologi är det som ska realiseras redan inneboende i Wards teologi och något som jag med min läsning vill utkristallisera. På detta sätt ansluter jag mig till en förståelse av den immanenta kritiken som undviker den negativa dialektikens improduktiva kritik.²⁴ Jag nöjer mig därmed inte med att blottlägga eventuella diskrepanser och motsättningar hos Ward – jag försöker även att artikulera en fortsättning som går bortom den kritiska uppgiften. Denna konstruktiva ambition innebär emellertid inte att jag kommer att presentera ett eget alternativ till Wards teologi, endast formulera förutsättningarna för en teologi som tar Wards tänkande som utgångspunkt för sin fortsatta praktik.

Närmare bestämt tar jag upp Wards ”ståndpunkt”, ett begrepp som jag får anledning att återkomma till, för att inifrån den identifiera tendenser som arbetar mot Wards egna grundläggande antaganden. Detta innebär att jag gör en nivåskillnad i Wards teologi: den mellan vad hans teologi som helhet tycks vilja åstadkomma och de delar som tillsammans utgör denna helhet.²⁵ Utgångspunkten för min analys är att Wards teologi faller tillbaka på ett koherent ramverk, ett ramverk som jag i avhandlingen försöker att identifiera och arrangera under kategorierna metafysik, antropologi, politik och apologetik. Mot bakgrund av denna rekonstruktion kan jag sedan identifiera de tendenser som står i ett spänningsförhållande till helheten för att på så sätt lösgöra ett eget förslag för hur en kulturkritisk teologi kan orientera sig i en postsekulär samtid.

De fyra första kapitlen efter inledningskapitlet har därmed som syfte att presentera och analysera Wards teologi. Jag kommer att organisera mina undersökningar med hjälp av fyra teman, metafysik, antropologi, politik och apologetik under vilka jag genomgående diskuterar frågan om teologi som en

²³ “critical theory in its methodological moment always acknowledges that its object of realization lies outside itself, in the theoretical orthodoxies and prevailing practices of an era. Thus, if critical theory is to realize itself materially, it must of necessity enter into meaningful dialogue with the reifying orthodoxies of an age.” Harvey 1990 s. 5.

²⁴ Finlayson menar att denna vilja att etablera något nytt, genom den immanenta kritiken, snarare är ett utslag för det Hegel beskrev som en ”bestämd negation” eller ”negationen av negationen.” Finlayson 2014 s. 1151–1163 Det var just denna tendens i det dialektiska tänkandet som Adorno vände sig mot i sin *Negative Dialektik* eftersom den reducerade kritiken till att arbeta för ”det positivas upprättande” (”ein Positives sich herstellen”) – det moment som möjliggjorde skapandet av nya exkluderande och förtryckande system. Adorno 1966 s. 7.

²⁵ Detta ansluter till det som den amerikanske litteraturvetaren Fredric Jameson, med referens till Georg Lucáks, har benämnt som totalitet: ”ett ramverk inom vilket olika sorters kunskap är lokaliserade, genomförda och utvärderade.” Jameson 1988 s. 60.

kulturkritisk resurs. Dessa kapitel utgör den huvudsakliga analysdelen där jag genom den immanenta kritiska metoden och med hjälp av kontextualiseringar mejslar ut Wards teologiska position inom ramen för det valda temat. Givet min immanenta metodologi finns en progression mellan kapitlen, där resultaten från det föregående kapitlet genererar nya frågeställningar inför det nästkommande.

I kapitel 2 analyserar jag Wards analogiförståelse och bryter den gentemot 1900-talsteologins metafysikkritiska diskussioner, inte minst så som de kom till uttryck hos den för Ward så viktige teologen Karl Barth. I kapitel 3 koncentrerar jag mig på Wards antropologilära och ställer honom mellan två intellektuella traditioner som är centrala för hans antropologi: den kristna diskussionen om kärleken som fundamental drivkraft och den psykoanalytiska teoribildningen. Vad som är gemensamt för dessa båda traditioner är betoningen på begärets roll för det mänskliga handlandet och hur denna drivkraft ställer subjektets medvetande, och i förlängningen allt mänskligt meningsskapande, i en kritisk belysning. I kapitel 4 undersöker jag vilka slutsatser som Ward drar av sina metafysiska och antropologiska diskussioner på ett politiskt plan och hur den teologiska ordningen ska kunna göras operativ i en konkret social verklighet. Kapitel 5 är både en summering och en vidare analys av de tre föregående kapitlen. Här fokuseras diskussionen om teologin som en kulturkritisk resurs under rubriken ”apologetik.” Kapitlet är centralt eftersom jag här strävar efter att diskutera den form som Wards tänkande antar – snarare än vilken ståndpunkt han intar i olika teologiska frågor. Det är i denna specifika teologiska form, den modell för tänkandet som Ward benämner som ett ståndpunktsprojekt, som hans unika bidrag till den kritisk-teologiska diskussionen ligger.

I kapitel 6 är det metodologiska greppet något annorlunda. Här konfronterar jag Wards teologi gentemot tre andra teologiskt orienterade samtida tänkare – Mark C. Taylor, John D. Caputo och Jean Luc Marion – som, trots ett liknande teoretiskt intresse, har kommit till andra slutsatser kring teologins kritiska uppgift. Jag beskriver diskussionen som en konfrontation eftersom jag snarare än att betona likheterna mellan de olika tänkarna strävar efter att finna de punkter på vilka de skiljer sig åt. Genom denna kritiska kontextualisering förtydligas det särpräglade med Wards tänkande, något som jag tar med mig in i det avslutande kapitlets diskussion om teologins uppgift i vår samtid. Kapitel 7 utgör därmed avhandlingens huvudsakliga konstruktiva bidrag. Jag ställer här frågan vilka insikter Graham Ward kan bidra med när det kommer till att utforma en kulturkritisk teologi för ett postsekulärt samhälle. Genom att gå in i dialog med andra teologier som har diskuterat teologins kulturkritiska uppgift urskiljer jag ett antal förutsättningar som jag menar bör ligga till grund för vad jag i avhandlingen benämner en teologisk kritik – en praktik som tar den kristna traditionens materiella aspekter som tänkandets utgångspunkt.

Graham Wards bana och verk

Graham Ward är född 1955 och uppvuxen i Salford, Manchester. Efter att ha blivit föräldralös i början av tonåren kom han att växa upp hos sin mormor, en gestalt som Ward själv pekar ut som avgörande för sitt val att slå in på den akademiska banan. Tack vare ett stipendium började Ward studera engelska och franska vid universitetet i Cambridge. Han drömde om att bli författare. Intresset för teologi väcktes först något år senare. Uppväxten i Manchester var sekulär och Ward har själv beskrivit sin mormor som ”nominell anglikan.” Under en period i tonåren blev Ward emellertid delaktig i en karismatiskt präglad husförsamling, en erfarenhet som bidrog till valet att flera år senare utbilda sig till präst inom den anglikanska kyrkan. Under sina studieår i Cambridge kom han att influeras av gestalter som den anglikanske teologen och sedermera ärkebiskopen Rowan Williams, den katolske teologen Nicholas Lash och den anglikanske prästen Don Cupitt. Graham Ward prästvigdes 1991.²⁶

Det var vid denna tid som Ward fick sina första akademiska artiklar publicerade. Vad som framförallt utmärker dessa tidiga texter är intresset för relationen mellan teologi, litteratur och filosofi. Inte minst hamnade den poststrukturalistiska filosofin och den franske filosofen Jacques Derrida i blickfånget och Ward kom att höra till de teologer som försvarade Derridas tänkande mot de ofta förekommande anklagelserna om nihilism och tomhetsdyrkan. Tvärtom, menade Ward i en rad artiklar i början av 1990-talet, öppnar Derridas språkkritik för en närvaro bortom orden – den närvaro som teologin har beskrivit som Gud.²⁷ En annan tidig inspirationskälla var den judisk-amerikanske författaren, litteratur- och kulturforskaren George Steiner som i sitt tänkande, ofta i polemik med poststrukturalismen, kom att utforska teologin i ett försök att återinföra meningen i tänkandet. Ward delade inte Steiners kritik av Jacques Derridas filosofi och menade tvärtom att de båda tänkarna kom till liknande slutsatser och att Steiner paradoxalt nog visar på dekonstruktionens inneboende teologiska potential.²⁸

Även den schweiziske teologen Karl Barth intog tidigt en central roll i Wards tänkande just på grund av den affinitet som han tyckte sig se mellan Derridas dekonstruktion och Barths medvetenhet om språkets tillkortakommande inför Gud. Associationerna mellan denna kritiska teori och den kristna teologin kom till uttryck i Wards första böcker *Barth, Derrida and The Language of Theology* (1995) och *Theology and Contemporary Critical Theory* (1996). Ward hade vid denna tidpunkt avslutat sin tidigare tjänst som församlingspräst och kom nu att

²⁶ <http://www.oxford.anglican.org/god-life-revd-canon-professor-graham-ward>.

²⁷ Se exempelvis: Ward 1992 s. 263 – 269.

²⁸ Ward 1990 s. 226-238. George Steiner återkommer senare i flera av Wards texter, framförallt de som behandlar teologi och representation. Se exempelvis: Ward 2002 s. 159 – 184.

fungera som Dean vid Cambridge universitetets äldsta college Peterhouse.²⁹ Det var även nu som Ward kom att ingå i den diskussionsförening, *Theory Group*, som kom att spela en viktig roll för grundandet av ”Radical Orthodoxy.”³⁰

Radical Orthodoxy var från början namnet på en antologi (1999) som Ward, tillsammans med teologerna John Milbank och Catherine Pickstock, stod som utgivare för. I den manifestartade inledningen beskrev redaktörerna syftet med antologin. En ny teologi skulle formas som till skillnad från det sekulära tänkandet hade förmåga att införa en meningsfullhet i tillvaron. Genom att konstruera en autonom verklighet som inte upprätthålls genom att den deltar i något högre – Gud – hade sekularismen tömt världen på mening. Tiden var inne, menade redaktörerna, för teologin att åter göra anspråk på att kunna tolka tillvaron och börja beskriva verkligheten med förankring i traditionella kristna läror som treenigheten, kristologin och inkarnationen. Endast genom att på detta sätt läsa tillvaron som delaktig i en gudomlig verklighet kunde den materiella verkligheten och storheter som kropp, språk, sexualitet och konst, återfå sin signifikans.³¹

Antologins genomslag blev, åtminstone inom det angloamerikanska sammanhanget, monumentalt och kom att skapa två läger: de som såg radikalortodoxin som en välbehövlig vitamininjektion och de som i de storslagna anspråken endast såg nostalgi och längtan tillbaka till en tid då teologin var vetenskapernas drottning och kyrkan stod mitt i byn. Vad flera av de medverkande i antologin redan från början inskräppte var att det knappast rörde sig om en sammanhållen skolbildning med en gemensam agenda utan snarare om ett ”löst nätverk” med en ”gemensam teologisk sensibilitet”.³² Vad denna sensibilitet delvis handlade om var en gemensam historieskrivning där modernitetens och sekularitetens rötter förlades till en ontologisk förskjutning i den senmedeltida teologin. Det sekulära samhället sågs därmed som en utveckling inom teologin själv, vilket fick de radikalortodoxa att försöka återvinna, om än inte upprepa, något av den förmoderna synen på tillvaron som delaktig i en högre ordning. Detta perspektiv artikulerades i Graham Wards *Cities of God* (2000), en bok som gavs ut i en skriftserie, just betitlad ”Radical Orthodoxy”. Vad som blev tydligt i verket var hur Wards tidiga intresse för poststrukturalistisk filosofi och Karl Barths teologi nu hade gått över till ett intresse för, å ena sidan psykoanalytiska och socialsemiotiska kulturkritiska tänkare som Slavoj Žižek, Jean Baudrillard och Michel de Certeau och, å andra sidan, den fornkryrkliga teologin representerad främst av

²⁹ *Dean* är svåröversatt men betecknar i detta sammanhang en ledarposition med ansvar gentemot både kyrka och akademi.

³⁰ På svenska har Ola Sigurdson i antologin *Moderne Teologie* beskrivit framväxten av *Radical Orthodoxy* och dess förhållande till *Theory Group*. Sigurdson 2008 s. 627 – 638.

³¹ *Radical Orthodoxy*. Red. John Milbank, Catherine Pickstock och Graham Ward. New York: Routledge, 1999, s. 1 – 5.

³² Milbank/Ward 2008 s. 151 – 153.

Augustinus och Gregorios av Nyssa. Även ett intresse för Hegels filosofi började märkas, något som sedan återkommit i Wards teologiska produktion.

De genus- och queerteoretiska frågeställningarna kom vid den här tiden också att inta en större plats i Graham Wards tänkande och han tjänstgjorde för en tid i slutet av 1990-talet som Senior Fellow i religion och genus vid universitetet i Manchester. Det var även vid detta universitet som Ward år 2000 tillträdde som Samuel Ferguson Professor i filosofisk teologi, en tjänst som han kom att inneha fram till år 2012. Under denna period accentuerades det sociologiska och politiska intresset i Wards författarskap och talet om ”religionens återkomst”, eller ”religionens nya synlighet”, blev allt mer tydligt. Detta syns exempelvis i *True Religion* från 2003, en genealogisk undersökning av religionsförståelsens förskjutningar under moderniteten, där Ward argumenterar för att fenomenet ”religionens återkomst” är intimt sammantvinnat med marknadskrafterna i det senkapitalistiska samhället. Ett annat exempel är *Cultural Transformation and Religious Practice* (2005) där Ward diskuterade hur kulturer uppstår och förändras och hur de religiösa praktikerna kan vara verksamma i en sådan förändringsprocess.

Det ökade politiska intresset i Wards texter sammanföll med hans funktion som studierektor för Centre for Religion and Political Culture i Manchester (2003–2011). Tillsammans med kollegan och religionsfilosofen Michael Hoelzl kom Ward under denna period att stå som redaktör för ett antal antologier som diskuterade teologi, politik och religionens nya synlighet. Ett exempel på detta är *Religion and Political Thought* från 2006, en sammanställning av texter från antiken till nutid som alla adresserar förhållandet mellan religion och politik – från Augustinus, över Martin Luther och Jean Jacques Rousseau, till Carl Schmitt och Vladimir Lenin. Det var även tillsammans med Hoelzl som Ward 2008 översatte den tyske rättsteoretikern Carl Schmitts *Politische Theologie II* till engelska. Under perioden 2006 – 2012 kom även Ward att fungera som fakultetsansvarig för School of Arts, Histories and Cultures vid universitetet i Manchester.³³

Sedan 2012 är Graham Ward Regius Professor of Divinity vid universitetet i Oxford, en tjänst som även omfattar ett konsultativt uppdrag gentemot biskoparna i *Church of England*. Hans bok *Unbelievable?* (2014) markerar en delvis ny inriktning i hans akademiska författarskap där han bland annat genom studier av neurovetenskap och evolutionsbiologi vill diskutera vilka processer i hjärnan som är verksamma i medvetandegörandet av verkligheten och hur de relaterar till religiösa föreställningar och trosföreställningar. När den här avhandlingen författas har han inlett arbetet med ett systematisk-teologiskt verk som han gett

³³ <https://www.gov.uk/government/news/regius-chair-of-divinity-university-of-oxford--2>; <http://www.chch.ox.ac.uk/staff/professor-graham-ward>.

den övergripande beteckningen en ”kulturellt engagerad systematisk teologi.”³⁴ Den första delen publicerades i mars 2016 under namnet *How the light gets in*.

Stilen och teologin

När Ward i *The Politics of Discipleship* (2009) summerar sitt projekt så långt heter det: ”Jag vill förändra det kulturella imaginära.”³⁵ Med talet om det kulturella imaginära – den uppsättning bildliga representationer som dominerar vår kultur som föregår, och i någon mening formar, våra medvetanden – vill Ward fästa uppmärksamhet på hur hans teologi aldrig varit begränsat till att gälla kyrkan.³⁶ Tvärtom har han alltid haft en emancipatorisk ambition med sin teologi. Utifrån en artikulert kristen teologisk ståndpunkt vill han gå in i en kritisk dialog med den omgivande kulturen. Han har därmed kommit att utveckla en teologisk metod som kan sägas komma till uttryck i hans ofta upprepade uppmaning till teologin att läsa tidens tecken i ljuset av den kristna teologin.³⁷ Genom analyser av olika kulturella metaforer, ofta hämtade från populärkulturen, menar sig Ward kunna avtäckta den tidsanda som för tillfället präglar samtiden och på detta sätt få tills stånd en dialog med den teologiska traditionen. Det Ward har benämnt teologins materiella resurser, det vill säga evangeliernas berättelser om Kristus, de kristna praktikerna, de centrala kristna lärorna – har tjänat som en kritisk instans mot vilken alla kulturella konfigurationer, även de som för tillfället konstituerar kyrkan, måste prövas. Stilmässigt är Wards texter påtagligt argumenterande och ofta präglade av ett starkt socialt patos. Ward har under åren kommit att tillägna sig en särpräglad akademisk prosa som kombinerar traditionell teologisk vokabulär med den terminologi som för tillfället präglar det filosofiska samtalet. Stilen är rik på hänvisningar och kombinerar ofta en tämligen stark polemik med nyanserade analyser och diskussioner av både samtidskulturella och teologiskt traditionella ämnen. Som vi ska se är denna pendling mellan det polemiska och det nyanserade en medveten strategi som inte kan skiljas från den övergripande kulturkritiska ambitionen. Vad Ward vill åstadkomma med sina skarpa uttalanden och ibland provocerande metaforik är ett samtal om själva grundförutsättningarna för vårt samhälle.

³⁴ <http://www.theosthinktank.co.uk/comment/2015/01/12/why-we-believe-and-why-we-dont>; <http://www.gold.ac.uk/faithsunit/reimaginingreligion/landmark-interviews/graham-ward/>.

³⁵ ”I want to change the cultural imaginary.” Ward 2009a s. 17.

³⁶ Talet om det ”kulturella imaginära” har sin upprinnelse i talet om det ”sociala imaginära” hos filosofer som Cornelius Castoradis och Charles Taylor. Jag kommer att diskutera Wards användning av begreppet närmare i kapitel 5.

³⁷ Ward 2000b s. 103.

Vid sidan av detta kan nämnas den prövande och utforskande karaktär som präglar flertalet av Wards texter. Inte minst gäller detta essäerna där olika teman diskuteras och belyses med referenser till olika vetenskapliga discipliner, populärkultur och den kristna teologiska traditionen. Som vi ska se har det funnits delade meningar om vad Ward egentligen vill åstadkomma med sitt teologiska författarskap, något som jag menar hör samman med denna utforskande tendens. Det är inte alltid självklart för läsaren vad målet med dessa närmast labyrintiska texter är. Som vi ska se kan även detta drag bli begripligt mot bakgrund av vad Ward ytterst sett vill åstadkomma med sin teologi.

Tidigare forskning och avgränsningar

Vad som utmärker receptionen Graham Wards teologi är de oklarheter som har rått bland bedömare om vad han egentligen vill åstadkomma. Det har funnits en tendens att betrakta honom genom den ena av två olika linser. Antingen har man sett honom som en företrädare för radikalortoxin och då förknippats med denna rörelses förgrundsgestalt John Milbank, eller som en ”postmodern” teolog som genom sin djupa förankring i den kritiska teorin har drivit ett dekonstruktivistiskt projekt på teologins område. Detta har lett till tämligen motstridiga läsningar där Ward både har blivit kritiserad för att företräda en hierarkisk och exklusiv teologisk hållning, men också för att lösa upp den kristna traditionen i ett ändlöst semiotiskt flöde. Ett exempel på den förstnämnda hållningen finner vi hos den amerikanske teologen John D. Caputo som i ett svar på en kritisk essä om Jacques Derridas filosofi menar att Ward företräder en exklusiv teologisk hållning som enligt Caputo är en oundviklig konsekvens av ”Radical Orthodoxy.”³⁸ Ett annat exempel på en liknande kritik kan hämtas från den isländska teologen Sigridur Gudmarsdottir som menar att Ward, genom sitt försvar av den traditionella kristna gudstanken, inte fullt ut drar konsekvenserna av den kritiska teorin och till syvende og sist omfattar en hierarkisk ontologi som sanktionerar patriarkala strukturer.³⁹

Till den andra gruppen kan den amerikanske teologen Bruce McCormacks kritiska vidräkning med Wards första verk räknas, en bok som McCormack i sin recension beskrev som en postmodern ”illegitim tillämpning” av Karl Barths teologi.⁴⁰ Ett annat exempel är den brittiske teologen Luke Bretherton som i en kommentar till *The Politics of Discipleship* (2009) menar att Ward har blivit ”förtrollad av modernitetens mörker” och fortplantar en ”förvirlans politik” i

³⁸ Caputo 2001a s. 296.

³⁹ Gudmarsdottir 2012 s. 170.

⁴⁰ ”illegitimate appropriation”. McCormack 1996 s. 97.

kulturen.⁴¹ Vid sidan av dessa båda grupper kan en tredje nämnas som har velat läsa in en motsättning hos Ward: genom att göra både den kritiska teorin och den förmoderna teologin verksamma i sin teologiska vision får han inte sitt projekt att gå ihop. En av dessa är den amerikanske teologen James K. A. Smith, en teolog som brukar associeras med radikalortodoxin, som i avslutningen till sitt introduktionsverk *Introducing Radical Orthodoxy*, identifierar en fundamental inkoherens i Wards teologi. Vad som framförallt drar till sig Smiths uppmärksamhet är att Ward, i avslutningen av *Cities of God*, öppnar upp för att andra religiösa och sekulära traditioner kan omfattas av Guds frälsningsplan.⁴² Denna hållning, menar Smith, är inte kompatibel med den förmoderna teologi som Ward i övrigt griper tillbaka på utan måste snarast ses som ett utslag av Wards osjälvständiga förhållande till Derrida och den kritiska teorin.⁴³ Ett liknande perspektiv artikuleras av den holländske teologen Maarten Wisse som i sitt tänkande har visat ett stort intresse för Wards teologi. Wisse menar att Ward å ena sidan gör anspråk på att omfatta en språklig realism (det analoga och radikalortodoxa draget), och att han å andra sidan, genom sitt intresse för Derrida och den kritiska teorin slutligen ger uttryck för en starkt nominalistisk syn på representationen.⁴⁴

På svensk mark har en liknande tolkning gjorts av teologen Petra Carlsson som i sin doktorsavhandling *Theology and Representation* (2012) ägnar ett kapitel åt Wards teologi. Carlsson gör i avhandlingen en diskursanalytiskt präglad läsning där hon ser vad hon benämner ”två röster” som verksamma i Wards teologi – en självkritisk röst, som Carlsson knyter till Wards intresse för den kritiska teorin och en auktoritär röst, som hon menar hänger samman med hans intresse för den traditionella teologin. Carlssons argument går ut på att Ward genom att göra den kritiska teorin operativ i sin teologiska vision underminerar sin egen position som en tänkare som gör anspråk på att vara trogen den teologiska traditionen.⁴⁵ En liknande tolkning har gjorts av Mattias Martinson som i *Postkristen teologi* (2007) pekar på hur Ward i vissa passager i *Cities of God* antyder en föreställning om en stabil kristen ordning, en teologisk diskurs med tydliga avgränsningar – något som Martinson menar att hans egna fundamentala antaganden, vilka Martinson associerar med poststrukturalismen, inte borde tillåta.⁴⁶

Vad som emellertid är betecknande för samtliga dessa läsningar är att ingen har tagit ett helhetsgrepp om Wards tänkande utan istället behandlat vissa aspekter av hans teologiska produktion inom ramen för sina egna studier. Genom

⁴¹ Bretherton 2009 s. 1.

⁴² Smith 2004 s. 257.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Wisse 2010 s. 359–373.

⁴⁵ Carlsson 2012 s. 70–92.

⁴⁶ Martinson 2007 s. 79–90.

att bryta loss dessa aspekter från helheten har man undgått att uppmärksamma den kulturkritiska ambition som är grundläggande för Wards tänkande och som koncentreras i hans återkommande uppmaning att läsa tidens tecken utifrån trons grammatik. Jag vill i det följande ta detta helhetsgrepp och argumentera för att vad vi finner i Wards tänkande är en modell för att bedriva teologi som förmår att flytta fram positionerna i diskussionen kring hur vi kan använda de religiösa traditionerna som en kritisk resurs i den postsekulära samtiden.

Jag har valt att koncentrera mina läsningar till de monografier och essäsamlingar som Graham Ward har författat under perioden 1995–2014. Valet motiveras av att Ward sedan början av 1990-talet stått som författare till en stor mängd essäer och artiklar som senare har figurerat i omarbetad form som kapitel i hans böcker.⁴⁷ Eftersom jag i avhandlingen är intresserad av att använda Wards tänkande för att diskutera en vidare problematik koncentrerar jag mina undersökningar till de senast publicerade och mest genomarbetade textversionerna. Ett undantag från denna regel är de intervjuer med Ward som har publicerats i olika böcker och tidskrifter där han kommenterar sin egen teologiska hållning i olika frågor.

När det kommer till kontextualiseringen har jag valt att uteslutande uppmärksamma de teoretiska kontexter som är operativa i Wards tänkande. Med detta avser jag de filosofer och teologer som har visat intresse för samma problematik som Ward och därför kan belysa hans teologi. Valet av tänkare som ingår i kontextualiseringarna bestäms främst av den tematik som jag diskuterar i varje kapitel. Jag är således mindre intresserad av de externa faktorer (till exempel personliga och sociologiska omständigheter) som skulle kunna bidra till att förklara Wards teologiska hållning. Mitt intresse handlar om att undersöka och diskutera de texter som Ward har producerat och föra in dem under frågeställningen om teologin som kulturkritisk resurs.

Översikt av centrala verk

Ett centralt verk för diskussionen om de metafysiska aspekterna av Wards teologi, vilka jag behandlar i kapitel 2, är *Barth, Derrida and the Language of Theology* (1995). Här kommer hans tidiga intresse för den kritiska teoribildningen och framförallt poststrukturalismen till klart uttryck. Boken är en jämförande studie av den schweiziske teologen Karl Barths och den franske filosofen Jacques Derridas representationsproblematiseringar. Ward argumenterar i boken för en nyläsning av Barth där han menar att vad Barth försökte göra upp med genom sitt tal om Gud som den totalt Andre var detsamma som Derrida reagerade mot i sin kritik

⁴⁷ Ett exempel på detta är essäsamlingen *Christ and Culture* där Ward har samlat upp de tio föregående årens essäer och organiserat dem inom ramen för volymens kristologiska tematik. Ward 2005b.

av närvarometafysiken. Genom att studera Barths teologi inom ramen för de filosofiska strömningarna i den tyska kulturella samtiden vill Ward i boken visa på att Barth arbetade med frågeställningar som då var aktuella, och att han genom sitt tal om ”Gud som den totalt Andre” ville utveckla en teologisk språkkritik. Det var denna typ av språkkritik som fick en motsvarighet på filosofins område i och med Jacques Derridas framträdande på den intellektuella scenen. Även Emmanuel Lévinas spelar en central roll i boken som den filosof som kanske tydligast aktualiserade det som brukar benämnas som den teologiska vändningen inom den franska fenomenologin. Boken mynnar ut i en uppmaning till teologin att återuppväcka det kritiska arv som han menar ligger nedlagt i Barths teologi och dennes föreställning om hur, enligt Ward, Guds Ord aldrig kan bli fullständigt uppenbart i de mänskliga orden. Vad som framförallt intresserar mig är den självkritiska aspekt av teologin som kommer till uttryck här och vilka konsekvenser som en sådan teologi får i en kulturell och politisk verklighet.

Ett annat viktigt verk i mina undersökningar, både vad gäller de metafysiska och de antropologiska aspekterna (kapitel 2 respektive 3) är *Cities of God* (2000). Vad som är nytt i förhållande till de tidigare verken är den starkare betoningen på det konstruktiva momentet – hur teologins uppgift är att bygga kritiska alternativ till den kultur som den är en del av. Boken består av tre delar där den första utgörs av en analys av 1900-talets urbana kulturer i den västeuropeiska och nordamerikanska hemisfären. Utifrån främst socialsemiotiskt, psykoanalytiskt och post-marxistiskt orienterade teoretiker beskriver Ward den västerländska moderniteten som präglad av en pendelrörelse mellan å ena sidan kollektivism och massrörelser och å andra sidan radikal individualism och social atomism. Denna dikotoma tendens kan endast teologin häva vilket sker genom att Ward i bokens andra del, utifrån några centrala praktiker i den kristna traditionen, drar upp linjerna för en alternativ teologisk ordning. På detta sätt menar han sig lägga grunden för både en teologiskt präglad sociologi och en antropologi som förmår forma gemenskaper som överskrider köns-, ras-, och klassrelaterade barriärer. I den avslutande delen diskuterar Ward hur förhandlingen mellan den samtida kulturen och den analoga världsåskådningen ska gå till och argumenterar här för en återgång till kristendomens centrala praktiker. Titeln är en allusion på Augustinus *Civitate dei* (400-talet e. Kr.) och kyrkofadern spelar en central roll som en av de tänkare som förmår att teckna ett alternativ till den moderna metafysiken. Precis som Augustinus menade att världens och Guds stad befinner sig i ett sammanflätat tillstånd vill Ward i boken teckna en världsåskådning där skillnaden mellan en transcendent och en immanent verklighet är flytande och under ständig förhandling. Till skillnad från Augustinus verk, som i översättning lyder *Guds stad*, pluraliserar emellertid Ward stadsbegreppet vilket antyder en bärande tanke i boken: att den enda tillgång vi har till en transcendent sfär går

genom de partikulära omständigheter under vilka vi lever. Vi måste därför tillåta – till och med uppmana – andra ståndpunkter att komma till tals i beskrivningen av denna stad. Vi måste erkänna att det finns flera Guds städer.

Uppmaningen att återvända till kristendomens centrala praktiker återkommer i *True Religion* (2003) som jag främst diskuterar i kapitel 3 och 4. *True Religion* är en genealogisk undersökning av hur religionsförståelsen har förändrats från 1500-talet fram till nutid. Genom analyser av litteratur, filosofi, konst och arkitektur vill Ward i boken visa på hur religionsförståelsen både är en produkt av, men också en drivkraft i, den historiska utvecklingen. En central iakttagelse är att den framväxande nationalstaten drev fram en utveckling där ”religion” rycktes bort från sin hemvist i ett textuellt och liturgiskt sammanhang – den synliga kyrkan. Genom denna process öppnades en möjlighet att använda religionen för andra syften – exempelvis för att legitimera den framväxande kapitalismens ständiga jakt på nya marknader. Den religionens återkomst som vi ser i vår samtid, menar Ward, är den logiska konsekvensen av modernitetens bortträngning av religionen, eftersom de religiösa symbolerna nu nästan helt förlorat kontakten med sitt ursprung och därmed blivit möjliga att pekuniärt exploatera. Enda sättet, menar Ward, att komma undan de negativa verkningarna av denna utveckling, exempelvis den sociala atomism som han identifierade i *Cities of God*, är att återinstallera de religiösa symbolerna i sin ursprungliga kontext. Genom att läsa kulturen genom, och leva i, de teologiska praktikerna är ett motståndskraftigt alternativ möjligt att formera.

Ett centralt verk i diskussionen om de kulturkritiska aspekterna av Wards teologi, det som jag fokuserar i kapitel 5, är *Cultural Transformation and Religious Practice* (2005). Boken beskrivs i inledningen som ett metodologiskt komplement till *Cities of God*. I verket strävar Ward efter att visa hur den teologiska diskursen aldrig kan betraktas som en enhet som är isolerad från den övriga kulturen – den påverkar alltid och är alltid påverkad av sin omgivning. Här faller Ward tillbaka på en rad kulturhermenutiskt orienterade filosofer, exempelvis Charles Taylor, som menar att kulturella identiteter alltid uppstår i ett dialektiskt samspel med varandra. Denna kulturhermenutik kompletteras med ståndpunktsepistemologin – det marxistiskt präglade tänkande som i större utsträckning har betonat de makthierarkier som är indragna i den kulturella förhandlingsprocessen. Detta föranleder Ward att beskriva sin teologi som ett kristet ”ståndpunktsprojekt” – att utifrån en marginaliserad position, med självmedvetenhet om sin begränsade utblick, producera en bild av verkligheten som utmanar den sekulära hegemonin. Wards slutsats är att de religiösa traditionernas möjlighet att påverka de processer som bestämmer historiens utveckling ligger i att producera en teologisk föreställningsvärld som vittnar om kulturens ursprung i, och att den upprätthålls av, en transcendent verklighet. Detta får Ward att benämna de teologiska praktikerna

som hoppets förändringspraktiker som genom att förhandla med kulturen (engelskans *negotiation*) kan få en kulturell förskjutning till stånd.

Den kulturkritiska teologiska metoden konkretiseras i *Christ and Culture* (2005) där Ward genom tio essäer försöker att utforma en kristologi för vår tid. Vad som är nytt i förhållande till de kristologier som tidigare har producerats under moderniteten, menar Ward, är att den fokuserar på relationaliteten hos Kristus. Utifrån Kristus, den andra personen i treenigheten, som alla relationers arketyp vill Ward i sina essäer läsa in sin samtids kulturella och filosofiska uttryck inom ramen för de evangeliska berättelsernas logik. De relationer som omger Kristi kropp i dessa texter får i essäerna fungera som hermeneutiska raster genom vilka samtidens flytande verklighet ordnas. En rad filosofer och filosofiska begrepp teologiseras i essäerna. *Mimesis* som en beskrivning på hur representationen förmedlar verkligheten, schizofrenin som praktik för motstånd, psykoanalysens begärskonception, sexuell skillnad, den kritiska teorins föreställningar om lidande och njutning – allt läser och tolkar Ward utifrån sin ”kristologik.” Essäerna ger ett sökande intryck som snarare formulerar och reflekterar över, än besvarar, de aktuella frågeställningarna och förkroppsligar talet om teologin som en pågående förhandling med den omgivande kulturen.

I diskussionen om de politiska implikationerna av Wards teologi (framförallt förlagd till kapitel 4) är *The Politics of Discipleship* (2009) central. Detta är den mest explicit politiskt orienterade av Wards böcker och han skriver i inledningen hur hans teologi alltid har präglats av en ambition att förändra den kulturella föreställningsvärlden. Boken består av två delar – ”The World” och ”The Church” – där den första ställer diagnos på samtiden under tre kategorier och beskriver den som präglad av: demokratins kris, globalisering och postsekularitet. Vad Ward med hjälp av så skilda tänkare som Carl Schmitt, Samuel Huntington, Karl Marx och Antoni Negri vill visa på är den rådande världsordningens kris – den liberala demokratins inneboende spänningar och globaliseringens och postsekularitetens avmaterialiserande tendenser. Det som behövs, enligt Ward, är en ny postmaterialistisk kultur som bygger på tron på det Sanna och Goda. Det är denna kultur som den teologiska praktiken kan producera, vilket är föremålet för diskussionen i bokens andra del. Här framträder bilden av hur de ordningar som de konkreta gemenskaperna producerar alltid är indragna i en kamp om tolkningsföreträdet med andra kulturer.

I *Unbelievable?* (2014), som jag diskuterar under rubrikerna antropologi och politik, undersöker Ward frågan vad som gör en tro trovärdig: varför väljer människor att tro, eller inte tro, som de gör? För att få svar på denna frågeställning försöker Ward att kartlägga de processer, biologiska som kulturella, som föregår vårt medvetande. I detta företag tar Ward discipliner som neurobiologin, evolutionspsykologi och arkeologi till hjälp och undersöker under vilka epoker

i människans historia som religiösa myter uppstår och hur det relaterar till den mänskliga artens utveckling: vilka delar av hjärnan utvecklades under den tid då religiösa och mytiska motiv uppträder i historien? På detta sätt vill Ward skriva fram en ”trons arkeologi” och ”arkitektur” – en struktur för hur tron uppstår och fungerar. Utifrån dessa biologiska och arkeologiska undersökningar vill Ward, och här återfinner vi den kritiska dimensionen, diskutera det han kallar ”trons politik” – vad som gör att vi tror på det vi gör, och vilka kulturella och politiska krafter som är verksamma i denna process. Wards slutsats är att vi aldrig ser världen som den är i sig själv, vi ser den som *om*. Vår bild av verkligheten är alltid förmedlad genom både biologiska och kulturella processer och kan därmed ifrågasättas och kritiserats.

Det är dessa monografier och essäsamlingar som utgör det huvudsakliga materialet för min undersökning. Vid sidan om dessa verk har Ward figurerat som redaktör för ett flertal antologier som alla exponerar beröringspunkterna mellan den kristna teologin och den kritiska teoribildningen. Ett exempel på detta är *The Postmodern God* (1997) där Ward samlar texter från kritiska teoretiker, bland annat Georg Bataille, Julia Kristeva, Michel de Certeau som alla behandlar religionsfrågan och uppehåller sig vid en teologisk tematik. Den franske historikern och kulturteoretikern Michel de Certeau var också föremål för en antologi, *The Certeau Reader* (2000), som Ward stod som redaktör för. I inledningen understryker Ward relevansen i Certeaus kulturanalyser och belyser hans sätt att arbeta i skärningspunkten mellan katolsk teologi och den kritiska teoribildningen. Ett annat exempel är *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (2001) i vilken Ward, med utgångspunkt hos marxistiska och postmarxistiska tänkare som Fredric Jameson och David Harvey, utför en kulturanalys där han återigen vill fästa uppmärksamheten på den återförtrollning som präglar det postmoderna samhället. Antologin innehåller bidrag från en lång rad teologer och spänner över hela det teologiska fältet: från radikalortodox teologi, över fenomeneologisk och genusteoretiskt präglad teologi till den så kallade Gud-är-död-teologin. Ytterligare ett exempel är *The New Visibility of Religion* (2008) där Ward tillsammans med sin medredaktör och dåvarande kollega i Manchester, Michael Hoelzl, studerar det fenomen som man i introduktionen benämner ”religionens nya synlighet”. Antologin består av en rad essäer som tar upp fenomenet både på ett politiskt, kulturellt och teoretiskt plan.

Det är också värt att i denna översikt nämna den översättning av den tyske rättsteoretikern Carl Schmitts *Politische Theologie II* som Ward 2008 gjorde tillsammans med Hoelzl. Den konservative Schmitt, som under 1930-talet samarbetade med den nationalsocialistiska regimen, har fått förnyad aktualitet inom ramen för vår samtida politisk-teologiska debatt, dels på grund av den kritik han levererar gentemot liberalismen, men också hans sätt att knyta vårt

samhälle till dess teologiska arv. Att Ward intresserar sig för *Politische Theologie II*, författad 1970, är att det är här som Schmitt själv tydligt bedriver teologisk reflektion. Översättarna skriver i sin introduktion att de läser boken som ett inlägg i den katolska debatt som följde på Andra Vatikankonciliet (1962–1965). Sedd mot bakgrund av denna debatt blir Schmitts bok en kritik mot konciliet, enligt honom, alltför öppna och harmoniserade hållning gentemot det sekulära och liberala samhället, något Schmitt menade ledde till en avpolitisering av religionen. Jag kommer att diskutera Wards förhållande till och kritik av Schmitts tänkande i avhandlingens kapitel om politik.

Ett verk som jag inte har hunnit ta med i mina analyser är *How the light gets in* (2016). Det är den första volymen i ett planerat fyrbandsverk – *Ethical Life* – i vilket Ward vill framställa sitt tänkande i en systematisk-teologisk form. Denna första volym kretsar i traditionell teologisk anda kring frågan om Gud och Ward strävar efter att, med hjälp av litteratur, konst och film, lägga grunden för vad han beskriver som en ”engagerad teologi” – en teologi som befinner sig i en kontinuerlig dialog med sin samtid. Vad som är intressant att uppmärksamma, givet mina analyser i avhandlingen, är den centrala roll som Hegel spelar i verket. Som vi ska se kan Ward, redan i sin tidiga produktion, beskrivas som en dialektisk tänkare som förstärker vad han menar vara Hegels inneboende potential i utformningen av en kritisk och självkritisk teologi.

Vad som ytterst sett står på spel i den här avhandlingen är hur vi ska förstå de olika religiösa traditionernas plats i det postsekulära samhället. Vad Ward visar på är ett perspektiv där de teologiska praktikerna tillmäts en unik potential att producera bilder av en annan, bättre verklighet. Han artikulerar en förståelse som genom att bejaka en universell verklighet – Gud, Guds rike, *logos* – sätter det nuvarande tillståndet i kritisk belysning. På detta sätt aktualiserar Wards teologi ett synsätt som bejakar en gemensam mänsklighet som överskrider alla partikulära kulturella konfigurationer och som arbetar för alla kulturella konfigurationers, inklusive de som för tillfället präglar kyrkan, förvandling.

KAPITEL 2 - METAFYSIK

I det här kapitlet ska jag analysera Graham Wards metafysikförståelse, speciellt så som den kommer till uttryck i hans analogilära. För att nå fram till den punkt där jag, genom min läsning av Graham Ward, kan artikulera förutsättningarna för en teologi bortom Guds död vill jag börja med att diskutera de mest grundläggande frågeställningarna för en sådan verksamhet. Är det möjligt att tala om det Absoluta på ett sätt som gör att detta inte sammanfaller med de mänskliga orden och ger dem en gudomlig status? Är det möjligt att, såsom jag beskrev det i inledningskapitlet, upprätta en teologi såväl med som bortom den kritiska teorins negativa ingrepp i den metafysiska traditionen? För Ward har dessa frågeställningar ofta knutits till talet om analogi och det är tydligt att han i den kristna teologins föreställning om hur tillvaron är delaktig i en högre transcendent verklighet inte bara har sett likheter med den kritiska teorin, utan även där identifierat ett moment som tar tänkandet bortom den negativa dialektiken. Jag vill i det följande analysera denna analogiförståelse och samtidigt visa på en förskjutning som ägde rum i Wards tänkande under slutet av 1990-talet. Denna förskjutning kan enklast beskrivas som en vändning från Karl Barths lära om *analogia fidei* till den analogiförståelse som formulerades av den förmoderna kristna teologin. Därför ska jag först kontextualisera Wards analogiförståelse inom ramen för den förmoderna analogidiskussionen, framförallt såsom den artikuleras hos Thomas av Aquino, för att därefter diskutera Karl Barths *analogia fidei*-begrepp.

Vad är analogi?

Det mest grundläggande som kan sägas om analogi är att den berör relationer eller förhållanden mellan olika ting eller företeelser. Det existerar en analog relation mellan två ting om dessa ting uppvisar en liknande, men inte identisk karakteristik. Det rör sig sålunda om en relation mellan olika ting och företeelser som innefattar både likhet och skillnad. Det analoga *talet* aktualiseras när

vi ska benämna dessa olika ting. I den klassiska filosofin, tydligast artikulert i Aristoteles skrift *Kategorias*, flankeras det analoga talet av *univokt* och *ekvivokt* tal.⁴⁸ Det univoka talet innebär att en term refererar till olika ting eller företeelser som uppvisar en näst intill identisk karaktär och var för sig erhåller näst intill identiska beskrivningar, medan det ekvivoka talet innebär att en term refererar till olika ting och företeelser som uppvisar en sinsemellan radikal olikhet och var för sig erhåller radikalt differentierade beskrivningar.⁴⁹ Det analoga talet blir sålunda en medelväg där en och samma term refererar till olika ting eller företeelser som uppvisar liknande men icke identiska egenskaper och var för sig erhåller liknande men samtidigt differentierade beskrivningar.

Thomas av Aquino kom att lyfta fram analogin som det egentligen enda möjliga sättet att tala om Gud. I centrum för resonemanget står det som den teologiska traditionen har benämnt ”Guds namn”, en nomenklatur som inbegriper termer som sanning, godhet, rättvisa och varat.⁵⁰ Den amerikanske filosofen och teologen David Burrell menar att dessa ord är de egentliga analoga namnen – de kan inte definieras slutgiltigt och därmed falla ut i ett antingen ekvivokt eller univokt bruk.⁵¹ Thomas slår, enligt Burrell, fast, helt i enlighet med sin analoga logik, att människan alltid är beroende av den partikulära förståelsen av dessa ord när de ska appliceras på Gud och att de kända tingen därmed har *ratio propria*.⁵² Samtidigt är dessa termer Guds namn, vilket i sammanhanget betyder att den slutgiltiga definitionen av dem finns dold i gudomen. Om vi

⁴⁸ I den grekiska grundtexten används grekiskans *homonymous* och *synonymous*. Jag väljer här den latiniserade terminologin, främst för att underlätta diskussionen med den kristna traditionen hos framförallt Thomas av Aquino. Aristoteles 1963 s. 3 (översättning J. L. Ackrill).

⁴⁹ Burrell 1973 s. 69; McInerney 1996 s. 53.

⁵⁰ Denna nomenklatur brukar härledas till Platons transcendentaler vilket har fått en stor del av den samtida teologin att ta avstånd från att bruka dessa med hänvisning till att de är metafysiska frukter av ett grekiskt-platonskt tänkande. Den brittiska teologen Janet Martin Soskice har tvärtom visat på denna traditions bibliska rötter, tydligast exponerat i Mose möte med den brinnande busken där Gud avslöjar sitt namn: ”Jag är, den jag är” 2 mos kap 3:14. Soskice 2005. Talet om dessa transcendentaler som Guds namn härstammar ursprungligen från kyrkofadern Dionysios Areopagitens, skrift *Peri Theion Onomaton* (”Om de gudomliga namnen”) förmodligen författad på 500-talet e. kr. Dionysios Areopagiten 1987 (översättning Colm Luibheid).

⁵¹ Burrell läser analogin i ljuset av Wittgensteins filosofi och beskriver de analoga termerna (ex god, vis och vara) som ”transkategoriella” begrepp vilka måste användas i alla språkspel för att de ska fungera. Dessa begrepp är gränsbegrepp som håller samman och utvärderar den egna språkliga kontexten. Även om vi i olika språkspel tillskriver olika karakteristika till samma term (t ex ”en god biljardspelare” och ”en god roman”), måste vi ändå förlita oss på termen, i det här fallet ”god”, för att språkspelen ska fungera. Ett sätt att beskriva detta är att de delar en liknande funktion som gränsbegrepp, men skiljer sig åt i sin beskrivning. Därför är begreppen analoga begrepp. Burrell 1973 s. 218–226.

⁵² Talet om *ratio propria* faller tillbaka på Aristoteles filosofi om hur vi i det analoga förhållandet lär känna ett ting genom ett annat. Aristoteles exemplifierar med ordet hälsa som kan appliceras på ett djur, på djurets medicin och på djurets urin. I de båda sistnämnda fallen föreligger en

tar exemplet med uttrycken Eva är vis och Gud är vis, så är Eva vis genom att hon har uppnått visdom, medan Gud, om Gud är Gud, är denna visdom. Båda uttrycken betecknar samma ting, samma *res significata* – visdom – men beskriver förhållandet till detta ting, *modus significandi*, på olika sätt. För att kunna benämna denna visdom behöver vi, om vi följer detta resonemang, börja med Evas visdom, men samtidigt vara medvetna om att vår benämning är otillräcklig, eftersom endast Gud ytterst sett omfattar denna visdom. Den amerikanske filosofen Ralph McInerny skriver: ”Kort sagt, för namn som är analogt gemensamma för Gud och människa, är människan *per prius* och *ratio propria*, eftersom vi måste referera till den skapade meningen för att göra denna möjlig att applicera på Gud. Samtidigt är vi medvetna om att det som vi benämner sist är det som i ontologisk mening är först.”⁵³ Vad som uppstår i denna tolkning av Thomas analogitänkande är ett brott mellan vad vi kan kalla epistemologi och ontologi. Människan får kunskap om det gudomliga och beskriver detta genom att fylla de gudomliga namnen med innehåll hämtat från den skapade verkligheten, medan den verkliga innebörden i dessa ord förblir dold.

Den brittiske filosofen John F. Wippel är inne på ett liknande resonemang. Han menar att det är viktigt att läsa Thomas mot bakgrund av den hierarkiska ontologi som han omfattar. Denna hierarki präglas av en viss sorts asymmetri som utgår från att delaktighet endast är möjlig uppåt i hierarkin. Det vill säga, det partikulära är delaktigt i det universella, men det universella kan inte vara delaktigt i det partikulära. Eftersom existensen är det mest universella som kan tänkas kan inte detta vara delaktigt i något annat, även om alla andra varelser, på olika sätt och på olika nivåer är delaktiga i samma existens. Det finns bara en varelse som enligt Thomas inte är delaktig i existensen och därmed upprätthåller och till och med är existensen – Gud.⁵⁴

indirekt koppling mellan termen hälsa och det ting termen vill beskriva, dess *ratio propria*. Det finns hälsa i medicinen genom sin egenskap av att kunna orsaka hälsa, det finns hälsa i urinen genom att den kan vara ett tecken på hälsa. I fallet med att djuret har hälsa är dock termen hälsa direkt relaterad till djuret genom att den är närvarande i djurets kropp – djuret är i exemplet hälsans *ratio propria* – den primära beskrivningen av termen hälsa finns hos djuret.

⁵³ “In short, in names analogously common to God and creature, the creature is the *per prius* and the *ratio propria*, since we must make reference to the creaturely meaning to fashion its meaning as applicable to God. At the same time, we are aware of that what we last name is what ontologically is first.” McInerny 1996 s. 160–161.

⁵⁴ Wippel 1993 s. 89–93. Merold Westphal spårar i *Transcendence and Self-Transcendence* asymmetrin till de dubbla skapelsetankar som Thomas lånar från Dionysios Areopagiten. Den nyplatoniska föreställningen om emanationen ur det ena skänker teologin legitimitet genom sin immanenta gudsföreställning, medan den abrahamitiska föreställningen om *creatio ex nihilo* presenterar ett radikalt transcendent gudsperspektiv som förnekar möjligheten av ett univokt tal. Dialektiken mellan den nyplatoniska univokaliteten och den abrahamitiska ekvivokaliteten skapar den säregna asymmetriska analogin. Westphal 2004 s. 121–130.

Detta asymmetriska förhållande får konsekvensen att talet om Gud blir analogt i en speciell mening. Alla försök att benämna Gud hämtar sina förebilder från skapelsen vilket får till följd att de tack vare sin identitet som skapade, har en förmåga att beskriva Guds *handlingar*, men inte hans vara.⁵⁵ Wippel skriver angående de gudomliga namnen i *Summa Theologiae*:

Här, och på många andra platser, vidhåller Thomas att vi kan veta *att* Gud är, och vad han inte är, men inte *vad* han är. Med andra ord, substantiell kunskap om Gud är inte möjlig för människor i detta liv, varken som ett resultat av filosofiska undersökningar eller baserat på gudomlig uppenbarelse.⁵⁶

Den amerikanske religionsvetaren Victor Preller formulerar sig i liknande termer: ”inget språk, inget begrepp, ingen vetenskap kan vara ’om’ Gud på samma sätt som vilket annat språk, begrepp eller vetenskap som helst kan vara om sitt objekt.”⁵⁷ Vi kan således inte, enligt Thomas, veta vem Gud är trots vår likhet – mitt i all skillnad – med, och delaktighet i, det gudomliga varat.⁵⁸

På liknande sätt menar David Burrell i *Analogy and Philosophical Language* att Thomas aldrig presenterar en koherent analogilära. Det Thomas gör är att erbjuda olika strategier för att tala om Gud, men inga regler för hur språkets olika termer ska användas. Bruket av språket gör människan delaktig i Gud, språket i sig vittnar om Gud, men vi kan inte dra några predikativa slutsatser om vem Gud är. De enda regler Thomas efterlyser är regler präglade av – med Burrells ord – ”själmedvetenhet” när det kommer till det vanskliga i att applicera det mänskliga talet på Gud: ”Den som ’hungerar och törstar efter rättvisa’ kommer vara så mycket mer medveten om den latenta mångtydigheten när någon säger ’rättvis’ om Gud eller något annat.”⁵⁹ Burrell menar att en ansvarsfull teolog är medveten om att hen använder termer som inbegriper både sig själv och Gud och kommer därför att uppleva en fundamental ambivalens. Hen vet sig vara delaktig i Guds vara genom att exempelvis använda termen rättvis, en term som ytterst endast är lämpad för Gud, men kan inte göra något verkligt anspråk på att veta vad denna yttersta rättvisa innebär. Thomas analoga bruk kan således

⁵⁵ Wippel 1993 s. 116–117.

⁵⁶ ”Here and many places elsewhere Thomas maintains that we can know that God is, and what he is not, but not what he is. In other words, quiddative knowledge of God is not possible for human beings in this life, either as a result of philosophical investigation or as based on divine revelation.” Ibid s. 116.

⁵⁷ ”no language, no concept, no science can be ’about God’ in anything like the way in which any other language, concept or science is about its object.” Preller 1967 s. 4.

⁵⁸ Se även den amerikanske teologen Stephen A. Longs beskrivning av denna likhet-mitt-i-all skillnad i Long 2011 s. 39–51.

⁵⁹ “One who ’hunger and thirsts after justice’ will be that much more acutely aware of the ambiguities latent in anyone’s using ’just’ of God or of anything else .” Burrell 1973 s. 169.

beskrivas som en cirkel av ständigt talande och upprivande av det sagda, med hänvisning till Guds outgrundlighet. Drivkraften efter att söka Sanningen – det vi i nästa kapitel ska diskutera under rubriken *eros* – får människan att fortsätta tala om Gud, men under en ständigt tilltagande medvetenhet om företagets omöjlighet. Det analoga bruket är en praktik.

Vad som framträder i beskrivningarna av analogitänkandet ovan är en tämligen kritisk hållning gentemot den mänskliga förmågan att fånga in den yttersta sanningen inom representationens fält. Visserligen erkänns en rad begrepp som uppenbarade och ställda utanför negationens verkningar – vi vet enligt Thomas att Gud är Sanningen, Skönheten, Godheten, Varat, och Rättvisan – men innehållet i dessa begrepp är, genom att det hämtas från den skapade verkligheten, under ständigt förhandling. Den som talar, skriver och kommunicerar vet sig vara delaktig i en gudomlig verklighet, men det är en verklighet som ständigt undandrar sig alla slutgiltiga utsagor.

Det som emellertid förenar de ovan anförda thomastolkningarna är deras relativt starka betoning på ekvivaliteten i talet om Gud. Denna tolkning av Thomas, som under 1900-talet kom att artikuleras av den katolska *Nouvelle Théologie*-rörelsen (och i förlängningen kom att präglade Ward och den radikalortodoxa skolbildningen), utgår från berättelsen om att det sker en univokalisering av analogiläran under senmedeltiden.⁶⁰ Burrell anger John Duns Scotus (1265–1308) thomasexeges som avgörande i denna utveckling. Till skillnad från Thomas ville Duns Scotus besvara och förklara på *vilket sätt* människa analogt relaterar till Gud. Genom denna förklaring gavs språket en predikativ roll eftersom det tilläts definiera det gemensamma i Gud och människa, ett perspektiv som i och med sin betoning av språkets mimetiska karaktär öppnar för William av Ockhams tänkande och nominalismens framväxt.⁶¹ Genom denna utveckling kom analogin att univokaliseras på så sätt att det mänskliga språket kunde göra ontologiska anspråk på att veta vem Gud är, om än bristfälliga sådana. Gud ansågs fortfarande vara större än människans föreställningar, men inte kvalitativt annorlunda.

En teolog som inte delar denna läsning är den tyske teologen Wolfhart Pannenberg. På ett liknande sätt som de ovan anförda thomasexegererna vill

⁶⁰ För en svensk introduktion till flertalet av de tänkare som brukar räknas in i *Nouvelle Théologie*, se Orylski 2009.

⁶¹ Burrell 1973 s. 171–193. Förutom Duns Scotus, har Ralph McInerny ifrågasatt huruvida den grundläggande distinktion mellan *analogia attributionis* och *analogia proportionalis*, som kom till uttryck hos Cardinal Cajetan (1469-1534), står att finna i Thomas teologi. Denna distinktion har, menar McInerny, på ett avgörande sätt har styrt mycket av den senare thomaseceptionen. McInerny 1996. Grunden till denna misstänksamhet mot thomismen finner vi den katolska rörelsen *Nouvelle Théologie* och dess reaktion mot det man benämnde som suarezianismen. För en presentation av *Nouvelle Théologie*: se *Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*. 2012. Red. Flynn, Murray och Kelly. New York: Oxford University Press. Se även Kerr 2007.

Pannenberg betona den mänskliga delaktigheten i Guds vara – hur människan till sin ontologiska konstitution står i en intim relation med en ousäglig gudomlig verklighet. Pannenberg menar emellertid att denna intima relation *inte* står att finna i Thomas analogilära. Tvärtom omöjliggörs en sådan delaktighet eftersom all gudskunskap är medierad genom den skapade verkligheten. Genom att på detta sätt skjuta in en medlande instans mellan subjektet och Gud skapas, menar Pannenberg, ett ontologiskt avstånd som hotar att helt radera ut möjligheten till en relation mellan Gud och människa. Konsekvensen av detta blir att Thomas tvingas till en univokalisering av de ovan diskuterade gudomliga namnen för att kontaktpunkten mellan Gud och skapelse inte helt ska försvinna. Till skillnad från den äldre nyplatoniskt präglade teologin företräder Thomas på detta sätt en mer affirmativ hållning där Gud, om än i begränsad utsträckning, hamnar inom det predikativa språkets räckvidd.⁶²

Det faller utanför den här avhandlingen att avgöra vem som gör den korrekta läsningen av Thomas – Pannenberg eller de ovan anförda thomisterna. Vad som emellertid är intressant att notera är hur Burrells analogiförståelse som en ständig självkritisk verksamhet på teologins område sätter oss i samband med Wards första bok *Barth, Derrida and the Language of Theology* och dess syfte att formulera en kritisk språk teori som kan utmana den samtida språkfilosofin. Vad som emellertid är betecknande för Wards tidiga tänkande är att han, snarare än att vända sig till Thomas och den förmoderna teologin, föredrar Barth och Derrida som samtalspartner. Innan jag går närmare in på Wards analogiförståelse och vad han menar vara det kritiska alternativet i denna förståelse måste jag därför ta vägen över Karl Barth och dennes distinktion mellan *analogia entis* och *analogia fidei*.

Analogia fidei och analogia entis

I förordet till *Kirchliche Dogmatik I*, publicerad 1932, skrev Barth: ”Jag betraktar *analogia entis* som antikrists uppfinning och menar att man, på grund av denna, inte kan bli katolik. Därtill vill jag också medge att jag håller alla andra orsaker, som man kan ha till att inte bli katolik, som kortsiktiga och oseriösa.”⁶³ Detta

⁶² Pannenberg 1988 s. 343–347 (översättning Geoffrey W. Bromiley); Pannenberg 1970 s. 211–238 (översättning George H. Kehm). Pannenberg var redan tidigt i sin karriär upptagen med analogidiskussionen och frågeställningen om gudskunskapens möjligheter och begränsningar. Ett exempel på detta är hans *Habilitationsschrift* från Universitetet i Heidelberg: *Analogie und Offenbarung*, från 1955, som han sedermera kom att ta avstånd från och först 40 år efteråt att publicera. Pannenberg 2007. Att Pannobergs eget förslag om en ontologisk delaktighet hamnar nära vad Thomas försökte göra, men enligt Pannenberg misslyckades med att argumentera för, inskräps av den skotske teologen Stephen R. Holmes i Holmes 2007 s. 62.

⁶³ ”Ich halte die analogia entis für die Erfindung des Antichrist und denke, dass man ihretwegen nicht katholisch werden kann. Wobei ich mir zugleich erlaube, alle anderen Gründe, die man

minst sagt tydliga avståndstagande från det som den polske teologen Erich Przywara benämnde *analogia entis*-läran hade sin upprinnelse i den utveckling som Barth tyckte sig se inom teologin i början 1900-talet.⁶⁴ Vad Barth vände sig mot var föreställningen om att det skulle finnas en naturlig anknytningspunkt mellan Gud och skapelsen nedlagd i människan. En sådan föreställning, menade han, öppnade för ett perspektiv där människan inte behöver den partikulära uppenbarelsen i Jesus Kristus för att få kunskap om vem Gud är och vad som är Guds vilja. Detta nej betingades inte minst av de politiska och sociala omständigheter som förelåg i Barths samtid. Vad Barth befarade var att kristendomen, genom att harmoniera förhållandet mellan kultur och religion, löpte risk att reduceras till en legitimerande instans för de rådande ideologiska förhållandena. Detta hade varit fallet under Första världskriget då flertalet av Barths teologiska lärare hade uttalat sitt stöd för den kejsrerliga utrikespolitiken.⁶⁵

Två år efter publikationen av *Kirchliche Dogmatik I* skrev den tyske teologen Emil Brunner i skriften *Natur und Gnade*: ”Att det finns en anknytningspunkt för den gudomligt förlösande nåden kan ingen egentligen förneka som erkänner att det är det mänskliga subjektet, inte stenar och block, som kan ta emot Guds Ord och den Heliga Anden.”⁶⁶ Det Brunner ansåg som en självklarhet, att det finns en naturlig och skapad anknytningspunkt för den gudomliga nåden, nedlagd i människan, ansåg sålunda Barth vara Antikrists uppfinning, en uppfinning som ledde till en harmonisering av förhållandet mellan Gud och värld och att kristendomen därmed förlorade sin radikalitet. Brunner föll därmed, enligt Barth, i *analogia entis*-teologins fälla. Detta föranledde Barth att samma år författa en pamflett kärnfullt betitlad *Nein!* i vilken han gjorde upp med Brunner (en teolog som han samtidigt uttryckte stor uppskattning för) och dennes ansatser till att skapa en ny naturlig teologi.⁶⁷

Barth identifierade Thomas av Aquino som upphovsman till *analogia entis*-lärans uppkomst.⁶⁸ Han menade, i motsats till de ovan anförda thomasforskarna, att det i *analogia entis*-läran skapas ett perspektiv där Guds och människans vara

haben kann, nicht katolisch zu werden, für kurzsichtig und unernsthaft zu halten.” Barth 1932 s. VIII–IX.

⁶⁴ Przywara 1932.

⁶⁵ McCormack 1995 s. 113–123.

⁶⁶ ”Dass einer Anknüpfungspunkt für die göttliche Erlösungsgnade gibt, kann im Grunde niemand leugnen, der anerkennt dass nicht Steine und Klötze, sondern nur menschliche Subjekte das Wort Gottes und den Heilige Geist empfangen können.” Här citerat ur antologin *Dialektische theologie – In Scheidung und Bewährung*. Chr. Kaiser Verlag: München. Brunner 1966. s. 183.

⁶⁷ Barth 1966 s. 208–258.

⁶⁸ Det är i ljuset av den samtida Thomasforskningen tveksamt om vi kan se ett koherent tankekomplex som skulle kunna benämnas som analogilära i Thomas texter, än mindre det som senare kom att benämnas som en lära om *analogia entis*. Thomasforskningen har i ljuset av en större medvetenhet om all historieskrivnings kontextualitet och implicerade maktförhållanden kommit att inta ett kritiskt förhållningssätt mot den traditionella förståelsen av Thomas av

kommer att mötas och i praktiken sammanfalla. Denna lära, menade Barth, tar inte tillräcklig hänsyn till syndafallets konsekvenser utan lämnar en spillra av gudomlig likhet i människan. Detta fick Barth att i sin *Kirchliche Dogmatik I* söka en annan analogi, det han kom att benämna som trons analogi:

Den analogi, likhet eller likformighet mellan Gud och människa som vi behandlar här förstår vi inte alls som *analogia entis*, det vill säga, inte som en analogi-som-syntes, en *förstående* analogi, som från en betraktares ståndpunkt är överskådlig och genomskinlig. Inte ett vara, som skapelsen, i all olikhet, skulle ha gemensamt med skaparen [...].⁶⁹

Vad Barth således ville hävda var att det finns en likhet mellan Gud och människa, men att denna likhet inte innebär att Gud och människa deltar i samma vara. Att hävda att Gud och människa är del i samma vara skulle enligt Barth höja varat till en position ovan Gud. Det skulle i sin tur innebära att Gud på så sätt blir en varelse – om än större och mer fulländad – bland andra varelsen.⁷⁰

Den analogi som Barth istället vill konstruera, *analogia fidei*, är en likhet mellan människa och Gud som uppstår när människan möter uppenbarelsen i Kristus, ett möte som sker på Guds initiativ. När människan via tron svarar på denna nådens intervention uppstår en likhet mellan Gud och människa som Barth kallar analogi. Den danske teologen Fleming Fleinert-Jensen menar att det genom denna händelse, enligt Barth, infinner sig en möjlighet för människan att uppfatta och förstå Guds ord.⁷¹ Att människan i mötet med nåden skänks en förmåga att förstå Guds ord och vilja innebär inte, om vi följer Barths resonemang, att Guds och människans vara sammanlänkas – endast att de antar en särskild sorts likhet: ”Detta att bli känd, den gudomliga möjligheten, blir emellertid även för den kristne möjlig att urskilja som den kännandes möjlighet: denna kan ingen skapa, den förblir en likhet, en analogi.”⁷² Ingen absolut gudskunskap är

Aquinos teologi och filosofi. För en samtida kritisk uppgörelse med framförallt 1800-talets nythomism och dess repressiva användande av Thomas texter, se Jordan 2006.

⁶⁹ ”Wir verstehen die hier in der Tat zu behauptende Analogie, Ähnlichkeit oder Gleichformichkeit zwischen Gott und Mensch gerade nicht als analogia entis, d h nicht als eine überschaubare und durchschaubare, von Standpunkt eines Schauenden aus in einer Synthese als Analogie zu verstehende Analogie. Nicht ein Sein, das das Geschöpf mit dem Schöpfer bei aller Unähnlichkeit gemeinsam haben soll [...]” Barth 1932 s. 252.

⁷⁰ Stephen A Long menar i sin *Analogia Entis – on the analogy of being, metaphysics, and the act of faith* i likhet med Barth att Thomas analogilära kan beskrivas som en analogia entis. Long kommer emellertid till slutsatser som liknar de ovan anförda thomisterna om hur denna lära ska förstås. Long 2011.

⁷¹ Fleinert-Jensen 1987 s. 52.

⁷² ”Dieses Erkenntwerden, die göttlicher Möglichkeit, bleibt aber auch im Christen von der menschlichen Möglichkeit des Erkennens unterscheiden: diese kann jene nicht erschöpfen, es bleibt bei der Ähnlichkeit, bei der Analogie.” Barth 1932 s. 257.

möjlig, vilket är en hållning som den amerikanske teologen Bruce McCormack i sin doktorsavhandling om Barth spårar till dennes dialektiska syn på språket. För Barth behåller språket, enligt McCormack, sin dialektiska natur även efter mötet med uppenbarelsen vilket gör det oförmöget att härbärgera Guds Ord, Kristus. Samtidigt är språket det enda medel genom vilket Gud kan uppenbara sig för människan. McCormack skriver: ”Han måste uppenbara sig i det mänskliga språkets slöja.”⁷³ Den likhet som i och med uppenbarelseögonblicket uppstår mellan det mänskliga medvetandet och Gud är av en övergående art och måste hela tiden upprepas. Trons analogi innebär för Barth en dynamik och en rörelse, snarare än ett tillstånd.

Analogia fidei blir på detta sätt en vändning bort från den sorts fundamentalteologi som vill söka legitimitet för teologin i en eller annan filosofisk diskurs. Det finns ingen generell eller allmänmänsklig förståelse genom vilken vi kan närma oss talet om Gud, detta tal är endast möjligt efter mötet med uppenbarelsen. Barths teologi anlägger således en grundläggande ekvivok syn på språket och förnuftet i förhållande till Gud, en ekvivokalitet som ifrågasätts, om än inte upphävs, i mötet med den kristna uppenbarelsen. Språkets ekvivokalitet byts ut mot en trons analogi. Samtidigt, vilket Flemming Fleinert-Jensen har påpekat, finns det hos Barth i band III av *Kirchliche Dogmatik* en orientering mot en analogicitet, och även om han fortfarande vidhåller att människan måste möta den kristna uppenbarelsen för att erhålla kunskap om Gud, så erkänner han en viss förmåga hos människan som kommer sig av att vara skapad till Guds avbild.⁷⁴ Den tyske barthkännaren Eberhardt Jüngel formulerar denna potential till mottagande som en i människan inneboende verklighet. Jüngel skriver: ”Hädanefter är tron för Barth ingen möjlighet för den mänskliga existensen, ingen (naturlig eller övernaturlig) existential, utan en i den mänskliga existensen inrymd verklighet, vilken som sådan endast är en möjlighet för Guds Ord, om existensen blir träffad utifrån.”⁷⁵ Denna stumma potential är enligt Barth ingen mänsklig positiv förmåga, utan endast en sorts träffyta, ett tomrum i den mänskliga existensen vilket kan fyllas med Guds Ord när människan möter uppenbarelsen. Med tanke på angreppet på Emil Brunners tal om den naturliga anknytningspunkten, kan man fråga sig på vilket sätt Barths teologi skiljer sig från Brunners i det här avseendet. Är det inte så att Barth med sin föreställning om en stum potentialitet ändå har installerat en sådan naturlig anknytningspunkt som han under 1930-talet var så fientligt inställd till?

⁷³ “He must reveal himself in the veil of human language.” McCormack 1995 s. 19.

⁷⁴ Fleinert-Jensen 1987 s. 54–55.

⁷⁵ “Für Barth hingegen ist der Glaube keine Möglichkeit der menschlichen Existenz, kein (natürliches oder übernatürliches) Existential, sondern eine der menschlichen Existenz eingeräumte Wirklichkeit, die als solche nur eine Möglichkeit des Wortes Gottes ist, das die Existenz von außen trifft.“ Jüngel 1982 s. 177.

I Barths *analogia fidei*-lära finner vi något helt centralt för förståelsen av Graham Wards tidiga analogikonception. Det är en teologisk praktik som ständigt upphäver sina absoluta sanningsanspråk med hänvisning till Guds radikala alteritet. Samtidigt, vilket är viktigt att påpeka i sammanhanget, är denna kunskap om det ekvivoka förhållandet mellan Gud och människan en slutsats som endast kan dras i och med mötet med uppenbarelsen i Kristus. Även om utgångspunkterna för teologin därmed är givna i evangelierna och trosbekännelserna kan teologin aldrig komma fram till några slutgiltiga utsagor om den Gud som enligt analogiläran är alla ords yttersta signifikant. *Analogia fidei* är på detta sätt en självkritisk intellektuell praktik som arbetar inom en begränsad ekonomi – den teologiska diskurs som Barth benämner som ”vägens teologi” eller *theologia viatorum*.

Graham Ward och analogia fidei som kritik

Det är detta ”kritiska och misstänksamma” drag i Barths analogilära som Ward vill ta fasta på när han i *Barth, Derrida and the Language of Theology* går i dialog med sin samtids kritiska teoribildning.⁷⁶ I centrum av framställningen figurerar, vid sidan av Barth, den franske filosofen Jacques Derrida (1930–2004). Ward menar att vad som förenar de båda tänkarna är vad de i all sin olikhet reagerar mot. Den *analogia entis*-lära som Barth gjorde uppror mot inom teologin har sin motsvarighet i det Derrida kritiserar inom filosofin fyrtio år senare, nämligen *logocentrismen*, vilken förenklat kan beskrivas som tilltron till språkets förmåga att förmedla en sanning eller en mening. Ward skriver: ”Slutsatsen [av denna bok, min anmärkning] argumenterar för att Barths teologi om Ordets relation till orden – hans *analogia fidei*, hans kristologi och inkarnatoriska teologi – är teologiska läsningar av en textualitetens lag, den performance och repetitionens lag som Derrida beskriver som skillnadens ekonomi.”⁷⁷ Denna vilja att läsa samman Barth och Derrida fått utstå en hel del kritik, något som jag får anledning att återkomma till.

Hur förstår då Ward Barths lära om *analogia fidei*? Ward avgränsar i boken sin läsning av Barth till *Kirchliche Dogmatik II.I*, den volym där frågeställningen om gudskunskapens möjligheter och begränsningar kommer i förgrunden. Ward identifierar i sin läsning två motstridiga språksyner i Barths teologi. Den ena kommer till uttryck i Barths uttryck ”Gud talar”, hur Gud i kristushändelsen talar

⁷⁶ Ward 1995 s. 9–19.

⁷⁷ “The conclusion [of this book] argues that Barth’s theology of the Word in relation to words – his *analogia fidei*, his Christology, and incarnational theology – are theological readings of a law of textuality, a law of performance and repetition described by Derrida as the economy of difference.” Ward 1995 s. 9.

sitt Ord rent och oförmedlat till mänskligheten och den andra i nykantianismen och dess syn på språket som en rent intersubjektiv affär. Båda dessa syner på språket är i en mening univoka. Den första menar att språket har ett gudomligt ursprung – det är en gåva med möjlighet att representera det gudomliga. Det andra är univokt i den meningen att det postulerar en metafysisk ordning bortom språket och är reglerat av eviga lagar som garanterar kommunikationen och att full förståelse är möjlig. När det gäller det förstnämnda perspektivet är Barth påverkad av den samtida tyska språkfilosofin, och dess tanke om språket som uppenbarat från Gud genom ett arkaiskt urspråk. Det andra perspektivet är en konsekvens av Barths umgänge med dialogfilosofin, framförallt i Franz Rosenzweigs och Eugene Rosenstock Huesseys tappning, och dess föreställning om möjligheten till fullständig och gudomlig närvaro i den mellanmännliga kommunikationen. Barths teologiska diskurs är, vilket är Wards argument, en spegling av dessa båda syner på språket. Gud uppenbarar enligt Barth sitt Ord direkt och oförmedlat i Kristus, men människan, och då även den kristna människan, är oförmögen att handskas med denna uppenbarelse eftersom hon är fången i sitt eget immanenta språkspel. Guds Ord och människans ord kan på detta sätt aldrig sammanfalla i en harmonisk syntes utan befinner sig i ett negativt dialektiskt förhållande till varandra.

Vad Ward därmed vill försöka visa är att Barth brottades med en i grund och botten likartad problematik som sina samtida filosofiska kollegor, men också hur han artikulerade en mer pessimistisk hållning än den *analogia entis*-företällning som dessa tänkare kom att representera. Där dialogfilosofin föreställde sig att Mening och Sanning var möjlig att uppnå genom det naturliga meningsskapandet knöt Barth dessa storheter till en specifik händelse i förfluten tid – inkarnationen i Kristus. Kristushändelsen blir därmed i Wards läsning främst en kritisk händelse eftersom den fränkänner de mänskliga orden möjligheten att i sig härbärgera Guds Ord. Det är således en misstänksamhet mot univokaliteten i sin samtid som driver fram Barths lära om *analogia fidei*. Precis som den ovan nämnde Bruce McCormack menar Ward att denna analogilära inte ska ses som ett avsteg från den grundläggande dialektiken hos Barth. Gud är och förblir den radikalt Andre: "Analogia fidei är på detta sätt både en produkt av och en drivkraft till en dialektisk och dogmatisk teologi som undersöker det kristna talet om Gud i ljuset av de ontologiska och epistemologiska skillnaderna."⁷⁸ Trons analogi handlar därmed inte om en svag form av kunskap om teologins *res significata* – Gud – utan om en medvetenhet om de ontologiska och epistemologiska skillnaderna mellan orden och det gudomliga Ordet.

⁷⁸ "The analogia fidei then is both a product and the promotor of a dialectical theology and a dogmatic theology which examines Christian talk about God in the light of the ontological and epistemological differences." Ibid s. 103.

Teologin är, menar Ward, det mänskliga försöket att genom samtal ständigt tolka och omtolka det Ord som möter henne i de heliga skrifterna och de centrala kristna lärorerna. Förhållandet mellan Guds Ord och människans ord bildar på detta sätt två axlar i Barths teologi som stör och bryter upp varandra i en ständig dialektisk rörelse vilket omöjliggör ett fullständigt avslutat samtal. Det Barth förser teologin med, menar Ward, är en inomteologisk kritik mot logocentrismen eller univokaliteten, det vill säga föreställningen om att meningen är fullständigt uttömd och närvarande i språket. Det är denna teologiska språkkritik som sätter Barth i beröring med sentida tänkare: ”Det är greppet om diskursens agonistiska natur som drar in Barth i de postmoderna tänkarnas, som Emmanuel Lévinas och Jacques Derridas, kretslopp. De delar också hans problematik. För med Barth skulle vi kunna skymta en Ordets postmoderna teologi.”⁷⁹ Barths teologi blir ur Graham Wards perspektiv en föregångare till den kritiska teoribildning som jag i inledningskapitlet menade grep tillbaka på arvet efter Marx, Nietzsche och Freud. Vad Ward således försöker göra med sin förståelse av *analogia fidei* är att utifrån Barths betoning av skillnaden mellan Ordet och orden utforma en representationskritisk språkteori. Den radikala transcendensförståelse som Barth med sin dialektiska förståelse av förhållandet mellan Gud och människa artikulerar blir i Wards tappning ett språkkritiskt element som också kan fungera som ett hinder mot totaliserande och exkluderande system.

Wards tolkning av *analogia fidei* kom att stöta på kritik, inte minst från den ovan nämnde Bruce McCormack som i en recensionsartikel i *Scottish Journal of Theology* gick till generalangrepp mot Ward som han menade hade utfört en ”illegitim postmodern tillämpning” av Barths teologi.⁸⁰ I en mening var de båda teologerna överrens – talet om trons analogi skulle inte ses som ett brott med den tidiga dialektiska teologin. McCormacks mest avgörande bidrag till barthforskningen bestod i att visa att Hans Urs von Balthasars tes att Barth under 1920-talet kom att orientera sig mot en mer harmoniserande ontologisk förståelse inte höll streck.⁸¹ Barths tal om *analogia fidei* i *Kirchliche dogmatik* ska inte ses som att han där tillmäter de kristna lärorerna ett visst mått av predikation på så vis att Gud blir till ett gripbart objekt för språket. Tvärtom, menade McCormack, fanns den inneboende dialektiken i Barths analogilära kvar, med konsekvens att människans ord aldrig helt kan härbärgera Guds Ord. Teologin måste på detta sätt alltid befinna sig i en självkritisk rörelse av tal och revision av det sagda. Det McCormack fann problematiskt hos Ward var framförallt hans vilja att ex-

⁷⁹ ”It is this grasp of the agonistic nature of discourse that draws Barth into the orbit of postmodern thinkers such as Emmanuel Lévinas and Jacques Derrida, for they too shares his problematic. [...] For with Barth we may be able to glimpse a postmodern theology of the Word.” Ibid s. 103.

⁸⁰ McCormack 1996 s. 97.

⁸¹ Detta hade varit en drivande tes i Hans Urs von Balthasars *Karl Barth: Darstellung und Deutung Seiner Theologie*. Von Balthasar 1951.

pandera och universalisera denna språkmodell till andra diskurser än den strikt teologiska. Detta, menade McCormack, var ett slag mot själva hjärtpunkten i Barths teologi. Barth är ingen nihilist, menade McCormack, hans språksyn är mer realistisk än vad Ward vill göra gällande. Det negativa drag som finns nedlagt i Barths teologi kräver en inledande affirmation av inkarnationens verklighet, det är endast en konsekvens av människans möte med den uppståndne Kristus. Barths partikularism är grundmurad.⁸²

Mot bakgrund av Barths bestämda avfärdande av alla försök att korrellera teologin med filosofin är jag benägen att hålla med McCormack i hans barthläsning. Frågan är emellertid om det är en upprepning av Barths teologi som Ward försöker åstadkomma med sin bok. Tvärtom menar jag att det är tydligt att det är det teologiskt exkluderande draget i Barths teologi som Ward vill tona ned, och att Derridas filosofi blir en hjälp i detta företag. Vad Ward däremot *inte* vill göra, vilket McCormack insinuerar, är att helt suddas ut skillnaden mellan teologen Barth och filosofen Derrida. Tvärtom vidhåller Ward en skillnad mellan de båda tänkarna som ställer teologin i ett kritiskt förhållande till dekonstruktionen och som, åtminstone antydningvis, för honom bortom den negativa dialektiken. Jag ska därför i det följande fokusera på hur Ward i *Barth, Derrida and the Language of Theology* bryter sin analogilära mot Derridas dekonstruktion.

Ward, Lévinas och Derrida

Wards tolkning av transcendensens kritiska funktion i Barths teologi är intressant eftersom den i mångt och mycket går stick i stäv med den uppfattning om transcendensföreställningar som har kommit till uttryck inom ramen för den kritiska teoribildningen. Inte minst gäller detta Derridas tidiga tänkande där han i sin *De la grammatologie* (1967) pekade ut den judisk-kristna skapelsetanken om hur Gud skapar en verklighet utanför sig själv som själva den urmyt på vilken *logocentrismen* vilar. Genom att postulera en extern verklighet i förhållande till de mänskliga orden, Ordet, skapas, menade Derrida, en föreställning om en evig Ordning, en Sanning till vilken alla ord ytterst sätt refererar.⁸³ För Derrida blir den judisk-kristna gudstanken, åtminstone som den framträder i *De la grammatologie*, själva antitesen till det kritiska tänkandet eftersom den förutsätter en enhet bortom språkets mångfald.

I *Barth, Derrida and the Language of Theology* blir det tydligt att Ward är medveten om denna kritiska invändning mot teologin och istället vill visa på ett transcendentstänkande som inte bara undgår kritiken utan till och med överträffar kritikerna själva. Att det är i Barths analogitänkande som detta element står att finna framgår av bokens avslutande del där Ward utreder förhållandet mellan

⁸² McCormack 1996 s. 97–102.

⁸³ Derrida 1967a s. 24–26.

Barth och den kritiska språkfilosofin hos Derrida och filosofen Emmanuel Lévinas. Lévinas fungerar i boken som en brygga mellan Barth och Derrida eftersom han på ett tydligare sätt än Derrida gjorde bruk av en teologisk vokabulär i sitt tänkande. I centrum av Wards läsning återfinns *Totalité et Infini* (1961) utifrån vilken Ward konstaterar att det hos Lévinas, precis som hos Barth, föreligger ett teologiskt moment i alla mänskliga diskurser. Både Lévinas och Barth aviserar ett analogt perspektiv eftersom de strävar efter att tala om det omöjliga, det som undflyr språket. För Lévinas handlar det om att inkorporera det han kallar sägandet i det sagda och, för Barth, att låta Guds Ord rymmas i orden. Både Lévinas och Barth talar om ett tillkortakommande i språket, ett spår som antyder den Andres närvaro, men det är en närvaro om vilken varken Lévinas eller Barth kan göra några predikativa utsagor. Poängen för Ward här att han hos Lévinas spårar ett tänkande som lämnar fältet öppet för det transcendenta genom att exponera textens brott och kriser. Filosofin blir analog eftersom luckorna i texten visar mot något bortom texten.

Det Ward emellertid finner problematiskt med Lévinas tänkande är att han inte är konsekvent. Istället för att låta luckorna i kommunikationen bestå tenderar han att täta dessa med kvasiteologiska begrepp, exempelvis ”oändlighet” och ”den Andre”, och tillmäta dessa positiva egenskaper. Wards invändning tydliggörs i hans kommentar till det ställe i *Totalité et Infini* där Lévinas beskriver mötet med den Andre i termer av ljus. Även om det föreligger ett negativt moment i detta möte som gör att fullständig kommunikation uteblir finns i det som Lévinas beskriver som visionen ett element som överskrider tomrummet: ”Det upplysta rummet är inte det absoluta intervallet. Kopplingen mellan vision och beröring, mellan representation och arbete, förblir väsentlig. Visionen närmar sig gripandet.”⁸⁴ På detta sätt är brottet och tomrummet själva förutsättningen för en vision och en relation som inte gör den Andre fullständigt närvarande: ”Det är nödvändigt att upprätta en relation med det som på ett annat sätt kommer absolut från det själv – för att möjliggöra medvetandet om en radikal exterioritet.”⁸⁵ Vad Lévinas därmed antyder är att det skulle finnas en relation bortom och vid sidan av representationen – något som upplyser medvetandet om den radikala exterioritetens existens. Den Andre är där och gör sig påmind.

Vad Ward finner problematiskt är att Lévinas, genom att antyda existensen av denna icke-verbala kommunikation, installerar en form av närvaro bortom texten som gränsar till en univokalitet. I och med denna aktion har Lévinas, menar Ward, placerat sin egen filosofi inom *analogia entis*-traditionen eftersom han i dessa passager verkar förutsätta att någon form av naturlig och direkt

⁸⁴ "L'espace éclairé n'est pas l'intervalle absolu. Le lien entre vision et toucher, entre représentation et travail demeure essentiel. La vision se mue en prise." Lévinas 1971 s. 208.

⁸⁵ "Il faut un rapport avec ce qui dans un autre sens, vient absolument de lui-même – pour rendre possible la conscience de l'extériorité radicale." Ibid s. 209.

gudskunskap är möjlig. Ward faller tillbaka på Jacques Derridas kritik, speciellt så som den formulerades i essän "Violence et métaphysique" från 1967. I essän uppmärksammar Derrida en grundläggande inkonsekvens i Lévinas tänkande där han strävar efter en ständig dekonstruktion samtidigt som han räknar med en närvaro bortom texten. På grund av detta, i Derridas mening, teologiserande av filosofin, konstruerar Lévinas ett hierarkiskt förhållande mellan texten och vad texten refererar till, mellan det sagda och sägandet, där textens mångtydighet underordnas den bakomliggande ordningen. Derrida menar att Lévinas genom att tillåta sig att beskriva en närvaro bortom texten, tvärtemot sina ambitioner, återfaller i en närvarometafysik.⁸⁶ Derridas strategi handlar således om att underkänna alla föreställningar om en bakomliggande ordning, *arche*. Allt som finns, finns i texten. I texten arbetar en på kommunikationen nedbrytande kraft, *différence*, som omöjliggör en transferens till ett bortom. Det finns ingen harmoni eller enhet bakom textens mångtydighet, vilket betyder att frågandet hela tiden måste fortgå. Diskurserna måste hållas öppna.

Derridas kritiska modifiering av den teologiska aktualiteten i Lévinas filosofi får Ward att se en teologisk *potentialitet* i Derridas tänkande. Eftersom begreppet *différence* hos Derrida är både själva förutsättningen för kommunikation, i dess betydelse av skillnad mellan tecken, och själva upphävandet av kommunikationen, i dess betydelse av missförstånd, krävs en akt av tro hos den kommunicerande för att kommunikation över huvud taget ska bli möjlig. *Différences* dubbla roll som det som föregår och det som upphäver texten, får Ward att göra anmärkningen att Derrida själv faller tillbaka på ett transcendentalt argument, vars existens vi ser spår av i texten, det som Derrida väljer att benämna som en frånvaro, en skugga av ett spår. Detta spår finns kvar i texten och skjuter upp den slutliga meningen mot en ständigt flyende eskatologisk framtid. Ward menar att Derridas förnekande av möjligheten till ett *eschaton*, till att komma fram till Sanningen, är ett förnekande som är omöjligt om han ska ta sin egen filosofi på allvar. Varför ska vi lyssna på Derridas teorier om alla texters autodifferentierande karaktär om dessa teorier i själva verket aldrig kan göra några anspråk på sanning? Ward skriver: "*Différence* ekonomi ifrågasätter därmed, men kan aldrig utradera, eskatologin."⁸⁷ Derridas filosofi vilar enligt Ward på en outtalad föreställning om en uppenbarelse, textens ursprung, och en föreställning om eskaton, textens avslutning, samtidigt som den ifrågasätter möjligheten till ett sådant teologiserande tal.

Det är denna föreställning som Barth kan artikulera och konkretisera eftersom han i Wards läsning erkänner en partikulär uppenbarelse som tänkandets utgångspunkt. Derridas teorier om *différence* är därmed inte teologi men kan läsas teologiskt, som ett spår av en gudomlig närvaro. Men detta kan endast göras efter

⁸⁶ Derrida 1967b s. 117–228.

⁸⁷ "The economy of *différence*, therefore, questions but can never erase eschatology." Ward 1995 s. 214.

trons antagande av en partikulär uppenbarelse: ”*Différence* sätter det teologiska i spel, ger tyngd åt den outplånliga naturen hos teologins frågeställningar i och om språket.”⁸⁸ *Différences* allestädes närvaro, det som möjliggör och ifrågasätter kommunikation, är ett teologiskt spår som den kristna teologin själv kan uppmärksamma och undersöka: ”*Différence*, undersökt teologiskt, blir till spelet mellan Guds närvaro och Guds omöjlighet.”⁸⁹ Ward menar att Derridas filosofi på detta sätt förser teologin med vad han kallar en ”hälsosam agnosticism”.⁹⁰

Frågan är hur *différence* kan skänka teologin en agnosticism om teologin samtidigt säger sig veta vad som rör sig bortom texten och vad texten refererar till? Handlar det för Ward helt enkelt om att installera Ordets ansikte, Kristus, i de luckor som Derridas dekonstruktion öppnar, om att låta religionen komma med svaret på de frågor som filosofin reser? Kommer då inte Wards teologi ändå att positionera sig i en sorts fideism, ett perspektiv där det ekvivoka språket tillerkänns en univok potential efter mötet med uppenbarelsen? Jag menar att detta inte är fallet hos Ward eftersom han genom att betona uppenbarelsen i Kristus som en negativ händelse inte byter ut den kritiska teorins pessimism mot en uppenbarelsepositivism. Vad Ward snarare visar med sin tolkning av *analogia fidei* är en oavslutad självkritisk process där det ekvivoka språket, filosofin, möter den univoka uppenbarelsen. Vad som krävs för att språket inte ska falla ut i antingen ekvivokalitet eller univokalitet är antagandet av en ren uppenbarelse som ifrågasätter språkets ekvivoka karaktär. På detta sätt tillför Ward ett moment till Derridas kritiska filosofi utan att, för att tala med Derrida, boken sluts och skrivandet avstannar. Genom tron och antagandet av ett visst textuellt sammanhang som uppenbarhet, det moment som Derrida saknar, vill Ward utveckla en teologi som träder in i en process av ständigt sägande och reviderande av det sagda. Att praktisera *analogia fidei* är att vara delaktig i en ständigt oavslutad rörelse: ”Vad som återstår på vår sida är trons rörelse i sammanlänknings med mysteriet, denna utsägliga motsättning.”⁹¹ Denna rörelse bejakar språkets dialektik mellan Guds Ord och människans ord, och vägrar att lösa upp sig i en syntes. Att acceptera detta är att acceptera tillvarons grundläggande paradox. Det är att vägra förklara mysteriet.

På detta sätt konstruerar Ward ett analogitänkande som han menar redan finns nedlagt, om än bara antydningssvis, i Karl Barths teologi. Detta är en *analogia fidei* som uppstår i dialektiken mellan acceptansen av uppenbarelsens

⁸⁸ “*Différence* calls the theological into play, lends weight to the ineradicable nature of the theological question in and of language.” Ibid s. 232.

⁸⁹ “*Différence*, examined theologically, becomes the play between the presence and the impossibility of God.” Ibid s. 232.

⁹⁰ “healthy agnosticism.” Ibid s. 233.

⁹¹ “What remains on our side is the movement of faith in its engagement with mystery, this incommensurable aporia.” Ibid s. 245.

univokalitet och det mänskliga språkets oförmåga att greppa denna händelse. Denna ständiga motsägelse förorsakar en händelsekedja av tal och negationer som tillsammans formerar en självupphävande diskurs, en *via theologia*, en vägens teologi. Detta oavbrutna ifrågasättande är synligt även i de andra diskurserna, eftersom även dessa, utifrån ett teologiskt perspektiv, söker härbärgera Guds Ord i orden. Det är denna instabilitet som Derrida har varit på spåret och undersökt genom talet om *différence*. *Différence* vittnar, återigen läst teologiskt, om Guds Ords närvaro i alla mänskliga ord, men måste enligt Ward kompletteras med ett teologiskt perspektiv för att öppna upp och förändra diskursernas ordning. För att åstadkomma detta krävs ett accepterande av en gudomlig uppenbarelse, en inkarnation av det transcendenta, som kommer till människan från en plats bortom den mänskliga kommunikationen. Dekonstruktionen måste lyftas in i uppenbarelsens diskurs för att fullt ut förverkliga sin egen inneboende potential. Det är det negativa dialektiska förhållandet mellan Guds talade Ord (*Logos*) och de mänskliga ordens oförmåga att härbärgera detta ord som utgör krismomentet i språket. Detta förhållande figurerar inte bara i teologin utan är ett faktum i allt språk – det som den kritiska teorin upptäcker och skänker olika epitet som *khora*, *différence*, händelsen, den Andre, negativiteten. Vad den kristna teologin gör och som enligt Ward tar den bortom filosofin är att binda Ordets anarkiska moment vid en historisk händelse i förgången tid – Guds uppenbarelse i Kristus.

Frågan är emellertid om inte en så negativ version av analogitänkandet som Ward presenterar i själva verket riskerar att förstärka de drag som han i sina senare böcker menar vara själva grundproblematiken i vår samtid – den sociala och kulturella atomismen. Precis som den tyske teologen Gottlieb Söhngen har påpekat angående Barths analogilära, är frågan om inte ett perspektiv där Ordet aldrig kan införlivas med representationen till syvende og sidst tjänar till att legitimera en individualistisk livshållning. Söhngen skriver: ”I detta fall kan resultatet endast bli, och har verkligen blivit, att Ordets synliga närvaro och tron hamnar än mer under mänsklig kontroll.”⁹² Genom att underkänna Guds potential att ta plats i det mänskliga, exempelvis i kyrkans bekännelser, läser teologin Ordet i en transcendent position som öppnar för subjektivism och individualism. Gud elimineras från det gemensamma och reduceras till en strikt affär för den enskilde. Skulle detta vara fallet med Wards teologi är frågan huruvida han egentligen rör sig bortom det jag i den här avhandlingen kallar en kritisk teologi. Visserligen bekräftar Ward en historisk anknytningspunkt – Jesus Kristus – och därmed ett element utanför den rent subjektiva och individuella sfären. Ordet har varit synligt vilket tvingar människorna till ett ständigt återvändande, en fortgående omvändelse, mot den plats där inkarnationen har ägt

⁹² ”In this case, the result can only be, and has actually been, that the visible presence of the Word and faith becomes all the more under the sway of human control.” Söhngen 2012 s. 178.

rum. Här skapas en gravitation som orienterar individerna mot något utanför dem själva – även om detta utanför förblir radikalt annorlunda och okänt. På detta sätt finner vi här ett moment som för Wards teologi bortom den negativa dialektiken i dekonstruktionen och den kritiska teorin. Negationen sker alltid som en konsekvens av ett initialt bejakande av kristushändelsen – tron föregår på detta sätt kritiken.

Frågan som kvarstår är om människan i detta möte kan göra anspråk på att veta någonting över huvud taget. När Ward på bokens sista sida konstaterar att ”Ordet aldrig tar plats i orden”, inställer sig den kritiska frågan om vilka sociala, ecklesiologiska och politiska konsekvenser en sådan *analogia fidei*-teologi implicerar? Kan teologin ur den negativa versionen av analogitänkandet som Ward föreslår dra några slutsatser kring hur vi ska leva och organisera vår samvaro – bortom den rena omvändelsens etik? Om vi inte ens efter inträdet i ”trons hermeneutiska cirkel” kan göra några som helst sanningsanspråk, endast veta var Sanningen har trätt i dagen: är vi då inte dömda till ett sisyfosarbete där ordens mening utsläcks inför den okände Gudens ansikte? Är det överhuvudtaget möjligt att formera några meningsbärande sammanhang mot bakgrund av en sådan hållning? Dessa frågeställningar skärps när Ward några år efter *Barth, Derrida and the Language of Theology* beskriver Barths tänkande i termer av ”teologisk nihilism” och att den postmoderna kritiken inte går tillräckligt långt i sitt eliminerande av närvarometafysiken.⁹³ Jag vill bära med mig frågeställningen eftersom Ward när han rör sig mot en mer explicit sociologisk, ecklesiologisk och politisk diskussion tenderar att orientera sig bort från både Barths och Derridas analogiförståelser – till förmån för de perspektiv som formulerades av den tidiga kristna teologin.

Metafysik som kritik – analogin i Cities of God

I avslutningsdelen av *Cities of God* beskriver Ward den vandring som han gör varje morgon mellan sin dåvarande bostad i Manchester och universitet och hur han under en sådan vandring får syn på en hemlös kropp ”utsträckt i portgången till ett lokalkontor till Storbritanniens internationellt ledande bank.”⁹⁴ Vid sidan av denna kropp ligger två saker: en flaska rött vin (Chianti) och en engelsk utgåva av Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* – en flaska ”okay italian wine” och en filosofisk klassiker som behandlar frågan om statens etiska och sociala ansvar. Ironin i scenen får Ward att anmärka: ”denna scen summerade en enorm kulturell fragmentisering – småbitar av liv från olika platser, uppenbarligen god-

⁹³ Ward 2000c s. 274–293.

⁹⁴ “stretched out in the doorway of a functional branch of the UK’s leading international bank.” Ward 2000a s. 238.

tyckligt sammanfogade. [...] allt reducerat till samma nivå av, inte bara banalitet, utan respektlöshet, förnedring.”⁹⁵ I en ständigt ökande takt glider världen isär, klyftorna mellan kropparna (individuella såväl som sociala) expanderar och den mångprisdade digitala revolutionen tenderar att endast upprätta virtuella band mellan människor. Vad kommunikationssamhället i slutändan tenderar att göra är att arbeta för individernas separation snarare än deras förening. Vad Ward vill inskräpa är hur vårt medvetande har trätt in i ett tillstånd bortom hopp om verklig förbättring eller förändring. Språkets kategorier har spelat ut sin roll, kulturen har nått sina begränsningar och i sin oförmåga att ordna tillvaron och göra den meningsfull fortsätter orättvisorna att existera med oförminskad styrka.

Scenen är intressant eftersom den i mångt och mycket fångar upp den förändrade problembild som Ward rör sig med i *Cities of God*. Om teologins uppgift i *Barth, Derrida and the Language* främst låg i att, med hänvisning till ett ogripbart *logos*, underminera dogmatiska och hierarkiska system efterlyser Ward i *Cities of God* något som går utöver den självkritiska akten. Teologins uppgift är, i en samtid präglad av det Ward benämner ”kulturell atomism”, att börja upprätta meningsbärande sammanhang som går bortom det tidiga 1900-talets massrörelser och kollektivistiska tänkande. Detta, menar Ward, är endast möjligt att uppnå genom att utforma ett alternativ som vilar på en annan metafysik, en analog metafysik som ser tillvaron som delaktig i ett gudomligt skeende: ”Den postmoderna rörelsen kan endast göras från andra sidan moderniteten, som en kritik av moderniteten. Det finns bara en radikal kritik av moderniteten – den kritik som förnekar existensen av det sekulära som självupphållande, den immanenta självorganisering med vilken världen ytterst sett inte har något behov av Gud.”⁹⁶

Jag vill i det följande analysera denna analogiförståelse, och hur Ward menar sig kunna överskrida den kritiska teorins negativa dialektik utan att för den skull falla tillbaka i närvarometafysiken.

En ontologisk delaktighet

De fundamentala perspektiven för den analoga världsåskådningen utvecklas i *Cities of God* genom att Ward ägnar fem kapitel åt att undersöka centrala kristna troper där detta perspektiv på olika sätt artikuleras. Framförallt koncentrerar sig Ward på de praktiker och texter som gestaltar och beskriver Kristi kropp, exempelvis nattvarden och evangelierna, för att ur dessa utvinna ett ontologiskt

⁹⁵ “this scene summed up an enormous cultural fragmentation – bits of life that came from various places seemed tossed together randomly. [...] all reduced to the same level, not just of banality, but disrespect, degradation.” Ibid s. 238–239.

⁹⁶ “The postmodern move can only be made from the other side of modernity, as a critique of modernity. There is only one radical critique of modernity – the critique that denies the existence of the secular as self-subsisting, that immanent self-ordering of the world which ultimately has no need for God.” Ward 2000a s. 94.

förhållningssätt som han menar förmår komma runt modernitetens dikotoma tendenser. Ett exempel på detta är när han utifrån nattvardens instiftelseord: ”Tag och ät – detta är min kropp”, de bibelord som har upprepats och praktiserats i eukaristin under årtusenden, vill fästa uppmärksamheten på den ”ontologiska skandal” som han menar grundlägger den kristna världsordningen. Det skandalösa med nattvarden är att den i den liturgiska akten identifierar brödet med Kristi kropp: ”Chockvågorna i dessa ord framträder från djupet av en ontologisk skandal; skandalen i detta ’är’.”⁹⁷ Brödet är inte längre bröd – det är kropp. Vad Ward försöker tydliggöra är att Kristus i den första nattvarden, inte bara instiftar eukaristin som en liturgisk praktik, utan även ett nytt sätt att betrakta verkligheten. Det är detta Ward benämner en skandalös ontologi där ordens referens inte längre är självklar.⁹⁸ Vad Ward menar träder fram i den teologiska praktiken är en annorlunda metafysik, en kristen metafysik som anlägger ett analogt eller allegoriskt perspektiv på verkligheten. Det vi till vardags benämner verkligheten är nu inte närvarande i sig själv – det visar mot en djupare verklighet bortom sig själv.

Wards betoning av den teologiska ordningen som en skandal måste ses mot bakgrund av den ovan anförda diskussionen mellan Karl Barth och hans samtida teologer. Precis som Barth med sin pamflett *Nein!* strävade efter att dra undan möjligheten för kristendomen att legitimerar rådande ideologiska system vill Ward i *Cities of God* markera en kritisk distans till den samtid som han i sin kulturanalys menar är präglad av kulturell atomism och hyperindividualism. Den ekvivalitet som utgjorde fundamentet för den senmoderna synen på tillvaron – att det inte finns någon gemensam referent, ingen övergripande berättelse som förenar individerna till en gemensam kropp – beskrivs av Ward som ett tillstånd av glömska som endast inträdet i en annorlunda ordning kan komma till rätta med.

Hur ser då den ordning ut som Ward menar ska ersätta och ta plats i den samtida kulturen? En viktig gestalt i sammanhanget är den kappadokiske kyrkofadern Gregorios av Nyssa (ca 330–395 e Kr) och dennes föreställning om tillvaron som delaktig i en djupare gudomlig verklighet. Hos Gregorios urskiljer Ward vad som skulle kunna beskrivas som en gåvans kosmologi, i vilken tingens verkliga betydelse ligger i att de upprätthålls och ges som en gåva av Gud.

⁹⁷ ”The shockwave in these words emerges from the depth of an ontological scandal; the scandal of that ’is’.” Ibid s. 82.

⁹⁸ Att uttalandet ”detta är min kropp” idag är att betrakta som ren galenskap påpekar Ward ha med att göra det annorlunda perspektiv på hur orden relaterar till verkligheten vi har idag jämfört med den tid vid vilken de yttrades. ”Benämning vilar på en relativ konsensus och minnen av föregångna, bekräftande identifikationshandlingar.” (”Naming relies on a relative consensus, and memories of past, confirming, acts of identification.”) Ibid s. 84. Idag förlitar vi oss på ett metafysiskt ramverk där vi föreställer oss att orden direkt utpekar tinget, vilket får uttalandet ”detta är min kropp” att antingen bli en felaktighet, ett tecken på galenskap, eller ett mirakel. Ibid s. 87.

Gåvan sätter givaren (Gud) och mottagaren (människan) i relation till varandra, en relation som gör mottagaren delaktig i givaren och, indirekt, med de andra mottagarna. Denna delaktighet i och genom relationen med det gudomliga manifesteras enligt Ward i Gregorios av Nyssas människosyn och tal om en synlig och en osynlig människa. Den osynliga människan kopplades av Gregorios till människans underliggande kapacitet att växa till Guds likhet, en förändringspotential som gäller alla ting eftersom Gud är alla tings *hypokeimenon* (grekiska: det underliggande). Eftersom människan är begränsad genom att vara skapad kan hon aldrig helt greppa den underliggande verkligheten:

Eftersom tingens essens inte kan bli känd är deras identitetsförskjutningar oändlig. *Poiotes* [tingens yttre kvaliteter, min anmärkning] blir till tecken som är avsedda att läsas av intellektet samtidigt som deras mening är, inte förstörd, men framskjuten, utsträckt ur denna världens materiella ordning och in i vad Gregorios kallade *aion* [här: evigheten, min anmärkning].⁹⁹

Det som Ward vill ta fasta på hos Gregorios av Nyssa är synen på diversifiering och mångfald som god, men, vilket skiljer ut den från samtidens fragmentisering, deltar i och hålls samman av en gudomlig verklighet. Det är en fragmentisering som är stadd i förändring och rörelse mot en bakomliggande enhet. På detta sätt uppstår en *via media* mellan en radikal individualism och kollektivism. Eftersom Gud befinner sig bortom intellektets räckvidd menar Ward att Gregorios texter lägger grunden för en syn på världen som karakteriseras av ett visst mått av svindel. Tingens delaktighet i Guds skapande energier och det faktum att deras fullständiga identitet ligger dold i gudomen gör att intellektet aldrig fullt ut kan greppa deras sanna essens. De är tecken, metaforer, allegorier för något som dväljs i djupen. Ward liknar detta vid en speciell sorts *semiosis* där tecknen inte är godtyckliga utan möjliga att, via träning, lära sig tolka som refererande till en dold givare.

Det är denna världsåskådning som Ward menar springer ur Jesu ord: ”Detta är min kropp”, ett ord som efter det att det uttalades har upprepats och gestaltats i den liturgiska praktiken under 2000 år. Vad den kristna traditionen därmed initierar, något som förstärks av Wards tal om en ”ontologisk skandal” och ”chockvågor” är en radikalt annorlunda världsordning, en ny metafysik, ett nytt sätt att benämna. Inom detta metafysiska ramverk framträder ett sätt att betrakta kroppen som skiljer sig från den moderna världs bilden genom att ifrågasätta kropparnas autonomi och självtillräcklighet. De är ett uttryck för Guds

⁹⁹ “Since the essence of things cannot be known, the displacement of their identity is endless. The *poiotes* becomes signs to be read by the intellect and yet their meaning is endlessly not deferred but protracted, extended out of the material order of this world and into what Gregory termed *aion*.” Ward 2000a s. 90.

skapande energier och sålunda delaktiga i Gud och, i förlängningen, varandra. När människan handlar och talar produceras tecken som var för sig är delaktiga i det gudomliga mysteriet och visar bortom sig själv, mot detta mysterium. Ward menar att varken tecknen eller tingen helt enkelt ”är där”, utan alltid i rörelse mot något annat. Detta är den ontologiska skandalen.¹⁰⁰

Denna analoga världsåskådning utvecklas i ett av Wards mest kommenterade kapitel i *Cities of God* betitlat ”The displaced body of Jesus Christ”. I kapitlet vill Ward genom en studie av hur Kristi kropp beskrivs i evangelierna frilägga en metafysisk struktur för hur vi ska beskriva andra kroppar – sociala såväl som individuella. Den logik som Ward genomgående vill peka på är en fortgående rörelse av förskjutningar: Kristus rör sig från att vara en partikulär judisk man till att, genom död och uppståndelse, inta en universell status som världens frälsare. Vad Ward hela tiden strävar efter att inskräpa är hur denna fortgående rörelse av förändringar inte innebär ett övergivande av de gamla identiteterna. I nattvarden blir Kristi kropp identifierad med brödet och konsumerad av lärjungarna utan att den för den skull slutar att vara den judiske mannen Jesu kropp. När Kristus återvänder efter uppståndelsen är hans kropp visserligen förändrad och svår för lärjungarna att känna igen, men bär fortfarande sår och märken som påminner om den fysiska kroppen. På detta sätt har Kristus inte kommit att överge sin gamla identitet vilken snarare utvidgas för att omfatta andra kroppar – den har gått från partikularitet till universalitet utan att överge sin partikulära identitet.

En helt central scen i kapitlet är himmelfärden, det Ward beskriver som det ”kritiska momentet” i passionshistorien.¹⁰¹ Här griper Ward återigen tillbaka på Gregorios av Nyssas tolkning av hur Kristi förvandling vid himmelfärden ska tolkas som att han nu omsluter hela skapelsen. Vad som manifesteras i talet om uppstigandet till himlen är det faktum att Kristus är det allestädes närvarande *logos* – tillvarons inneboende förnuftsprincip. Ward skriver:

På detta sätt är kyrkans kropp och världens kropp inneslutna genom uppståndelsen i gudomen. Jesu Kristi kropp är inte förlorad, inte heller tronar den i himlen som ett avskilt föremål för tillbedjan [...]. Jesu Kristi kropp, Guds kropp, är genomtränglig, mellankroppslig och platsöverskridande. Inom denna finns alla andra kroppar till och får sin sin betydelse.¹⁰²

¹⁰⁰ Ward 2000a s. 91.

¹⁰¹ Ward 2000a s. 97.

¹⁰² “In this way the body of the Church and the body of the world are enfolded through resurrection within the Godhead. The body of Jesus Christ is not lost, nor does it reside in heaven as a discrete object for veneration [...] The body of Jesus Christ, the body of God, is permeable, transcorporeal, transpositional. Within it all other bodies are situated and given significance.” Ibid s. 113.

Fram träder ett kosmologiskt perspektiv som påminner om den analogilära som vi finner hos Thomas av Aquino där tillvaron deltar i Gud utan att kunna göra några absoluta kunskapsanspråk. Ward menar att det här framträder ett sätt att tänka som i högre utsträckning än den sekulära filosofin kan lägga grunden för formandet av inkluderande sociala och individuella kroppar. Genom att bejaka en enande instans – Gud – bortom den skapade tillvarons mångfald formeras en disposition som, enligt Ward, har större möjligheter att motstå den samtida kulturens atomiserande tendenser än en rent immanent världsåskådning.

Hur förhåller sig då denna analogi-som-delaktighet till den *analogia fidei* som Ward artikulerade i den första boken? Rör det sig inte i Wards iver att upprätta meningsbärande sammanhang om en ny *analogia entis*, just det som Ward i den första boken kritiserade Lévinas, men även filosofer som Buber och Rosenzweig, för? Kort sagt: placerar inte Ward *logos*, genom sin anknytning till den förmoderna teologin, inom det mänskliga tänkandets gränser, något som skulle legitimera skapandet av nya intellektuella system? Att detta inte är vad Ward avser står tämligen klart om vi betänker den ofullständiga ordning som inte minst hans kapitel om Kristi förskjutna kropp, demonstrerar.¹⁰³ Vad flertalet kommentatorer emellertid har uppmärksammat är den polemiska och även exkluderande ton som emellanåt bryter fram i Wards texter.¹⁰⁴ Skulle inte ett sådant exkluderande tyda på att Ward ändå ser sig förmögen att kunna härbärgera Guds Ord inom ramen för sitt eget teologiska system? Jag kommer att återkomma till denna fråga, framförallt i kapitel 5 och 6. Vad jag emellertid vill understryka här är hur Ward i boken poängterar hur hans analoga världsåskådning görs utifrån en viss ståndpunkt och är en konsekvens av en viss allegorisk tolkning av den kristna

¹⁰³ Detta blir inte minst tydligt när Ward i ett senare kapitel för upp diskussionen till ett temporalt register: "Här finns det inte plats för det förtvingande, den fetischering, dualism, atomism och frånvaro som karakteriserar modernitetens (och postmodernitetens) upptagenhet med att fånga nuet som sådant." ("There is no place here for the reification, fetishisation, dualism, atomism and absences [...] which characterizes modernity's (and postmodernity's) preoccupation with seizing the present as such.") Nuet kan inte upplevas som sådant, det är inte möjligt att isolera och avskilja från övriga tidsenheter. Nattvardens ritual presenterar ett perspektiv där nuet, genom sin dubbla karaktär av upprepande och framåtsyftande, deltar i både historien och framtiden. Vad Ward menar faller ut ur nattvarden är en delaktighetsontologi – det eviga nu som aldrig infinner sig som sådant och blir univokt med människans. Ibid s. 171.

¹⁰⁴ Ett exempel på detta är den amerikanska teologen Virginia Burrus som i artikeln "Radical Orthodoxy and the Heretical Habit" menar att Ward genom att avfärda en viss form av feministisk teologi som uttryck för en biologisk essentialism fullföljer det hon menar vara den kristna traditionens "vana" att upprätthålla en ortodoxi genom att peka ut heretiker. Burrus menar att Ward emellanåt lyckas bedriva teologi utan denna heresiologiska tendens, men att den då inte kan kallas ortodox. Burrus 2006 s. 36–53. Kritiken påminner om den som först formulerades av John D. Caputo 2001a och sedan har upprepats av olika kommentatorer, bland annat av de svenska teologerna Mattias Martinson 2007 och Petra Carlsson 2012. Jag kommer att diskutera denna kritik närmare i kapitel 5 och 6.

praktiken.¹⁰⁵ Insikten om tillvarons delaktighet i det gudomliga är därmed inte en konsekvens av människans egen förmåga att häva sig upp ur de materiella betingelserna för hennes existens. Det är tvärtom en insikt som kommer till subjektet genom att hen lär sig att tolka verkligheten utifrån kristendomens praktiker och berättelser. På detta sätt uppträder ett avstånd mellan orden och Ordet som rycker bort transcendenten från den mänskliga föreställningsvärlden. Detta förstärks av den djupa apofatism som präglar Gregorios av Nyssas tänkande och som Ward tar fasta på.¹⁰⁶ Wards analogiförståelse är därmed fortfarande att betrakta som en trons analogi, med den skillnaden att praktiker som nattvarden även tillåts definiera förhållandet mellan Gud och värld. Det är dessa praktiker – tillsammans med centrala läror som treenigheten – som tillåts bestämma logiken för den världsåskådning som Ward beskriver som analog.

Detta blir viktigt när jag nu närmar mig frågeställningen om hur Ward ansluter sin analogikonception till den kritiska teori som han menar i slutändan reproducerar den atomiserande logik som redan är verksam i det senkapitalistiska samhället. Jag vill i det följande undersöka de metafysiska aspekterna av denna modernitetskritik genom att fokusera på Wards förhållande till den gestalt som i allt väsentligt förser den kritiska teorin med det metafysiska ramverk inom vilken den arbetar: G. W. F. Hegel.

Analogi och dialektik

Hegel intar, vill jag hävda, en nyckelposition, om än en ambivalent sådan, i Wards tänkande. Ward har ofta återkommit till Hegel som han betraktar både som en resurs för att utveckla en teologisk världsåskådning men också den som inleder nedmonteringen av den analoga kosmologin.¹⁰⁷ Ward aktualiserar Hegel när han i *Cities of God* försöker att spåra den analoga världsbildens försvinnande i den tidiga moderniteten. Till skillnad från andra nyckelgestalter under detta omvälvande skede (Ward exemplifierar med Hobbes och Spinoza) presenterar

¹⁰⁵ Ward 2000a s. 82.

¹⁰⁶ Kyrkohistorikern Andrew Louth visar i sin *The Origins of Christian Mysticism* på den mörkermetaforik som präglar postniceanska fäder som Gregorios av Nyssa. Louth pekar på hur denna metaforik strävar efter att uttrycka den mänskliga föreställningsförmågans tillkortakommande när det kommer till att representera Gud och hur detta är ett drag som accentueras i teologin under 300-talet. Louth menar att utvecklingen är en konsekvens av ortodoxins betoning av att Gud skapar en verklighet utanför sig själv och därför är skild från denna verklighet. Louth 2007 s. 74–94.

¹⁰⁷ Detta blir inte minst tydligt i *Christ and Culture* där Ward skriver apropå Hegels filosofi: "Hans arbete står, ambivalent, i två epoker – det traditionella förflutna (det senantika och medeltida) och modernitetens nutid. För att tänka om *kenosis* i slutet av moderniteten måste vi utveckla den Hegel som grep tillbaka på det förmoderna." ("His work stands ambivalently in two historical epochs – the traditional past (late antiquity and medieval) and modernity's present. To refigure *kenosis* Christologically at the end of modernity we have to develop the Hegel who drew on the premodern.") Ward 2005b s. 198.

Hegel ett perspektiv som i någon mån förmår göra motstånd mot den tidiga modernitetens sekulariserande tendenser. Som jag nämnde i inledningen av det här kapitlet skedde under senmedeltiden en förskjutning i förståelsen av hur språket relaterade till Gud, vilket kom att placera Gud på en plats inom varat. Från att ha varit själva existensen i vilken de övriga varelserna var delaktiga blev Gud nu förpassad till en varelse – om än mer perfekt och fulländad – bland övriga varelser. Vad som framträder är vad Charles Taylor i sin *A Secular Age* benämnde som ”immanent frame” – tillvaron som ett slutet rum utan några egentliga beröringspunkter med en transcendent verklighet.¹⁰⁸ Om Gud finns är Gud, betraktad inifrån en sådan modern världsåskådning, antingen en radikalt transcendent och okännbar storhet (det ekvivoka), eller en storhet inom det mänskliga tänkandet (det univoka).¹⁰⁹ Spänningen mellan transcendens och immanens kollapsar på ett sätt som omöjliggör det analoga perspektiv där den skapade verkligheten deltar i Guds verklighet.

Ward menar emellertid att Hegel utgör ett undantag i denna utveckling och att han i någon mån kan sägas stå för en *analogia fidei*. Skälet till detta är enligt Ward det teologiska ramverk som omger Hegels tänkande.¹¹⁰ Talet om Anden som en immanent rörelse och den historiska processens drivkraft, inkarnationstanken där Guds Ande arbetar tillsammans med den mänskliga viljan för det absoluta förverkligande och de tidiga kristologiska spekulationerna – allt detta vittnar enligt Ward om den grundmurade kristna teologiska kontext som ger form åt den hegelianska filosofin.¹¹¹ När Hegel i sin *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* kritiserar Spinozas monistiska gudsbild för att vara oförmögen att upprätthålla verklig skillnad i skapelsen – de är endast skenbara varianter av en och samma substans: det Ena – får detta Ward att uppmärksamma den treeniga gudsbilden som Hegel utgår från.¹¹² Vad Hegel gör genom att omfatta treen-

¹⁰⁸ ”immanent frame.” Taylor 2007 s. 539–594.

¹⁰⁹ Ward ser det förstnämnda alternativet vara verksamt hos Thomas Hobbes och det andra hos Baruch Spinoza. Ward menar att Hobbes i *Leviathan* gör en boskillnad mellan den naturliga lagen och den rättsliga lagen. Den naturliga lagen tillskrivs en univok kvalitet i förhållande till den gudomliga lagen, medan den rättsliga lagen å sin sida endast beskrivs som en konstruktion – den är ekvivok i förhållande till den gudomliga lagen. Konsekvensen är en nominalism där språk och objektiv verklighet, kultur och natur, skiljs åt. Språket berövas härmed sin analoga och teologiska potential. Ward 2000 a s. 126–131.

¹¹⁰ Ward 2000 a s. 137.

¹¹¹ Hegels kristologiska arbeten diskuterar Ward mer utförligt i en artikel i *Critical Journal of Religion* från 2013. Ward 2013 s. 270–292.

¹¹² Hegel 1986 s. 102–113, särskilt s. 111–113. Hegel menar i sammanhanget att Spinozas filosofi leder till en ateism som genom att univokalisera förhållandet mellan Gud och skapelse berövar båda deras verklighetskaraktär: allt är Gud, allt är skapelse: ”Man har sagt att spinozismen är en ateism. Detta är, betraktat i efterhand, i allt väsentligt korrekt eftersom Spinoza inte skiljer Gud från världen, från naturen. [Detta] eftersom han säger att Gud är all verklighet [...]” (“Man sagt, der Spinozismus ist Atheismus; dies ist in einer Rücksicht allerdings richtig, indem

igheten är att han för vidare en analog föreställning om hur skapelsen deltar i det gudomliga:

Hegel, skriver på detta sätt åter in begärssubjektet inom en trinitarisk rörelse där skillnad inte löses upp utan upprätthålls av de Tre-i-En. Delaktighetens dynamik i både världen och gemenskaperna är, återigen, pneumatologisk, och den medierande principen blir Kristus.¹¹³

Vad Ward således vill peka på är Hegels kontinuitet med det medeltida analoga tänkandet och hur hans föreställning om hur det mänskliga medvetandet deltar i en treenig relation uppvisar affinitet med den kristna nyplatonismen.¹¹⁴ Till skillnad från en tänkare som Spinoza omfattar Hegel, enligt Ward, en gudsbild som vidhåller en skillnad mellan transcendens och immanens, något som endast är möjligt genom att bejaka en kristen metafysisk struktur. Hegel för därmed vidare föreställningen om en djupare mening i tillvaron, genom och bortom det mänskliga medvetandet, vilket enligt Wards logik är nödvändigt för att skapa de gränsöverskridande gemenskaper som han vill åstadkomma med sin teologi.

Det Ward emellertid finner problematiskt hos Hegel är att han, samtidigt som han i praktiken för vidare ett analogt perspektiv, öppnar för denna världs-åskådningens avskaffande. Ward kopplar detta till Hegels explicita förståelse av filosofins förhållande till den kristna religionen, framförallt såsom det formulerades i *Philosophie der Religion*, där filosofin ses som det redskap som ska raffinera religionens föreställningar och få den att komma till full insikt om sig själv.¹¹⁵ Kristendomen är på detta sätt den absoluta religionen som i sig själv, om än bristfälligt, uppenbarar den universella logik som präglar hela den historiska processen. Filosofins uppgift blir därmed att blottlägga denna logik såsom den framträder i det historiska skeendet. Det problematiska med detta perspektiv menar Ward är att det hotar att orientera sig bort från och nedvärdera de materiella aspekterna av kristendomen: ”själva substantialiteten kan förloras eller glömmas bort.”¹¹⁶ Trots Hegels explicita uttalande i sin religionsfilosofi om att hans tänkande inte innebär att de konkreta uttrycken för kristendomen suddas

Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterscheidet, indem er sagt, Gott ist alle Wirklichkeit [...]“ Ibid s. 111.

¹¹³ “Hegel, reinscribes the subject of desire, then, within a Trinitarian movement where difference is not dissolved but maintained by the Three in One. The dynamic of participation, within both the world and the communities of desire is, once again, pneumatological, and the principle of mediation becomes Christ.” Ward 2000a s. 138.

¹¹⁴ Denna strävan förtydligas i en intervju med teologen Ian Warlick i nättidsskriften *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*. Ward inskräper i intervjun hur hans hegelläsning skiljer sig från den vänsterhegelianism som, framförallt med utgångspunkt i *Andens fenomenologi*, har velat lyfta fram ett uteslutande immanent tänkande i Hegels filosofi. Warlick 2012 s. 337–349.

¹¹⁵ Ward 2000a s. 144.

¹¹⁶ ”its very substantiality could be lost or forgotten.” Ibid s. 144.

ut utan endast lyfts upp till en högre nivå, öppnar detta menar Ward för en utveckling där filosofin blir självtillräcklig och inte längre behöver de materiella aspekterna (evangeliernas berättelser om Jesus, liturgin, eukaristin etcetera) av den kristna teologin. På detta sätt företräder Hegel en analog världsåskådning som upprätthålls genom att han erkänner en historisk partikulär uppenbarelse samtidigt som denna, om tänkandet glömmer sitt partikulära ursprung, hela tiden tenderar att slå över i en ren immanent världsåskådning. Ward sammanfattar:

Endast uppenbarelsen tillåter Hegel att tänka kosmologiskt. Men allt för enkelt kan immanentismen i Hegels öppna system tillåtas att förklara sig själv. [...] Processen kan avskiljas från dess substantiella och transcendentia innehåll (dess ursprung i det specifika i Kristi död och uppståndelse som en trinitarisk händelse) genom fortsatt intellektuell förfining eller korrelering.¹¹⁷

Genom tendensen att orientera sig bort från teologins materiella utgångspunkter i skrift och tradition riskerar Hegels tänkande att slå över från *analogia fidei* till ett perspektiv där förnuft och Guds Ande tenderar att sammanfalla. Den univokalisering rörelsen blir därmed så stark, menar Ward, att den analoga referenten reduceras till ren immanens, med konsekvensen att en ekvivokalitet uppstår. På detta sätt omintetgörs alla föreställningar om det mänskliga som delaktig i ett gudomligt skeende och kristendomen blir berättelsen om hur den transcendenten skaparguden dör och blir ett med det immanenta. Det var denna hegeltolkning som kom att etableras i den franska intellektuella kontexten under 1900-talet, inte minst genom filosoferna Jean Hyppolites och Alexandre Kojévés försorg, och som kom att få ett fundamentalt inflytande över den franska fenomenologin och den kritiska teoribildningen.¹¹⁸

Analogin och den kritiska teorin

En av de tänkare som kom att artikulera en sådan hegeliansk förståelse är den franske filosofen Jean Luc Nancy. I sin essä *Corpus* föreslog Nancy en tolkning av inkarnationen, det han benämner "karnationen", där transcendenten överges för en rent immanent verklighetsbeskrivning.¹¹⁹ För Nancy innebär Guds död och

¹¹⁷ "Revelation alone enables Hegel to think cosmologically. But all too easily can the immanentism of Hegel's open-ended system be allowed to explain itself [...] The process can be separated from its substantial and transcendent content (its origin in the specificity of Christ's death and resurrection as a Trinitarian event) in further acts of intellectual refinement or correlation." Ibid s. 145.

¹¹⁸ Michael S. Roth har i en överskådlig framställning undersökt den europeiska receptionen av Hegels filosofi under 1900-talet. Roth 1988.

¹¹⁹ Detta blir inte minst tydligt i Nancys vilja att tala om "karnation" istället för "inkarnation": "Karnationen är den stora utmaningen för målningarnas miljoner kroppar: inte som i *inkarnationen* där Anden ingjuts i kroppen, men som i den enkla karnationen: vibrationen, färgen,

bortfallet av den transcendent skaparguden att den externa referenspunkt som garanterar stabila identiteter – kollektiva eller individuella – försvinner. På detta sätt upprättas bortom dialektiken en ny socialitet mellan individ och kollektiv, något som enligt Nancy innebär en kritik även av den liberala individualismens föreställning om kropparnas autonomi.¹²⁰ Ward accepterar inte argumentet att frånvaron av Gud skulle kunna ligga till grund för upprättandet av en sådan motståndskraftig kollektivitet. Denna tolkning av Hegel för endast med sig ett perspektiv på kropparna som att de existerar i en ständig *diaspora*. Eftersom de existerar i förhållande till varandra, men utan närvaron av en tredje kropp, en *corpus mysticum*, kommer ett sådant perspektiv aldrig att kunna ta sig ur ekvivokaliteten och förena kropparna till en större kropp, en gemenskap. Detta förmår endast en analog världsåskådning: ”Men i den analoga beskrivningen av kropparna, är endast Kristi kropp (dold, förskjuten, och ändå alltid genomträngande eftersom den alltid är utspridd) den sanna kroppen och alla andra kroppar blir sanna endast genom sin delaktighet i Kristi kropp.”¹²¹ I Wards teologiska perspektiv på mellankroppslighet hålls kropparna samman av det eviga *logos* – de förvandlas genom att vara del av en efterföljelse: ”Mellankroppslighet är en konsekvens av att följa i kölvattnet av det eviga kreativa Ordet. Lärjungaskap blir förvandlande.”¹²² För att inte kropparna ska falla isär och försvinna i förskingringen och för att en socialitet ska vara möjlig att upprätthålla, krävs en teologisk föreställning om dessa kroppars delaktighet i en dold, ännu oåtkomlig, men närvarande kropp.

Wards invändning mot den hegeltolkning som han urskiljer i Nancys filosofi vilar på ett sociologiskt och politiskt argument. Den rena kritiska akt som den negativa dialektiken hos Nancy uppvisar kan endast fungera som ett moment i dekonstruktionen av hierarkiska system, men aldrig fungera som en konstruktiv motkraft till det den säger sig vilja förändra. En liknande kritik riktas av Ward i boken mot en teoretiker som han ofta återvänder till i sitt tänkande – den slovenske filosofen Slavoj Žižek.¹²³ I *Cities of God* spelar Žižek och dennes ideo-

frekvensen och nyansen på en plats och i en existensens händelse.” (“La carnation est le grand défi jeté par ces millions de corps de la peinture: non pas l’incarnation, où le corps est insufflé d’Esprit, mais la simple carnation, comme le battement, couleur, fréquence et nuance, d’une lieu, d’un événement d’existence.”) Nancy 1992 s. 17.

¹²⁰ Nancy 1992.

¹²¹ “But in the analogical account of bodies, only the body of Christ (hidden, displaced, and yet always pervasive for always disseminated) is the true body and all the other bodies become true only in their participation within Christs body.” Ward 2000a s. 93.

¹²² “Transcorporeality is an effect of following in the wake of the eternal creative Word. Discipleship becomes transfiguring.” Ibid s. 95.

¹²³ Den amerikanske teologen och religionsvetaren Adam Kotsko påpekar i sin bok om teologin hos Žižek att Graham Ward var den förste teolog som på allvar diskuterade Žižeks tänkande. Kotsko verkar i allt väsentligt acceptera Wards kritik av Žižek, men frågar sig om det tilltagande teologiska intresse som Žižek visade i början 2000-talet har förändrat Wards inställning. Kotsko 2008 s. 134–135.

logikkritiska tillämpning av det psykoanalytiska tankegodset en stor roll när Ward analyserar den kultur som omger honom. Framförallt är Ward präglad av Žižeks *The Plague of Phantasies* (1997) där författaren analyserar kulturen i termer av fantasier och begär och konstaterar att vi aldrig tidigare har varit så hemsökta av fantasier som i vår internet- och mediedrivna tillvaro. Den ideologikritiska akten handlar idag inte längre om att avslöja illusoriska världsbilder med hänvisning till en konkret verklighet – denna verklighet är alltid redan förmedlad genom kulturen och därmed virtuell. Idag handlar den kritiska akten tvärtom om att avslöja hur bilder som gör anspråk på att representera en konkret verklighet i lika stor utsträckning som andra representationer är fabricerade och rotade i intet.¹²⁴ Ward verkar i allt väsentligt acceptera beskrivningen av hur det senkapitalistiska samhället fungerar och hur det genom sin produktion av bilder och fantasier leder bort subjekten från att se verkligheten såsom den är.¹²⁵ När Žižek *de facto* gör anspråk på att kunna benämna vad denna verklighet i verkligheten är ser sig Ward emellertid tvungen att invända. Genom att inränga den yttersta orsaken inom de negativa begreppen ”tomhet”, ”frånvaro” och ”avgrund” faller Žižek i *analogia entis*-traditionens fälla: de bildar tillsammans en nomenklatur som upphöjs till förklarande status. Detta förstärks, menar Ward, genom att Žižek i boken sätter dessa begrepp i en motsatsställning till det positiva talet om ”verklighet” och ”närvaro”, begrepp som Žižek genomgående kursiverar och sätter inverterade kommatecken kring. På detta sätt markerar han, enligt Ward, att de negativa begreppen har prioritet när det kommer till att beskriva verkligheten. Det rör sig om metafysiska begrepp.¹²⁶

Žižek är i detta avseende en exponent för Derridas närvarometafysik:

En närvarometafysik, som är konstruerad utifrån principen om varats univokalitet – Varat som *Grund* – är implicerad i det onto-teologiska projektet. En gudomlig *ens realissimum* fulländar (och ger upphov till) varats stora kedja och blir, på detta sätt, både nödvändig och omkastad hos Žižek.¹²⁷

Vad Žižek gör är att placera en yttersta orsak, en tillvarons grund, inom den skapade sfären vilket, enligt Ward, ger upphov till en hierarkisk disposition inom det immanenta fältet. Det vi till vardags uppfattar som verkligheten, det som faller inom språk och representation, antar på detta sätt en skenbar och spöklig

¹²⁴ Žižek 1997 s. 1–2.

¹²⁵ Ward 2000a s. 147–151.

¹²⁶ Ibid s. 168.

¹²⁷ ”A metaphysics of presence, which is constructed on the principle of univocity of being - Being as the Grund – and implicated in the onto-theological project where a divine *ens realissimum* completes (and causes) the great chain of being is, then, both necessary and reversed in Žižek.” Ibid s. 169.

karaktär eftersom de är grundade i ett intet. Det är denna abstraktion som nedvärderar kropp, representation, kultur och politik och försvårar möjligheten att formera nya gemenskaper. Vad Žižek i sin *The Plague of Phantasies* således kan bidra med för Wards vidkommande är en analys av det moderna och sekulära samhället samtidigt som han aldrig kan erbjuda en väg bortom den rena kritiken.¹²⁸

Vad Ward utifrån sin analogikonception finner problematiskt hos både Nancy och Žižek är den univokalisering av förhållandet mellan transcendens och immanens som Hegel antydde och som dessa båda tänkare fullföljer. Om inte dialektiken mellan Gud och värld upprätthålls försvinner den reglerande princip i tillvaron som förmår förena den oöverskådliga mångfalden – fragmenten – till en gemensam kropp. Nyckeln till detta upprätthållande går via bejakandet och synliggörandet av det dialektiska tänkandets ursprung – de kristna berättelserna och praktikerna – för att på så sätt fränkänna förnuftet förmågan att helt omfatta *logos*. Ward tilldelar därmed den kristna praktiken en *kritisk* status: med hjälp av teologins materiella resurser (dess läror och praktiker) historiserar han det västerländska förnuftet och fränkänner det därmed alla falska anspråk på universalitet. Genom att på detta sätt knyta *logos* till en viss uppsättning praktiker och texter utgör de materiella aspekterna av kristendomen en negation eller störning i den ordning som tänkandet sedan utlägger. Hos Ward avtecknar sig därmed, menar jag, en möjlig väg att dra upp linjerna för en teologi som förmår att formera nya meningsbärande sammanhang utan att för den skull fastna i totalitära system.

Om vi summerar den metafysikförståelse som har framträtt i *Barth, Derrida and the Language of Theology* och *Cities of God* ser vi att en förskjutning har ägt rum. Klätt i termer av kritik uppträdde i den tidige Wards analogitänkande en radikalt kritisk hållning som med uppenbarelsen som medel strävade efter att eliminera all statisk metafysik – obeaktat om denna är av positiv eller negativ karaktär. I *Cities of God* gick Ward längre genom en tydligare konstruktiv ambition; att dra upp riktlinjerna för en analog ordning som kan tjäna som ett kritiskt alternativ till modernitetens dikotoma tänkande. Visserligen är det inte en fråga om en radikalt förändrad analogikonception – det finns en kontinuitet när det kommer till den negativa eller apofatiska gudsbilden hos Ward. Vad som emellerit har skett är en form av univokalisering – inte så mycket av själva varaförhållandet som av den teologiska materialiteten. Den blir, för att tala med Pannenberg, en ”univok kärna” som tillåts reglera förhållandet mellan Gud och värld – en kärna som Ward finner i de kristna praktikerna och texterna. Vad som enligt Ward avtecknade sig i dessa texter var hur tillvaron är ofullständig och visar in mot en djupare dimension. *Logos*, Sanning och Mening blir aldrig möjliga att helt införliva i representationens fält, eller rättare: Sanningen är att

¹²⁸ Det är värt att notera att *Cities of God* skrevs innan Žižeks så kallade teologiska vändning. Ward artikulerar en något annorlunda värdering i *Christ and Culture* där han i stor utsträckning bejaktar Žižeks Paulusläsning i *The Fragile Absolute*. Ward 2005b s.263–266.

tillvaron är outgrundlig. En fundamental skillnad, det som Gregorios av Nyssa beskrev som *diastema*, dröjer sig kvar och bevarar ett visst mått av kontingens i skapelsen. Teologin, liksom alla andra mänskliga aktiviteter, kan därför aldrig göra anspråk på att fånga *logos* och upprätta fullständiga och exkluderande system.

Vad Ward därmed gör i *Cities of God* är inte att återvinna en *analogia entis*, åtminstone som Barth beskrev den, där Gud betraktades som en domän inom räckhåll för den mänskliga föreställningsförmågan utan snarare bejaka en ordning för hur tänkandet om och sökandet efter det gudomliga Ordet ska gå till. På detta sätt tillmäts teologins materiella sammanhang – evangelierna, liturgin, de kristna lärorna – en mer förtätad halt av Ordets närvaro: allt för att i möjligaste mån undanröja möjligheten att detta Ord kan upplåtas som det fundament som legitimerar byggandet av heltäckande intellektuella och politiska system. Trons förpliktigande – att tänka genom den partikulära uppenbarelsen – blir därmed en genuint självkritisk och kritisk handling. Att förbinda sig till den materiella praktiken är att bli löst från den rådande ordningen för att träda in i en ordning som vägrar att sluta sig och bli totalitär.

Det är denna icke-totalitära tendens i Wards analogilära som jag menar kan fungera som utgångspunkten för formerandet av det jag har kallat en teologisk kritik. Det är en tämligen negativ eller ekvivok analogikonception, men den når bortom den rent negativa dialektiken genom att ständigt återvända och göra bruk av en viss form för tänkandet. Det är detta som Ward med Barth benämnde *analogia fidei*. Vad som har blivit tydligt är hur en sådan teologisk kritik aldrig kan göra anspråk på att inlemma Guds namn i språket – endast befinna sig i en kontinuerlig urskiljningsakt av hur Gud uppenbarar sig i historien. På detta sätt närmar sig metafysiken praktiken, något som jag kommer att återkomma till i kapitel 5. Innan dess vill jag undersöka de antropologiska och politiska implikationerna av Wards analoga metafysik.

KAPITEL 3 - ANTROPOLOGI

I det här kapitlet ska jag undersöka konsekvenserna av den analoga världsåskådningen, såsom de uppträder på ett antropologiskt plan, framförallt genom en analys av Wards diskussioner om begäret. Ward har ända sedan slutet av 1990-talet kommit att intressera sig för begäret eller *eros* som mänsklig drivkraft och har själv kallat sin antropologi för en ”teologisk begärsantropologi.”¹²⁹ I *Cities of God* spelar begäret och *eros* en central roll eftersom denna aspekt av att vara människa, enligt Ward, har satts på undantag i den moderna teologin.¹³⁰ I det följande vill jag inleda med att kontextualisera Ward gentemot 1900-talets diskussioner om kärlek och begär. Jag vill därefter kort diskutera den fornkyrkliga teologins syn på kärleken som central antropologisk komponent, framförallt så som den framträder hos Augustinus och Gregorios av Nyssa. Sedan vänder jag mig till den skolbildning som Ward framförallt har gjort operativ i sin kulturanalys – psykoanalysen – för att till sist vända mig till Wards egen teologiska antropologi.

Två kärlekar?

Två grekiska begrepp är viktiga för att förstå 1900-talets teologiska diskussioner om kärlek – *eros* och *agape*. I det inflytelserika verket *Den kristna kärlekstanken* (1930 och 1936) urskiljde den svenske teologen Anders Nygren vad han kallar två väsensskilda kärleksmotiv i den kristna traditionen, agapemotivet och erosmotivet.¹³¹ Det förstnämnda är, enligt Nygren, den ursprungliga kristna kärlekstanken, såsom den framträder i evangelierna och hos Paulus. Det är Guds

¹²⁹ Ward 2009a s. 267 n. Angående begreppsanvändningen använder Ward begär (*desire*) och *eros* utan någon fastställd skillnad.

¹³⁰ Ward 2000a s. 2.

¹³¹ Vid sidan om dessa motiv urskiljer Nygren ytterligare ett dominerande motiv, det han benämner som *nomos*motiv. Detta motiv, menade Nygren, härstammar från det judiska arvet och tog i den tidiga kyrkan sitt uttryck i betoningen på gärningarnas avgörande roll i frälsningen. Precis som i fallet med *eros*tanken innebar det kristna kärleksbudskapet ett brott med denna föreställning, det Nygren benämner som en *negation*. Nygren 1930 s. 40.

kärlek till människan som får sin paradigmatiska gestaltning i korsfästelsescenen i vilken Gud ger sig själv som en oförtjänt gåva till mänskligheten.¹³² Den är utgivande och osjälvisk, ”spontan och omotiverad”, den värderar alla människor lika.¹³³ Nygren citerar redan i inledningen Friedrich Nietzsches ord att denna kärlekstanke innebar en ”omvärdering av alla antika värden” – ett exklusivt kristet budskap om en rent oegennyttig livshållning.¹³⁴ Gentemot detta kärleksmotiv ställer Nygren det egocentriska *eros*, den grekiska kulturfärens kärlekstanke vilken fick sitt klaraste uttryck i Platons filosofi.¹³⁵ *Eros* representerar, enligt Nygren, en ”helt och hållet annan andlig värld”.¹³⁶ Till skillnad från agapemotivet som tecknade kärlekens väg från Gud till människa och från människa till hennes nästa gav *eros*, enligt Nygren upphov till en frälsningslära som ställde människan och hennes väg till Gud i centrum: ”Utgångspunkten för *eros* är det mänskliga behovet, målet för detta behovs tillfredsställande. Det karakteristiska för *eros* frälsningsväg är att det mänskliga skall stegras upp till det gudomliga.”¹³⁷ Istället för att orientera människan mot sin nästa genom frivilliga kärlekshandlingar, den livshållning som följde med *agape*, gav *eros*motivet upphov till ett egocentriskt begärssubjekt som sökte frälsningen för sin egen njutnings skull.¹³⁸ Nygren ville därmed peka på hur kristendomen och den grekiska kulturen företrädde två radikalt olika etiska förhållningssätt – en exklusivt kristen livshållning som präglas av den självutgivande kärleken och en världslig kärlek där det egna jagets behov står i centrum.¹³⁹

Vad Nygren också argumenterade för var hur *eros*motivet – vilket dröjde kvar hos Augustinus – innebar att människan ska lära sig att älska Gud på rätt sätt.¹⁴⁰ Genom denna betoning på att kärleken tjänar ett syfte, nämligen människan orientering mot Gud, tonas kärleken till nästan ned. Nygren menade att *eros*motivet slutligen kom att bli dominerande och präglade den medeltida teologin. Det är först i och med Martin Luther som syntesen bryts upp, det utgivande *agape* renodlas och den nytestamentliga kärlekstanken återvinns.¹⁴¹ Nygrens typologi har starkt ifrågasatts och frågan är om det överhuvudtaget går att tala om två skilda kärleksmotiv i den tidiga kyrkan.¹⁴² Viljan att göra en boskillnad mellan det kristna från det hedniska kom redan tidigt att kritiserats och frågan väcktes

¹³² Nygren 1930 s.76–111.

¹³³ Ibid s. 49–54.

¹³⁴ Ibid s. 4.

¹³⁵ Se framförallt dialogerna i *Gästabudet* i Platon 2000 s. 143–210 (översättning Jan Stolpe).

¹³⁶ Nygren 1930 s. 124.

¹³⁷ Nygren 1936 s. 9.

¹³⁸ Ibid s. 138–144.

¹³⁹ Nygren menar att dessa båda livshållningar kom att gå in i en maktkamp i fornkyrkan som på 400-talet resulterade i en syntes – Augustinus tal om kärleken som *caritas*. Nygren 1936 s. 254.

¹⁴⁰ Ibid s 256.

¹⁴¹ Ibid s 500–556.

¹⁴² *The Oxford Dictionary of the Christian Church* s. 26.

om han i själva verket inte läste in sina egna religiösa och politiska övertygelser i det historiska materialet.¹⁴³

Även under senare år har Nygrens distinktion väckt kritik.¹⁴⁴ I *Himmelska kroppar* (2006) argumenterar Ola Sigurdson för att Nya testamentets tal om *epithymia* (längtan, åtrå) inte uteslutande bär på en negativ värdeladdning. Sigurdson menar att den begärande kärlek som evangelierna kritiserar är den som ”inte respekterar den andres integritet, utan införlivar den andre inom ramen för den egna blickens lustfyllda projekt.”¹⁴⁵ Dessutom frågar sig Sigurdson om det överhuvudtaget är möjligt att tänka sig en ren agapekärlek i Nygrens mening. Är en kärlek som inte hoppas på att få något tillbaka överhuvudtaget kärlek? Sigurdson skriver: ”Den blott utgivande, unilaterala kärleken kan te sig som en egendomligt likgiltig form av kärlek, eftersom det för en sådan kärlek inte verkar spela någon roll vad resultatet av kärleken blir.”¹⁴⁶ Vad Sigurdson istället vill försöka lägga grunden för är en begärande kärlek som inte är kalkylerande, inte vill äga och kontrollera sitt föremål, det han beskriver som en ”generös *epithymia*.”¹⁴⁷ Med hänvisning till bland andra Emmanuel Lévinas tal om ”omfamningens fenomenologi” menar Sigurdson att det begär som uttrycks i omfamningen varken strävar efter att hålla fast och kontrollera den andre eller för den skull, likt Nygrens *agape*, är ointresserat av den andres gensvar. Begäret utsläcks inte i omfamningen – det fördjupas och orienteras mot en plats bortom den immanenta horisonten. Sigurdson skriver ”Detta begär är alltså ett begär

¹⁴³ Bengt Kristensson Uggle har i sin biografi pekat på hur Gustaf Wingrens tidiga texter kan betraktas som en uppgörelse med Nygrens historieskrivning. Kristensson Uggle beskriver skeendet som att Wingren fick de historiska fundament som bar upp Nygrens stora berättelse om kärleken att krackelera. Kristensson Uggle 2010 s. 58–74. Ett exempel på detta är Wingrens *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus* där han argumenterar för att Irenaeus av Lyon, den av fornkyrkans teologer som enligt Nygren bäst bevarade agapetanken, knappast kan begränsas till att förespråka ett sådant kärleksmotiv. Visserligen, menade Wingren, finns hos Irenaeus en grundläggande insikt om människans syndfulla tillstånd och absoluta beroende av Guds handlande men det än mer tongivande motivet i Irenaeus antropologi är återställelsen – *recapitulatio*. Denna tanke gick bortom Nygrens förståelse av agape genom att hävda att människan genom nådens intervention hade förmåga till att växa till Guds likhet (*similitudo*). Detta skulle, om Nygren hade varit trogen sin taxonomi, förpassat Irenaeus till erosteologins fält. Wingren 1947.

¹⁴⁴ Werner Jeanrond lyfter i sin *A Theology of Love* en exegetisk kritik: visserligen är det sant att *agape* är den dominerande benämningen på den kristna kärleken i Nya testamentet men det är inte så att denna kärlek uteslutande bär på den karakteristik som Nygren vill tillskriva den. Jeanrond skriver: ”Det är således inte korrekt att hävda att all användning av *agape* i Septuaginta och Nya testamentet i själva verket betecknar den sorts kärlek som Nygren prioriterar som ‘agape’.” (Thus, it is not correct to state that all uses of agape in the Septuagint and the New Testament, in fact, signify the kind of love prioritized as ‘agape’ of Nygren.) Jeanrond 2010a s. 28. För en svensk översättning av Gunhild Winqvist Hollman, se Jeanrond 2010b.

¹⁴⁵ Sigurdson 2006 s. 244.

¹⁴⁶ Ibid s. 245.

¹⁴⁷ Ibid s. 245.

efter det goda bortom varat, efter det transcendenta, det osynliga.”¹⁴⁸ Det är ett begär som inte strävar efter att fly de materiella omständigheterna, medmänniskorna och kroppsligheten. Det intensifieras i varje omfamning, samtidigt som det fortsätter vänta på sin fulla tillfredsställelse.

Nygrens vilja att särskilja en kristen, eller åtminstone religiös, kärlekskonception från en världslig sådan var emellertid inte ny under 1900-talet. I sin *Zwischenbetrachtung* (1920) gjorde den tyske sociologen Max Weber en liknande distinktion mellan vad han kallar en världsförnekande och en världslig kärlek. Den förstnämnda var den livshållning som enligt Weber blev konsekvensen av frälsningsreligionernas framväxt – en gemenskapstanke som sprängde de traditionella samhällenas lojalitetsband som ofta var baserade på familj och släkt. I sin mest radikaliserade form tog sig denna broderskärlek uttryck i *Liebesakosmismus* – den ”objektlösa” kärleken, mystikernas och profeternas kärlek som emanerar ur en omedelbar erfarenhet av enhet med Gud. Det är en förlåtande och överseende kärlek. Den är inriktad mot ”ett universalistiskt broderskap, som sträckt sig över de sociala associationernas alla skrankor, ofta inklusive den egna trosgemenskapen.”¹⁴⁹ Den gör inte skillnad mellan vän och främling, den står bortom det personliga. Weber skriver:

Detta är en egendomlig flykt från världen i form av objektlös hängivelse åt vem som helst, inte för människans skull, utan för hängivelsen som sådan, eller, med Baudelaires ord, för ”själens heliga prostitutions” skull.¹⁵⁰

Här ser vi släktskapet med Nygrens agapeföreställning – en exklusivt religiös (om än inte unikt kristen) kärlek som inte väntar sig något tillbaka och som ligger i oförsonlig konflikt med det Weber kallar alla ”världsliga ordningar”. Dessa är istället konsekvensen av den ”världsliga kärleken” som väsentligen är av egocentrisk karaktär och som tvingar fram det moderna samhällets prohibitiva kontraktstänkande.¹⁵¹ Denna konflikt, vilken har skärpts genom modernitetens rationalisering av samhället, har fått som konsekvens en religionens avsöndrande från den världsliga sfären (inbegripande ekonomi, politik, estetik, etik och intellektualism). I förlängningen, menar Weber, genom den historiska processens fortskridande, kommer detta att leda till *Liebesakosmismus* försvinnande.¹⁵²

Vad Weber i likhet med Nygren argumenterar för är att den kristna kärlekstanken, genom sin självutgivande karaktär, ligger i strid med den skapade människans egocentriska natur. Den kärlek som tvingar fram världens ordningar

¹⁴⁸ Ibid s. 249.

¹⁴⁹ Weber 1996 s. 78 (översättning Agne Lundquist).

¹⁵⁰ Ibid s. 82.

¹⁵¹ Ibid s. 79.

¹⁵² Ibid s. 115.

är rent egennyttig och begärande, vilken får sitt mest pregnanta uttryck inom erotikens och sexualitetens fält. Vad Weber därmed kan sägas göra är att dra de sociologiska och politiska konsekvenserna av en bodelning mellan en kristen och en världslig kärlekstanke. Två inkommensurabla sociala ordningar uppträder, en ”religiös” och en ”världslig”, där den religiösa ordningen på sikt kommer att försvinna i den historiska processen. Den amerikanske sociologen Robert Bellah har ifrågasatt bevekelsegrunderna för Webers separation mellan den världsliga och den världsförnekande kärleken. Vad Weber egentligen fruktar, menar Bellah, är etikens intrång i den ekonomiska sfären: ”Men vad gäller den broderliga kärlekens etik tvivlar inte Weber på att den är omöjlig att tillämpa i den moderna staten precis som i den moderna ekonomin.”¹⁵³ Genom att förvisa kristendomen till det privata sfär vill Weber värna den marknadens rationalitet som han menar måste prägla den moderna ekonomin. Bellahs hållning, *vis-a-vis* Weber, är att det visst är möjligt för den världsförnekande kärleken att göra intrång och förändra den rationella ordningen och ger exemplet med världsfärdsstaten.¹⁵⁴

Bellahs invändning mot Weber påminner om den som den brittiske teologen John Milbank har riktat mot den moderna teologins vilja att ekvivokalisera kärleksbegreppet. I artikeln ”Can a Gift be Given” från 1995 sökte Milbank omformulera den kärlekstanke som så länge hade präglat den kristna teologin, framförallt på grund av Nygrens distinktion. I likhet med Nygren menade Milbank att det finns en specifik, om än inte exklusiv, kristen kärlekstanke som Paulus benämner som *agape*, men detta är inte den rent utgivande kärlek som Nygren talade om.¹⁵⁵ Tvärtom, menar Milbank, präglas denna kärlek av gåvans logik. All kärlek förutsätter, för att vara kärlek och inte besatthet, en ömsesidighet och en frivillig akt av mottagande och svar. Med förlaga hos Thomas av Aquino och utifrån lingvistiska och kulturhistoriska analyser vill Milbank argumentera för en gåvans ontologi – hur vi som människor är predisponerade för att vara i ömsesidig relation.

Att Milbanks kritik av distinktionen mellan en utgivande och en egocentrisk kärlek delvis är politiskt motiverad blir tydligt när han menar att den impuls av att ge och ta emot gåvor som är inskrivet i det mänskliga varat måste få konsekvenser för hur vi organiserar vårt samhälle. Milbank ger exempel från stamsamhällen och menar att de är, om än bristfälliga, uttryck för den ontologiska gåvologiken. Det problematiska med dessa samhällen, menar Milbank, är att de ofta har varit hierarkiskt uppbyggda. Den kristna teologins uppgift är att rena gåvosamhället från denna förtryckande karaktär: ”Jag dristar mig till att denna möjlighet eller

¹⁵³ “But as far as an ethic of brotherly love is concerned, Weber has little doubt that it is as inapplicable to the modern state as to the modern economy.” Bellah 1999 s. 298.

¹⁵⁴ Ibid s. 298.

¹⁵⁵ Milbank går så långt att han avfärdar Nygrens hållning som ”obiblisk” och ett uttryck för besatthet. Milbank 1995 s. 125.

aktualitet – ett renat gåvoutbyte – och *inte* 'ren gåva' är vad det kristna *agape* gör anspråk på att vara.¹⁵⁶ Den kristna teologins uppgift är därmed, om vi följer Milbanks resonemang, att omvandla eller snarare sublimerar den kärlek som är inskriven i vårt vara och som kommer till uttryck i det han kallar "arkaiska" samhällen. Denna gåvotematik föregreps visserligen i judendomen men vad som sker i kristendomen är att den blir permanent – kyrkan är en ny värld, en ny ordning som vilar på utbytets logik.¹⁵⁷ För att byggandet av en ny värld ska vara möjligt, menar Milbank, krävs att den vilar på ett visst mått av *eros* i sin kärlekskonception: viljan att bidra och svara – vi är skyldiga att älska tillbaka. Vad Paulus vill åstadkomma med sitt tal om *agape* är föreställningen om hur förbundet inte endast gäller judendomen utan alla folk. Kyrkan har därmed ett universalistiskt uppdrag att etablera gåvans logik i världen. I kyrkan inrättas således en berättelse om en hel mänsklighet som förenas genom delaktigheten i det gudomliga varat och den livshållning som präglas av utbytets logik.

På ett liknande sätt som Sigurdson vill Milbank därmed komma åt den enkelriktade kärlekskonception som inbegreps i Nygrens tal om en ren *agape*. I likhet med Sigurdson vill Milbank öppna för en ömsesidighet i kärleken som inte reducerar den andre till ett medel för njutning eller för den skull är likgiltig inför resultatet av den kärleksfulla handlingen. Jag vill emellertid peka på en skillnad mellan Sigurdson och Milbank som är viktig när vi närmar oss Wards begärsantropologi. Sigurdson poängterar, med hänvisning till bland andra Emmanuel Lévinas och Rowan Williams, hur det kristna begäret alltid är riktat mot en punkt bortom det immanenta fältet – bortom varat. Dess förutsättning är den fysiska existensen, medmänniskornas kroppar och omfamningen – men dess slutliga mål är transcendent och ännu inte närvarande. Det är ett eskatologiskt begär. I Milbanks artikel saknas en sådan eskatologisk begärsförståelse. De begärsekonomier som Milbank vill konkretisera i en social och politisk verklighet är visserligen delaktiga i och modellerade efter en gudomlig trinitarisk struktur – men intrycket är att föremålen för detta begär är immanent. Hos Milbank finns ingen punkt utanför varat som stör och bryter upp de gåvostrukturer som han menar ska ligga till grund för de mänskliga gemenskaperna. Den sociala ordning som kyrkan ska leva ut och etablera i en politisk verklighet tenderar därmed att bli tämligen statisk och bortom behov av förändring och förbättring.

Jag vill återkomma till Milbanks kärlekskonception eftersom den både liknar och skiljer sig från den som Ward skriver fram. Vad som emellertid står klart är att Ward i likhet med Milbank vill distansera sig från den moderna teologins separatistiska tendens. Genom att tala om två radikalt åtskiljda kärlekskonceptioner har man, som vi såg i förra kapitlet, gett uttryck för en ekvivok världsåskådning

¹⁵⁶ Ibid s. 131.

¹⁵⁷ Ibid s. 149.

som undgått att se sin delaktighet i Gud. Detta blir inte minst tydligt när Ward i *Cities of God* drar de antropologiska konsekvenserna av sin analoga världs-åskådning. I likhet med Milbank vänder han sig till den förmoderna teologin, men inte främst Thomas av Aquino – utan till de platonskt präglade teologerna Augustinus och Gregorios av Nyssa.

En gudomlig kärlek

– Augustinus och Gregorios av Nyssa

Det första som kan sägas om den antropologi som framträder i den fornkylrkliga teologin är synen på människan som aktivt subjekt i sökandet efter, och föreningen med, Gud. Människan, som genom syndafallet har kommit att orientera sig bort från sitt ursprungliga *telos* i Gud, har som uppgift att genom andliga övningar och asketisk träning, omvandla sina mänskliga begär till ett gudomligt *eros*. På detta sätt transformeras de mänskliga passionerna till en kärlek till Gud.¹⁵⁸ Detta blir exempelvis tydligt hos Augustinus, som i den fjortonde boken av *Guds stad* avfärdar alla försök att läsa in en motsättning mellan den utgivande kärleken (*caritas*) och den begärande kärleken (*amor*).¹⁵⁹ Bibeln, menar Augustinus, känner inte till några sådana distinktioner utan värderar endast kärleken med avseende på vad begäret är riktat mot: ”Således är en rätt riktad vilja en god kärlek och en förvänd vilja en ond kärlek.”¹⁶⁰ Istället för dikotomin mellan en givande och tagande kärlek lyfter Augustinus i avslutningen av bok XIV fram en annan distinktion, den mellan kärleken till sig själv (*amor sui*) och kärleken till Gud (*amor dei*). Världens stad präglas av självkärleken och begäret att härska, (*dominandi libido*) medan Guds stad präglas av kärleken till Gud: ”I den förra dominerar lusten att härska över dess furstar och över de nationer som den underkuvar. I den andra tjänar de varandra i kärlek, såväl regenterna genom att rådslå som de underlydande genom att lyda.”¹⁶¹ Gudskärleken är därmed för Augustinus inte en rent utgivande kärlek, den är – precis som självkärleken – ett utslag av en inneboende längtan i människan. Den är heller inte möjlig att avgränsa till den kristna gemenskapen. Kyrkan erbjuder visserligen en väg att omvandla *amor sui*

¹⁵⁸ Coakley 2002; Laird 2003 s. 77–90; Sigurdson 2006 s. 468–471.

¹⁵⁹ Inte minst tydliggörs detta i den passage där Augustinus skriver: ”Anledningen till att jag tänkte att jag skulle nämna detta är att ganska många andra tror att det finns en skillnad mellan barmhärtighet och kärlek.” (”Hoc propterea commemorandum putavi, quia non-nulli arbitrantur aliud esse dilectionem sive caritatem, aliud amorem.”) Augustinus 1850 s. 14. (Alla översättningar från latin är gjorda av Bertil Nilsson).

¹⁶⁰ ”Recta itaque voluntas est bonus amor et voluntas perverse malus amor.” Ibid s. 15.

¹⁶¹ ”Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando.” Ibid s. 56–57.

till *amor dei*, men det innebär inte att Guds stad skulle vara identisk med kyrkan. Tvärtom menar Augustinus, finns *amor dei*, liksom *amor sui*, både utanför och innanför kyrkan. De båda kärlekarna och därmed de båda städerna befinner sig på detta sätt i ett tillstånd av sammanflätning, det Augustinus beskriver med latinets *permixtum*.

Vägen från *amor sui* till *amor dei* går för Augustinus genom ett deltagande i den kristna gemenskapen och genom att forma sina begär efter ”de heliga skrifterna och de sunda lärorna [...]”¹⁶² Vad detta aktualiserar är askesen i den kristna traditionen, vilket inte minst blir tydligt hos den andre av de fornkyrkliga teologer som spelar en avgörande roll i Wards begärsantropologi: Gregorios av Nyssa. I sin allegoriska utläggning av berättelsen om Mose liv beskriver Nyssa hur människan i sitt naturliga tillstånd är fångad av sina passioner och begär till de skapade tingen. Genom asketiska övningar, framförallt allegoriska läsningar av bibeltexter, kan själens begär omriktas och bli delaktig i Gud: ”Om inget nerifrån hindrar dess rörelse uppåt [...], så lyfter sig själen allt högre upp och kommer att flyga allt högre. Så gör den genom sitt begär efter de himmelska tingen och den ‘sträcker sig efter det som ligger framför’ [...], som aposteln säger.”¹⁶³ Till skillnad från begäret efter de skapade tingen kan den fundamentala driften efter det Goda och det Sköna aldrig släckas i den asketiska processen. Eftersom Gud inte är ett objekt bland andra, även om Gud gör sig känd genom objekten, får det gudomliga *eros* en speciell karaktär – det kan inte mättas: ”Så sätts det ingen gräns för det vidare uppstigandet till Gud, ty varken finns det en gräns för det goda eller upphör längtan efter det goda genom att det på något sätt skulle bli mättat.”¹⁶⁴ Tvärtom, menar Gregorios, ökar intensiteten ju mer *eros* söker efter och deltar i sin källa: ”Detta är vad det innebär att se Gud: att aldrig få sitt begär mättat. Man måste alltid genom att se vad som kan ses, elda sitt begär efter mer.”¹⁶⁵ Det begär efter Gud som präglar hela skapelsen accentueras därmed genom de andliga övningar som Gregorios förespråkar.

Askesen samspelar här med det starka trinitariska och apofatiska inslaget i Gregorios av Nyssas teologiska tänkande.¹⁶⁶ I sin bok om Gregorios av Nyssa betonar den brittiske patristikern Anthony Meredith att kyrkofadern faller tillbaka på ett perspektiv på treenigheten där Anden, utan att ge upp sin enhet med Fadern och Sonen, uppfyller jorden och drar den tillbaka mot sitt ursprung i Gud. Anden är därmed det verktyg som drar med skapelsen in i den trinitariska ekonomin.¹⁶⁷ Genom asketiska praktiker, inte minst den allegoriska

¹⁶² “scripturas sanctas sanamque doctrinam [...]” Ibid s. 20.

¹⁶³ Gregorios av Nyssa 1991 s. 112(översättning Sten Hidal).

¹⁶⁴ Ibid s. 115.

¹⁶⁵ Ibid s. 115.

¹⁶⁶ Coakley 2003 s. 1.

¹⁶⁷ Meredith 1999 s. 42.

bibelläsningen, sker en subjektiv re-orientering av medvetandet där begäret blir delaktigt i treenigheten och lyfts upp mot och antar en likhet med Gud (och Guds namn som det Goda och det Sköna). Den amerikanske teologen Martin Laird benämner processen en speciell form av pedagogik där begäret blir ”förstärkt, renat, underblåst och utbildat” av den asketiska praktiken.¹⁶⁸ Signifikativt är hur denna process för Gregorios ledsagas av ett fundamentalt element av ovetande. Även om människan utifrån tron vet att Gud uppenbarar sig via de skapade tingena och därmed blir möjlig att benämna och rikta begäret mot, är Gregorios bestämd när det kommer till Guds yttersta onämnbarehet.¹⁶⁹ Gud är och förblir ett outgrundligt mysterium.

Frågan är om vi stöter på en motsägelse hos Gregorios här. Hur kan människan växa mot gudomlig likhet om vi aldrig utifrån våra iakttagelser av den skapade världen kan göra några predikativa utsagor om det gudomliga? Hur kan själen genom *eros* dras mot det Sköna och det Goda om detta sköna och goda aldrig kan införlivas i representationens fält? David Bentley Hart menar att svaret på dessa frågor står att finna i den analoga ontologi som Gregorios artikulerar. Enligt Gregorios finns visserligen en likhet mellan människa och Gud – det som framträder i talet om själen som det gudomligas spegel – samtidigt som vi aldrig kan komma till någon slutgiltig uppfattning om hur denna likhet *är beskaffad*. Hart summerar sitt resonemang i en passage som är värd att citera i sin helhet eftersom den också har något väsentligt att säga om analogitematiken:

Detta är en ”analog ontologi” i ordets rätta bemärkelse: vår delaktighet i det vara som flödar från Gud är en given glans som alltid griper oss från intet, drar oss in i Guds oändliga djup, hans fundamentala enhet och trinitariska mångfald, in i Guds kunskap om och kärlek till hans egen skönhet, men endast om vi i vår ”essens” behåller ett inkommensurabelt avstånd som är den skapade likheten med det oändliga ontologiska avståndet mellan oss själva och Gud.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Laird 2003 s. 90.

¹⁶⁹ Andrew Louth drar i sin *The Origins of the Christian Mystical Tradition* uppmärksamheten till den apofatism präglar Gregorios av Nyssas texter. Detta menar Louth är en konsekvens av den konsolidering som sker av den kristna traditionen under 300-talet och som framförallt präglas av utveckling av *Creatio ex Nihilo*-läran. Vad denna lära skapar, menar Louth, är en kosmologi där Gud befinner sig på ett kvalitativt avstånd från sin skapelse vilket gör att alla fullständiga visioner av det gudomliga uteblir. Hos Gregorios av Nyssa tar detta sitt uttryck i en stark mörkermetaforik. Louth 2007 s. 74–94.

¹⁷⁰ “This is an “analogical ontology” in the truest sense: our participation in the being that flows from God is an imparted splendour, always seizing us from nothingness, drawing us in to the infinite depth of God’s essential simplicity and Trinitarian diversity, into his knowledge and love of his own beauty, but always only insofar as we comprise within our “essence” an interval of incommensurability that is the created likeness of the infinite ontological interval between God and us.” Hart 2003 s. 127.

Vad analogin mellan Gud och människa således består i är, om vi följer Harts resonemang, själva den kritiska skillnad som återfinns mellan Gud och människa. Det enda sättet att delta i Guds treeniga begärsekonomi är att integrera det element av ovetande som är en konsekvens av den ontologiska skillnaden – den distans som omöjliggör begärets tillfredsställelse och utslocknande. Att förenas med Gud är att delta i Guds inre trinitariska relationalitet. Detta ger en förklaring till Gregorios av Nyssas uttalande i *Mose Liv* om hur själva målet med frälsningsprocessen är att fortsätta stiga mot det gudomliga – att med ökad intensitet begära det eviga.

Vad som framträder är en antropologisk konkretisering av den analogilära som jag diskuterade i det förra kapitlet. Tillvaron var enligt denna fornkyrkliga metafysik delaktig i en gudomlig verklighet, en verklighet som aldrig kunde begreppsliggöras och göras till en domän inom den mänskliga sfären. Att fler tänkare än Ward har sett en emancipatorisk potential i en sådan teologi blir tydligt vid en snabb blick på den samtida teologin, inte minst inom den feministiskt och queerteoretiskt orienterade skolbildningen. Samtidigt som den kristna platonismens erostanke i Friedrich Nietzsches efterföljd har kommit att kritiseras, eftersom den leder människan bort från den kroppsliga och materiella verkligheten, har dessa kritiskt orienterade samtida teologer i den fornkyrkliga teologin sett en emancipatorisk potential. Genom sitt tal om möjligheten till en radikal omgestaltning av den kroppsliga identiteten erbjuder eroskristendomen, enligt dessa teologer, en resurs för en teologiskt präglad normalitetskritik.¹⁷¹ Vad erosteologin visar mot, menar man, är en väg ut ur den rådande ordningen, eller åtminstone en strategi för att visa på det provisoriska i denna ordning.

En av dessa tänkare är den brittiska teologen Sarah Coakley som i ett antal böcker har utforskat och försvarat den fornkyrkliga kristendomens teologiska läror om kropp och begär. I sin *God, Sexuality and the Self* vill Coakley visa på hur fornkyrkans erosteologiska reflektioner var intimt sammanknutna med läran om treenigheten och den asketiska praktiken att omdirigera de mänskliga begären. Vad den antika erosteologin med sina trinitariska tankefigurer, enligt Coakley, presenterar är inte en återgång in i nya patriarkala mönster utan en praktik för att omgestalta begären mot en transcendent och onämnbart källa.¹⁷² På detta sätt innebär inte transcendenstanken, vilket somliga feministiska teologer har hävdad, en nedvärdering av begärslivet och det kroppsliga, till vilket ”det kvinnliga” traditionellt har förbundits.¹⁷³ Tvärtom, menar Coakley, innebär möjligheten att via delaktigheten i treenigheten återgå till enheten med Gud en

¹⁷¹ Se exempelvis Coakley 2003 och antologin *Toward a Theology of Eros*. 2006. Red. Burrus och Keller. New York: Fordham University Press.

¹⁷² Coakley 2013 s. 13–32.

¹⁷³ För ett exempel på den typ av nietzscheansk feminism som Coakley kritiserar i sin framställning, se Isherwood och Stuart 1997.

väg till upprättelse och befrielse från den underordning som kvinnan historiskt sett har haft i vår kultur.¹⁷⁴

Att Ward kan nämnas i detta sammanhang blir inte minst tydligt i inledningen till *Christ and Culture* i vilken han pekar ut erostänkandet som fruktbart för utformningen av en samtida teologisk antropologi. Ward skriver: ”Det finns en lång tradition av teologisk meditation över begär och mimesis hos Origenes och Gregorios av Nyssa, hos Augustinus och Thomas av Aquino, och, mer nyligen, hos de Lubac och de Certeau.”¹⁷⁵ Det är till denna tradition Ward vill knyta an sitt tänkande inte minst på grund av dess affinitet med den psykoanalytiska skolbildningen och dess förståelse av begäret som en fundamental antropologisk komponent. Jag vill i det följande avsnittet göra en kortare utveckling kring psykoanalysens begärsförståelse för att se på vilket sätt de båda begärskonceptionerna – erosteologins och psykoanalysens – samspelar i Wards teologi.

Psykoanalys och begär

Som vi såg i förra kapitlet spelade den slovenske filosofen Slavoj Žižek en stor roll när Ward i *Cities of God* ställde diagnos på sin samtid. Žižek har under de senaste tjugo åren kommit att inta en central position i den kritiska teoribildningen och fungerat som en drivande kraft för den teologiska och politiska vändning som den kontinentala filosofin under 2000-talet har tagit. Žižeks projekt kan, bland mycket annat, beskrivas som en ideologikritisk konkretisering av det psykoanalytiska tankegodset. Jag kommer i det följande att diskutera den psykoanalytiska begärskonceptionen genom framförallt Žižek, men också genom den intellektuella gestalt som i allt väsentligt lägger grund för Žižeks begärsförståelse – den franske psykoanalytikern Jacques Lacan. I de komplexa tankestrukturer som bär upp Lacans tänkande utgör begäret, eller mer korrekt driften, den ursprungliga dynamik som möjliggör språk och kultur, en kraft som uppstår ur en fundamental erfarenhet av förlust och frånvaro. Att Ward har intresserat sig för de psykoanalytiskt präglade filosoferna förklaras delvis av den, i förhållande till upplysningens förnuftstro, subversivitet som kommit till uttryck i Lacans antropologi. Den svenska psykoanalytikern Iréne Matthis har beskrivit Lacans perspektiv som en ”decentralisering” av subjektet och placerar

¹⁷⁴ För ett explicit försvar av den trinitariska teologin och transcendenstänkens emancipatoriska potential, se Coakley 2002 s. 3–39.

¹⁷⁵ “There is a long tradition of theological meditation upon desire and mimesis in Origen and Gregory of Nyssa, in Augustine and Aquinas, and more recently in de Lubac and de Certeau.” Ward 2005b s. 25.

hans tänkande mitt emellan modernitetens autonoma och isolerade subjekt och poststrukturalisternas totala upplösning av alla identiteter.¹⁷⁶

Grunden i Lacans begärskonception är brist. Den grundläggande separationen från modern skapar en disposition hos jaget som längtande tillbaka till moderlivet – ett begär efter återförening. När barnet för första gången möter och uppfattar sin egen spegelbild ställs det inför en ambivalens som kan beskrivas som en klyvning av jaget. Barnet inser att det som avtecknar sig i spegeln är hen själv samtidigt som bilden inte kan vara detta själv utan endast en bildlig representation. Barnet inser att hen är en egen kropp samtidigt som hen inte är närvarande i denna kropp. Detta stadium i barnets utveckling benämner Lacan spegelstadiet, ett stadium till vilket han från 1953 och framåt knyter tre nyckelbegrepp, eller ordningar, som alla kretsar kring jagets konstitution: den imaginära, den symboliska och den reala ordningen.¹⁷⁷ Det *imaginära* handlar om hur jaget genom spegelstadiet klamrar sig fast vid en *bildlig* representation av sig själv, en bild som skapar ett tudelat subjekt. Detta kluvna subjekt som uppstår ur insikten om att jag är separerad från mig själv och att jag behöver en bild, en representation, för att känna mig själv, konstituerar det grundläggande trauma och den erfarenhet av brist som föder det mänskliga begäret. Det *reala*, vilket kan kopplas till Freuds omedvetna, är det sanna ”förkulturella” jaget, den del av jaget som subjektet aldrig kan lära känna.

Det reala är således omöjligt att närma sig genom bilderna i den imaginära ordningen och inte heller språkligt genom den symboliska ordningen. Det står därmed i ett sorts motsatsförhållande till representationen – när bilder eller språk appliceras på det reala är det inte längre det reala, utan en representation av det reala och därmed en del av det imaginära eller symboliska. Det *symboliska* knyter an till barnets utveckling av tal och inträde i språkets lagbundna värld. Denna nya sociala ordning handlar om att underkasta sig det socialas binära strukturer, de som formar våra jag. Mitt subjekt är nu förmedlat genom språket och den sociala och politiska verklighet i vilken språket är inbegripet. Hur jag förstår mig själv och min omvärld är därmed beroende av det samhälle i vilket jag lever och verkar.¹⁷⁸

Dessa tre register beskrivs bildligt av Slavoj Žižek med ett parti schack. Det symboliska registret är själva regelverket för hur spelet ska spelas – hur pjäserna får röra sig på spelplanen, vilka regler som spelarna har att följa. Det imaginära handlar om pjäsernas namn, form och utseende medan det reala inbegriper alla de faktorer i spelet som är omöjliga att förutse och kodifiera i de andra ordningarna – inbrott utifrån, spelarnas intelligens och mentala kondition, yttre

¹⁷⁶ Matthis 1989 s. 10–15.

¹⁷⁷ Se framförallt “The function of the Field of Speech and Language in Psychoanalysis” i *Lacan* 2002, exempelvis s. 202 (översättning Bruce Fink).

¹⁷⁸ Haugsgjerd 1989 s. 105–107 (översättning Ann Runnquist Vinde).

förutsättningar i rummet.¹⁷⁹ Dessa faktorer tillsammans formar och påverkar vårt medvetande.

Vid inträdet i den symboliska ordningen, språket, upptänds begäret. Slavoj Žižek är noga med att skilja begäret från drifterna i Lacans tänkande. Driften är det som riktar sig mot det som befinner sig i det reala, är det som jag egentligen söker, det jag egentligen begär, vilket samtidigt på grund av sociala konventioner är förbjudet att införliva i representationens fält. I sin jakt på tillfredsställelse projicerar driften en fantasi på det realas tomma yta, ett substitut för det som egentligen fattas människan. Det är av detta substitut, begärets objektsorsak, Lacans *objet petit a*, som begäret väcks och mot vilket det riktas.¹⁸⁰ Freuds berömda berättelse ”Fort – Da”, bland annat återgiven i *Jenseits des Lustprinzips* (1920), är central för denna förståelse av begäret. I berättelsen beskriver Freud hur barnet, för att handskas med moderns frånvaro, uppfinner ett substitut, i berättelsen en trådrulle, som får symbolisera modern. I njutningen över sin uppfinning jollrar barnet lyckligt – ett språk är knutet till symbolen – en illusion av moderns närvaro har framkallats mot vilket begäret kan riktas.¹⁸¹ Det självmedvetna subjektet är med andra ord resultatet av människans olycka, av diskrepansen mellan min längtan och den verklighet som jag möter. Detta är tomrummets och frånvarons plats. På denna plats föds subjekt, språk och tänkande. Det föds ur den ursprungliga längtan, driften, efter moderns försvunna kropp.

Den symboliska ordning i vilken barnet inträder är således en illusorisk verklighet, skapad som en ersättning för den Sanna verkligheten, det Reala, som i sig är omöjlig att införliva i representationen. De symboler och bildliga fantasier som används är alltid socialt förmedlade – de finns redan till och får sin mening i ett kulturellt sammanhang som tvingar subjektet in i språkets strukturer. Jaget är endast möjligt att beskriva genom de intersubjektiva språkliga processer som tillsammans konstituerar det vi benämner kultur. Den symboliska och imaginära ordningen skänker mig medvetenhet och subjektivitet.

Fantasin intar sålunda en central roll i Lacans tänkande kring begäret. Žižek beskriver fantasin hos Lacan som en scen på vilken begäret utspelas. Det som fantasin vill göra är att exponera begäret i sig: ”Huvudpoängen med psykoanalysen är att begäret inte är något som är givet i förväg, men något som måste bli konstruerat – och det är fantasins roll att ge koordinaterna för subjektets begär, att specificera dess objekt, att lokalisera den position som subjektet antar i det.”¹⁸² Fantasins roll är därmed att konstruera begäret, att ge driften en riktning. Begärets paradox är enligt Lacan att det inte vill bli tillfredsställt utan

¹⁷⁹ Žižek 2007 s. 8.

¹⁸⁰ Žižek 1991 s. 12.

¹⁸¹ Freud 1920 s. 12–15; Matthis 1989 s. 20–22.

¹⁸² ”The fundamental point of psychoanalysis is that desire is not something given in advance, but something that has to be constructed – and it is precisely the role of fantasy to give the

endast reproducerat. Den ultimata fantasin är en fantasi där begäret inte blir tillfredsställt utan framflyttat.

Det självmedvetna subjekt som i samma stund det träder fram träder in i den symboliska ordningen beskrivs av Žižek som en produkt av en föregående kärlek. I *How to Read Lacan* menar Žižek att Lacans tal om den store Andre, som är kopplad till den symboliska ordningen och ekvivalent med Freuds fadersgestalt, är den symboliska ordningens anonyma mekanism eller det ogenomträngliga Subjekt som står som avsändare av denna ordning. Den avgrund som finns mellan den Andre och subjektet – frånvaron – finns inom varje människa och är grunden för att det mänskliga begäret väcks. Lacan skriver att människans begär är den Andres begär, eftersom mitt begär alltid föregås av den symboliska ordningen. Žižek förklarar: ”människans begär är strukturerat av den decentraliserade store Andre, den symboliska ordningen: vad jag begär är förutbestämt av den store Andre, det symboliska rum inom vilket jag befinner mig.”¹⁸³ Begäret uppstår alltid i förhållande till och struktureras av den sociala symboliska ordning i och genom vilken den store Andre talar. Detta gäller även när jag överskrider de regler och normer som den symboliska ordningen ställer upp – det är fortfarande den symboliska ordningen som strukturerar och styr begäret.

Begärets egentliga mål, dess sanna objekt, finns därmed inte i den symboliska ordningen utan förblir dolt i det Reala. Att den reala ordningen är omöjlig att representera i den symboliska ordningen innebär inte att det reala inte ger sig till känna – det går att spåra genom de konfigurationer som språket antar. Lacans berömda ord om att det undermedvetna är språkets struktur visar på ett perspektiv där den reala ordningen, genom sin närvaro, organiserar och styr språket. Psykoanalytikerns roll är att synliggöra dessa språkliga strukturer och mönster för analysanden för att på så sätt leda honom eller henne mot en insikt om vilket trauma som ligger bakom driftens förvandling till begär: Vad är det i mig själv som jag inte vågar och har den store Andres tillåtelse, att möta? Žižek beskriver den etiska och politiska dimensionen av Lacans filosofi som ett uppvaknande från och ett upplösande av de fantasier som leder driften till begär.¹⁸⁴

Vad som förenar dessa båda begärsantropologier, det kristna *eros* och psykoanalysen, är betoningen på hur det mänskliga subjektet är indraget i ett erotiskt kraftfält som påverkar och stör det mänskliga medvetandet. Vad det i all sin olikhet rör sig om är en delaktighet i något externt som inte låter sig begreppsliggöras och på ett enkelt sätt införlivas inom kunskapens sfär. En viss apofatism

coordinates of the subject's desire, to specify its object, to locate the position the subject assumes in it.” Žižek 1991 s. 6.

¹⁸³ ”man's desire is structured by the 'decentred' big Other, the symbolic order: what I desire is predetermined by the big Other, the symbolic space within which I dwell.” Žižek 2007 s. 41–42.

¹⁸⁴ Žižek 2007 s. 60.

är således konstitutiv för de båda diskursernas begärsförståelse, ett moment av ovetande som ställer representationen och medvetandet i en kritisk belysning. För erosteologin handlar det om att genom askesen orientera bort passionerna från det skapade till det oskapade, för psykoanalysen att via analysen peka på det illusoriska i den symboliska och imaginära ordning som konstituerar vårt medvetande och därmed omvandla begäret till en objektslös drift. Med detta sagt vill jag nu vända mig till Wards begärsförståelse.

Begär och modernitetskritik i Graham Wards teologi

Ward söker teologiskt att utmana vår samtida kultur genom att lyfta fram det han benämner som en analog världsåskådning. Att även de beskrivningar av människan som har kommit till uttryck inom ramen för den sekulära moderniteten är något som teologin kritiskt måste förhålla sig till blir tydligt i *Cities of God* där Ward skriver: ”Det moderna begärssubjektet måste både utmanas (genom att bli upplyst om hur det är indraget i en destruktiv nihilism och narcissism) och utvidgat (genom att den erotiska ekonomin inte behöver bli reducerat till endast en libidinös ekonomi).”¹⁸⁵ Samtidigt med denna uppenbara strävan att lyfta fram erosteologin som ett kritiskt alternativ till en modern och sekulär begärsförståelse är det tydligt att Ward själv är beroende av en psykoanalytisk förståelse när det kommer till analysen av den kultur som han vill kritisera. Jag ska i det följande börja med att undersöka den psykoanalytiska begärskonceptionens roll i Wards projekt för att sedan gå över till en diskussion om hur han relaterar *eros* till denna förståelse.

Att psykoanalysen först och främst har en kulturanalytisk roll blir tydligt i de passager där Ward diagnosticerar vår samtida kultur som präglad av en social och kulturell atomism. I *Cities of God* argumenterar Ward, utifrån en rad kritiskt och postmarxistiskt orienterade kulturteoretiker, för att den kapitalistiskt drivna kulturen producerar en uppsjö av bilder och representationer av det åtråvärda livet – något som fångar och organiserar människors medvetanden. Ur denna kulturproduktion emanerar en hyperindividualism där det mänskliga subjektet reduceras till primärt konsument, ständigt på jakt efter att tillfredsställa begäret. En social atomism uppstår där individerna förförs, skingras och berövas möjligheten till verklig social interaktion.¹⁸⁶ Begäret, som i det moderna projektets kollektivistiska ambitioner betraktades som ett hot mot den rådande ordningen, med påföljd att det kringkars och kontrollerades, får däremot i den samtida

¹⁸⁵ ”The modern subject of desire has to be both challenged (by being shown the destructive nihilism and narcissism in which it is implicated) and enlarged (by being shown that the erotic economy need not be reduced to simply a libidinal economy).” Ward 2000a s. 121.

¹⁸⁶ Ibid s. 52–68.

liberala och kapitalistiska staden fullt utlopp för sin individualism. Detta leder i slutändan till den atomism och sociala fragmentering som vi har sett att Ward ställde sig kritisk till.

Vad Ward med hjälp av sin psykoanalytiska och socialsemiotiska analys vill rikta uppmärksamheten på är hur vi som subjekt alltid är insatta i ett politiskt och ideologiskt sammanhang. Vi är genom att vara begärsvarelser, även i vår individualistiska kultur, uppbundna och beroende av den ordning i vilken vi uppträder. Vår identitet som individer är på detta sätt socialt och kulturellt förmedlad. Kulturanalysen fördjupas i *Cultural Transformation and Religious Practice* där Ward med utgångspunkt i den franske psykoanalytikern Cornelius Castoradis teorier om det sociala imaginära, enligt Ward ”den samling av föreställda möjligheter som fantasin arbetar med [...]”, vill visa på hur vårt samhälle hålls samman av en produktion av bilder och föreställningar som attraherar våra begär och formar våra världsbilder.¹⁸⁷ Ward skriver: ”Det är det imaginära som definierar både verkligheten och begäret för subjektet – dess egen liksom världens.”¹⁸⁸ När vi beskriver oss själva är vi utlämnade till den kulturella ordningens bilder vilket får Ward att konstatera: ”Alltså existerar vi, individuellt och kollektivt, i strömmar av presentationer som är somatiska såväl som psykiska och som även är omöjliga att separera från affekt, intention, drifter och begär.”¹⁸⁹ De bilder av verkligheten som det omedvetna producerar, fantasierna, är, när de projiceras och externaliseras, redan socialt och kulturellt bestämda. Därför befinner sig individen i en ständig förhandling med den sociala föreställningsvärlden. Vi tänker och talar genom den sociala imaginära ordningen, ett faktum som gör att även vår självförståelse är exponerad för kulturens krafter: ”Det individuella psyket är därmed alltid redan präglad av, om än inte reducerat till och uppslukat av, socialt imaginära betydelser.”¹⁹⁰ För Ward är det dessa gemensamma bilder som styr och organiserar de partikulära subjektens begär och därmed även våra föreställningar om livets yttersta mening och mål.

Ett centralt begrepp i Wards samhällsanalys är fetischism. I den marxistiska teoribildningen syftar detta begrepp på den magiska karaktär som tillskrivs tingen när de blir varor på en marknad. I denna process tillmäts varorna ett värde som överskrider deras rena bruksvärde – något som endast är en konsekvens av människornas sociala överenskommelser. Tingen blir på detta sätt åtråvärda genom sin förmåga att skänka individen ekonomisk och statusmässig framgång.¹⁹¹ I *True*

¹⁸⁷ “the reserve of imaged possibilities with which the imagination works [...]” Ward 2005a s. 142.

¹⁸⁸ “It is the imaginary that defines for the subject both reality and desire – its own and the world’s” Ibid s. 143.

¹⁸⁹ “We exist, then, individually and collectively within streams of presentations that are somatic as well as psychic and so also inseparable from affects, intention, drives and desires.” Ibid s. 143.

¹⁹⁰ “The individual psyche is then always situated within, while not being simply reduced to and absorbed by, social imaginary significations.” Ibid s. 144.

¹⁹¹ Marx 1991 s. 70–82 .

Religion analyserar Ward religionens förnyade synlighet i populärkulturen just i termer av fetischism. Religionens symboler och berättelser har, bland annat under påverkan av marknadskrafterna, kopplats loss från sitt materiella sammanhang i texter och liturgisk praktik och därmed reducerats till försäljningsargument på en marknad. De förser varuproduktionen med en mystisk aura som appellerar till människornas konsumtionsbegär.¹⁹² På detta sätt, som en konsekvens av marknadskrafterna, förvandlas inte bara religionen i samtiden till en ironisk kommentar till sig själv, den formar även subjekten till att utveckla ett begär efter status och ekonomisk framgång.

Ett förtydligande kan här vara på sin plats. Vad Ward finner problematiskt med det kapitalistiska samhället är att det tenderar att reducera människorna till njutningslystna subjekt. Wards poäng är att denna föreställning i sig bygger på en syn på verkligheten där människan inte ses som delaktig i och orienterad mot en högre verklighet. Det egoistiska begäret är för Ward en konsekvens av att den analoga världsåskådningen gradvis tonades ut under den tidiga moderniteten, och därför bör betraktas som en sekulär konstruktion. Ward återkommer på flera ställen i sina texter till kritiken av denna begärskonstruktion och hur den hindrar subjekten från verklig kommunikation och därmed emancipation. Ett exempel på detta är artikeln ”Theology and Cultural Sodomasochism” (2002), i vilken Ward, genom analys av olika populärkulturella uttryck, beskriver den samtida kulturens syn på kärlek som strävan efter ett ständig uppskjutande av begärets tillfredsställelse. Vad Ward är ute efter förtydligas i artikelns inledning där han citerar Theodor W. Adornos ord från essän ”Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens” (1938). Adorno beskriver här vår tids beteende som ”beteendet hos fången som älskar sin cell eftersom han inte har något annat kvar att älska.”¹⁹³ Den rådande ordningen förser mig som subjekt med en rad objekt som leder bort kärleken från sitt egentliga mål, det jag egentligen längtar efter: mötet med det som överskrider min egen subjektivitet.

På detta sätt konstrueras, menar Ward, en kärlek som är sadomasochistisk eftersom den förorsakar subjektet smärtan av att inte nå fram till den Andre – en smärta som vi i det västerländska samhället ständigt på nytt väljer att utsätta oss för. Den modell för kärlek som produceras i vår kultur är en kärlek utan hopp om verklig tillfredsställelse – den kan och vill inte nå fram till ett rent möte.¹⁹⁴ Den kritiska teorin ser detta och försöker med olika strategier att befria subjektet ur sitt olyckliga predikament men tenderar ändå till syvende og sidst att reproducera den fundamentala semiotik som gav upphov till problemet i första

¹⁹² Ward 2003 s. 114–133.

¹⁹³ ”der Verhaltensweise des Gefangenen, der seine Zellen liebt, weil nichts anderes zu lieben ihm gelassen wird.“ Adorno 1973 s. 26.

¹⁹⁴ Ward 2002 s. 2–10.

rummet. Den kritiska teori som Adorno företräder lyckas på detta sätt inte upprätta några verkliga relationer.

Vad som står på spel förtydligas i den artikel som Ward skrev i anslutning till den konferens om religion och postmodernism som ägde rum på Villanova University 1999. I tämligen skarpa ordalag gick Ward till angrepp mot Jacques Derrida, som var *key note speaker* på konferensen, och kritiserade honom för att hans filosofi aldrig kunde och inte heller ledde fram till ett genuint möte. Eftersom dekonstruktionen, enligt Ward, alltid strävar efter att via en fortgående kritisk aktivitet skjuta upp ankomsten kan den aldrig på allvar göra anspråk på att söka nå fram till den andre, oavsett om denne andre är Gud eller människa. Den leder således till isolering och individuell autonomi – en konsekvens av en rädsla att låta sig förföras av den andre.¹⁹⁵ På detta sätt, menar Ward, leder begärsförståelsen hos tänkare som Derrida och Foucault – trots kritiken av liberalismens autonoma subjekt – till att möjligheten att upprätta verkliga gemenskaper och relationer uteblir. Trots den emancipatoriska ambitionen att föra individerna ut ur det begärliv som binder dem vid den rådande ordningen, fungerar den postmoderna dekonstruktionen av relationerna snarare som en flykt än som ett motstånd: ”Det förefaller som att det finns lite av gemenskap i en kultur där digital kommunikation är drivkraften för så mycket – den sadomasochistiska kroppen accepterar detta och finner njutningen där den kan.”¹⁹⁶ Dekonstruktionen av relationerna, det Ward menar vara en sadomasochistisk praktik, visar således på en väg till individens befrielse från ordningens krav – men låter, enligt Ward, den ordning som gav upphov till problemet stå okritiserad.

Wards kritik drabbar även Žižek även om han i allt väsentligt delar dennes ideologikritiska samtidsanalys. Subjekten är fångade i kulturindustrins produktion av bilder och fantasier, något som appellerar till det affektiva registret i medvetandet. Genom att förse oss med distraktioner går vår ursprungliga längtan vilse och nöjer sig med substitut för vad den verkligen åtrår. Det problematiska utifrån Wards horisont är att psykoanalysen varken kan eller vill föreställa sig ett alternativ bortom det rådande tillståndet. Genom att begränsa sig till en uteslutande analytisk verksamhet förser den oss visserligen med ”ett schema för att förstå ytterligare en aspekt av det mänskliga tillståndet”, men kan aldrig visa subjekten på ett alternativ bortom den rådande ordningen.¹⁹⁷ På så sätt leder

¹⁹⁵ Ward 2001a s. 274–286.

¹⁹⁶ ”It would seem that, in a culture where digital communication drives so much, there is little communion – and the sadomasochistic body accepts that and finds its pleasure where it can.” Ward 2002 s. 7.

¹⁹⁷ ”Psychoanalysis, then, offers a schema for understanding another aspect of the human condition – it offers ways of enriching first an anthropology and, secondly, an ethnology: what it is to be human and what it is to be human in this cultural setting or social imaginary.” Ward 2005a s. 160.

psykoanalysen aldrig bort från atomismen utan leder endast, precis som i fallet med Derrida och Adorno, till en djupare atomism och individualism.

Vad som är centralt i det här sammanhanget är att människan, för Ward, till sin *ontologiska* konstitution inte är en egoistisk och antisocial varelse. Detta är en konsekvens av en viss kulturell konfiguration, en metafysik som har undgått att se sin delaktighet i ett högre gudomligt vara. I en diskussion med den brittiske teologen Luke Bretherton, som ser honom som alltför djupt försänkt i den kritiska teorins pessimistiska antropologi, poängterar Ward att det just är som analytiskt redskap av det moderna och sekulära samhället som han vill använda detta tänkande och inte som en beskrivning av ett ontologiskt faktum. Den verklighet som är föremål för kulturkritiken är i Wards perspektiv: ”den syndfulla värld som är uppenbarad för oss i Skriften.”¹⁹⁸ Människan är inte förlorad och ställd utom möjlighet till förbättring. Alternativet till det moderna subjektets illusoriska tillvaro är inte, som hos Lacan, objektslös drift. Det finns, menar Ward, en möjlighet till verklig transformation av subjektens *libido dominandi*, men en sådan omvandling har som sin förutsättning ett inträde i en annan ordning, vilket vi såg hos Augustinus och Gregorios av Nyssa. I det följande ska jag därför undersöka kopplingen mellan detta nya *eros* och den analoga metafysik som jag behandlade i förra kapitlet.

Wards teologiska begärsantropologi

Att Ward menar att det går att dra upp förutsättningarna för en ordning som inte fostrar en egocentrisk kärlek är tydligt. Som vi såg i diskussionen med Bretherton är inte människan, enligt Ward, till sin ontologiska konstitution ett egenlyttigt subjekt. Hon är en varelse som längtar efter att återförenas med sin transcendentas skapare, men vars längtan har fångats upp av samtidens produktion av bilder och löften om självförverkligande. Att Ward på detta sätt tillkänner människan en naturlig anknytningspunkt i begäret innebär att han, i jämförelse med framförallt Nygren, harmonierar förhållandet mellan den ”världsliga” och ”världsförnekande kärleken.” De är inte ekvivoka, det råder ingen inkommensurabilitet dem emellan. Samtidigt accentueras en skillnad: Det finns en specifikt kristen kärlek som emanerar ur de kristna lärorna och praktikerna. Ward skriver i *Cities of God*:

[I] den kristna traditionen opererar inte begäret i och efter Gud enligt bristens logik. Gud älskar oss inte för att vi behöver fullborda Guds eget begär. [...] den kristna mystiken har sedan länge insett att ren kärlek till Gud är att överlämna sig till Gud på grund av den Gud är i sig själv, i sin älskande

¹⁹⁸ “the sinful world revealed to us in the Scriptures.” Ward 2009b s. 6.

treenighet. I den kristna traditionen finns inte Gud till för att tillfredsställa mänskliga behov.¹⁹⁹

Till skillnad från det begär som enligt Wards kulturanalys präglade senmoderniteten strävar Ward här efter att artikulera en begärskonception som inte präglas av narcissism. Gud är på detta sätt inte ett begärsobjekt som tronar i det transcendenta – Gud är ett treenigt kraftfält i vilkens energier vi är satta att vara delaktiga. Att älska Gud är att låta Gud älska genom människan, ”att samarbeta med Gud för världens frälsning.” Detta föder ett begär som ”alltid rör sig bortom tillfredsställelsen av de egna behoven”, ”alltid är överflödande, mer generöst än vad som efterfrågas.”²⁰⁰

Ward utvecklar sin begärsförståelse i det kapitel i *Cities of God* där han genom en betraktelse av evangeliernas beskrivningar av Jesu kropp, lägger ut de metafysiska strukturerna för sin teologiska antropologi. Kristus fungerar i kapitlet som det kristna begärets verkliga objekt, ett objekt som genom berättelserna förändras och antar nya former. I det som brukar kallas Kristi förklaring går Jesus upp på ett berg för att möta Mose och Elia. Enligt evangelierna genomlyses Jesu kropp av ett gudomligt ljus vilket Ward menar betecknar att Kristus visar mot något som överskrider honom: ”Den erotiska ekonomin driver vårt begär till det som ligger bortom, men ändå i och genom, denna mannens specifika kropp.”²⁰¹ I korsfästelsen och döden dras kroppen bort från lärjungarna vilket gör att ett stråk av sorg och förlust infinner sig: ”Förskjutningen blir till förlust och med förlusten öppnar sig ett nytt rum i begärsekonomin – ett rum som upplevs som sorg.”²⁰² Kristi kropp slipper därmed ur lärjungarnas grepp och det lidande som präglar begäret är en konsekvens av att Kristus aldrig mer kan göras till ett begärsobjekt bland andra. Den fullständiga njutningen uteblir därmed och även om Kristus enligt evangelierna uppstår från de döda återkommer han inte till lärjungarna i fullständig närvaro. Den kropp som den kristna gemenskapen möter efter uppståndelsen är annorlunda – den är gåtfull och gäckande – och den visar ständigt mot något som överskrider skapelsens horisont.

¹⁹⁹ “Now, in the Christian tradition desire in God and for God does not operate according to a logic of privation. God does not love us because God needs us to complete God’s own desire. [...] Christian mysticism has long since come to see that pure love is abandonment onto God for who God is in Gods loving triune self. In the Christian tradition, God is not there to fulfil human demands.” Ward 2000a s. 76–77.

²⁰⁰ “to co-operate with God in the redemption of the world.”; “moves beyond the fulfilment of its own needs”; “always excessive, generous beyond what is asked.” Ibid s. 77.

²⁰¹ “The erotic economy propels our desire towards what lies beyond and yet in and through this man’s particular body.” Ibid s. 101.

²⁰² “Displacement is becoming loss, and with the loss a new space opens for an economy of desire experienced as mourning.” Ibid s. 104.

En central gestalt för framställningen, liksom för Wards teologi i övrigt, är den franske historikern, kulturteoretikern och jesuiten Michel de Certeau (1925–1986) som i sitt tänkande utforskade beröringspunkterna mellan psykoanalysen och den kristna teologin. I sin fascinerande och svåretikerade *Le fable mystique* beskriver Certeau hur kristendomen, till skillnad från andra religiösa traditioner, uppstår som en konsekvens av en förlust: ”Ett utmärkande drag för kristendomen är att den instiftas genom förlusten av en kropp – Jesu kropp, tillsammans med förlusten av Israels kropp, av en nation och dess genealogi. Onekligen en grundläggande förlust.”²⁰³ För Certeau innebar denna logik en tillvaro för den kristne som präglad av osäkerhet och ständig exil – kyrkan består och uppträder hela tiden i nya skepnader som en konsekvens av denna konstituerande frånvaro: ”I den kristna traditionen ger en inledande förlust av kroppen upphov till institutioner och diskurser som är konsekvensen av och ersättning för den förlusten.”²⁰⁴

Även om Ward är starkt beroende av Michel de Certeaus sätt att läsa den kristna traditionen som en förelöpare till psykoanalys och kritisk teori ryggas han för Certeaus bristerterminologi eftersom den, enligt Ward, tenderar att generera och reproducera den moderna begärsförståelsen. Föreställningen om Kristus som frånvarande föder ett begär efter återförening som vill inkorporera begärsobjektet i sig själv: det som Augustinus menade vara utmärkande för *libido dominandi*. Wards sätt att komma undan detta begär går i kapitlet om Kristi förskjutna kropp genom en särskild förståelse av himmelfärdens betydelse i passionsberättelsen: vad som sker i uppståndelse och himmelfärd, och här hämtar han återigen resurser från Gregorios av Nyssa, är inte ett borttryckande av Kristi kropp utan ett utvidgande som omfattar hela skapelsen: ”På detta sätt är kyrkans och världens kroppar, genom uppståndelsen, inneslutna i Gud. Jesu Kristi kropp är inte förlorad, inte heller vistas den i himlen som ett avskilt föremål för tillbedjan [...].”²⁰⁵ Konsekvensen av himmelfärden är därmed inte att subjektet är på jakt efter ett hemland till vilket hon aldrig kan eller får anlända – hon befinner sig i en intim ömsesidig relation med något som är där men som ständigt överskrider hennes förståelsehorisont.

Här framträder en skillnad i jämförelse med den kärlekskonception som John Milbank artikulerade. Visserligen vill Ward skriva fram en annan begärsförståelse än den som varit dominerande under moderniteten och som de båda beskriver

²⁰³ “En effet le christianisme s’est institué sur la perte d’un corps – perte du corps de Jésus, doublée par la perte du ‘corps’ d’Israël, d’une ‘nation’ et de sa généalogie.” Certeau 1982 s. 109–110.

²⁰⁴ “Dans la tradition chrétienne, une privation initiale de corps ne cesse de susciter des institutions et des discours qui sont les effets et les substituts de cette absence.” Ibid s. 110.

²⁰⁵ ”In this way the body of the Church and the body of the world are enfolded through resurrection within the Godhead. The body of Jesus Christ is not lost, nor does it reside now in heaven as a discrete object for veneration [...] Ward 2000a s. 113.

i termer av delaktighet, men det är i konsekvenserna av en sådan delaktighet som de tycks skilja sig åt. För Milbank är gåvans ekonomi, som han menar är den korrekta tolkningen av den kristna kärlekstanken, ett immanent fenomen – möjligt att konkretisera inom ramen för en världslig ordning. Den kristna kärlekstanken är för Milbank inte så mycket en relation mellan subjekten och en transcendent gudom utan främst en samhällsmodell präglad av vad han kallar ”organisk koherens.”²⁰⁶ Detta är en modell som upprätthålls och skänks stabilitet genom att vara delaktig i en gudomlig kärleksekonomi. Det är en kärlek som inte drar subjekten bort från världen – tvärtom, menar Milbank, är livet här och nu en, om än bristfällig, konkretisering av den gudomliga ordningen. Milbank ger jungfru Marias *fiat* som ett exempel på mänsklighetens predikament: Maria är inte en passiv mottagare av Guds nåd – hon är själv aktiv i frälsningshistorien. På samma sätt är mänskligheten delaktig i den gudomliga begärsekonomin och har som uppgift att konkretisera denna inom ramen för den politiska sfären:

Tvärtom, en gudomlig gåva som kan bli given måste fortfarande exemplifiera, om än draget till det extrema, gåvoutbytetts logik som inte bara beror på avståndet, som lokaliserar gåvan i givaren, utan också på utbytet som knyter givarens själva vara till gåvan och den förväntade gengåvan i en ömsesidig relation. En gengåva som i sin tur vilar på den fördröjning och icke-identiska upprepning som ensamma skiljer gåvan, inom ett sorts kontrakt, från kontraktet.²⁰⁷

Till skillnad från Milbank är Ward, kanske som en konsekvens av hans tidiga intresse för Karl Barth och Jacques Derrida, mer försiktig att närma sig det *analogia entis*-perspektiv som Milbank aviserar. Trots kritiken mot den moderna teologins begärfsförståelse dröjer nämligen en transcendenstanke kvar hos Ward som attraherar subjekten och orienterar dem mot en gudomlig verklighet: ”Det kristna begärets struktur är, betecknande nog, tvåfaldigt – inte bara mitt begär, men Guds begär efter mig. Det är denna tvåfaldighet som karakteriserar delaktigheten. Självet är kluvet i en sådan delaktighet, det är oupphörligt kluvet.”²⁰⁸ För Ward är begäret, på ett tydligare sätt än hos Milbank, fortfarande riktat mot en punkt bortom det immanenta fältet. Det är attraktionen av och delaktigheten i en främmande Gud som aldrig sammanfaller med mig själv, aldrig kan domesticeras inom ramen för det kändas sfär. Evangeliernas beskrivning

²⁰⁶ Milbank 1995 s. 127–131.

²⁰⁷ Ibid. s. 144.

²⁰⁸ “The structure of Christian desire is, significantly, twofold – not only my desire, but God’s desire for me. It is this twofoldness which characterizes participation. The self is fissured in such participation, and fissured endlessly. [...] Its completion lies outside, before and after it.” Ward 2000a s. 107–108.

av Kristi kropp blir för Ward ett verktyg för att åskådliggöra en erosteologisk hållning där tillvaron är inbegripen i en längtan efter, och en delaktig i, en gudomlig verklighet. Människan är, tillsammans med kyrkan och hela den skapade verkligheten, indragen i en rörelse tillbaka mot den transcendente givare som ständigt överskrider skapelsens horisont.

Skillnaden mellan Ward och Milbank tycks främst handla om hur de förstår och förhåller sig till analogiläran. Milbank, som främst hämtar sin kärlekstanke från Thomas av Aquino, ser ett mer harmoniskt förhållande mellan Guds och människans kärlek än Ward. Nyckelordet för Ward är, snarare än ”organisk koherens” eller ”balanserad ömsesidighet”, ”förvandling” (engelskans *transformation*). Det finns en möjlig förändring, inte bara av begärets objekt, utan också av begäret som sådant. Ward åskådliggör detta begär genom att relatera det till den ontologi som framträder i nattvardspraktiken. Eftersom nattvarden, i Wards tolkning, inte gör anspråk på att göra Gud närvarande i bröd och vin – endast sätta kommunikanten i relation med det gudomliga, formar den liturgiska praktiken ett begär till det som står bortom och överskrider det närvarande. Ward skriver: ”Här finns inget rum för förtingligandet, fetischiseringen, dualismen, atomismen och frånvaron [...] som karakteriserar modernitetens (och postmodernitetens) upptagenhet med att fånga nuet som sådant.”²⁰⁹ Istället föds ur en ontologi som lånar sina metafysiska strukturer från nattvarden ett begär som väcks av tingen men som hela tiden orienterar människan mot en punkt bortom det immanenta fältet.

På detta sätt påminner Wards kärlekskonception om det som Weber beskrev som *Liebesakosmismus*. Genom att betona hur transcendensen visserligen finns i den skapade verkligheten – i de potentiella begärsobjekten – men samtidigt överskrider dessa lägger Ward grunden för en annorlunda kärlekskonception än Milbanks gåvoekonomi. Låt mig belysa Wards hållning med hjälp av Ragnar Holtes analys av Augustinus och de antika filosofiska skolornas diskussion om människans livsmål.²¹⁰ Till skillnad från Anders Nygren menade Holte att Augustinus kärlekskonception inte kan reduceras till egoistiskt begär. Enligt Nygren hade Augustinus med sin *caritas*-syntes och reducering av Gud till ett begärsobjekt bidragit till att sanktionera den egocentriska begärsantropologi som förelåg i antiken. Vad Augustinus därmed gjorde, enligt Nygren, var att skriva fram en livshållning som fortfarande bar eroskärlekens egocentriska karaktär och endast byta objektet för detta begär.

Detta menade Holte vara en missläsning av Augustinus eftersom gudskärleken för honom är en annan sorts kärlek; Gud är inget objekt bland andra. Genom att

²⁰⁹ ”There is no space here for the reification, fetishisation, dualisms, atomisms and absences [...] which characterise modernity’s (and postmodernity’s) preoccupations with seizing the present as such.” Ward 2000a s. 171.

²¹⁰ Holte 1958.

förlägga det yttersta Goda – Gud och det Holte benämnde som sällheten – på en plats utanför människans räckvidd undgår Augustinus att reducera Gud till ett medel för egoistisk njutning: ”Sällheten är ej ett inom det egna jaget slutet tillstånd. [...] Det är en ontisk realitet och som sådan något i förhållande till det mänskliga subjektet fristående på samma sätt som det goda, det sköna o. s. v.”²¹¹ Genom att vara absolut externalitet undgår det gudomliga att införlivas i den mänskliga sfären, vilket enligt Holte var fallet i den grekiska filosofin. Kärleken och därmed den etiska livshållningen blir i detta objektslösa skådande förändrad och förvandlad. En livshållning av total hängivelse till hela verkligheten framträder som inte strävar efter att lämna den materiella världen därefter.²¹²

På liknande sätt som Ward värnar Holte en augustinusläsning som förlägger kärlekens slutdestination till en plats bortom det immanenta fältet. Begärets objekt – Gud – är inget gripbart objekt utan föder en, för att citera Weber, ”objektslös hängivelse åt vem som helst.”²¹³ Med en sådan förståelse av Gud som utanför objektsvärldens fält undermineras den kritik som exempelvis Nygren riktade mot erostänkandet: att det oundvikligen ledde till en upptagenhet vid det egna frälsningsprojektet och att det, till skillnad från agapekärleken ledde bort från medmänniskorna. Ward fördjupar denna beskrivning av *amor dei* i *Christ and Culture*. All kunskap, även om en gudomlig verklighet, är kulturellt förmedlad: själen tänker alltid genom bilder som i sin tur förmedlas genom sinnena. På grund av detta faktum väcks *amor dei* alltid genom mötet med andra kroppar och texter och ställs därmed mot en gudomlig tillvaro som arbetar genom dessa kroppar och texter.²¹⁴ Den skapade verkligheten är därmed nödvändig för den kristna kärlekens framträdande – men får aldrig göras till föremål för kärleken.

Wards poäng är följande: kritiken mot begäret som egoistiskt och narcissistiskt är visserligen försvarbar när det kommer till den moderna människans predikament. Det är en konsekvens av en fetischiserad tillvaro som inte visar vägen in mot en gudomlig verklighet. Problemet med teologer som Nygren och Barth är, menar Ward i *Cities of God*, att de alltför okritiskt uppfattade den begärsstruktur som förelåg i deras samtid som en *ontologisk* struktur. Genom att utgå från att begäret alltid och överallt är präglad av egoism och narcissism blev det omöjligt för dessa tänkare att tillmäta det ett konstruktivt värde i frälsningsprocessen. Begäret var något som var tvunget att kringskäras och kontrolleras för att frälsningen skulle kunna ske.²¹⁵ Ward delar därmed Barths kritik av den

²¹¹ Ibid s. 220.

²¹² Ibid s. 252.

²¹³ Weber 1996 s. 78.

²¹⁴ ”The point I am wishing to make here is only that the body’s knowledge is informed by desire while desire is also informed by the way that the body sensuously encounters and negotiates the thoughts and knowledges of other bodies.” Ward 2005b s. 98.

²¹⁵ Ibid, exempelvis 192. För en utökad diskussion om Wards kritik av Barths kärleks- och äktenskapsteologi, se nedan.

samtida begärsproduktionen – men han menar att det går att upprätta, och att det redan finns, andra begärsstrukturer.

Istället för denna bodelning mellan en begärande och en utgivande kärlek beskriver Ward *en* kärlek som är erotisk och innefattar ett moment av njutning. Vad som skiljer *amor sui* från *amor dei* är att den förstnämnda objektifierar och förtingligar det mot vilket det riktas. Självkärleken är det begär som vill dominera och fånga objektet för sin kärlek (*libido dominandi*), den förståelse av begäret som Ward menar har präglat den moderna metafysiska förståelse som vägrat att se sin delaktighet i Gud.²¹⁶ Samtidigt vill inte Ward helt förkasta *amor sui*, utan menar, med hänvisning till Augustinus, att denna typ av kärlek visar in mot och förbereder människan för den sanna kärleken: ”*Amor dei* förnekar inte värdet av de andra formerna av kärlek, den sätter dem i perspektiv eftersom de är ’harmoniskt justerade efter denna form [...]’ vilket på detta sätt möjliggör en korrekt bedömning av dem.”²¹⁷ Genom att anta den modell för kärlek som återfinns i exempelvis läran om treenigheten som *amor dei* ges människan en form utifrån vilken alla andra kärlekar kan bedömas. På detta sätt kan det mänskliga begäret frälsas, inte genom att kringskäras och begränsas, utan snarare infogas i en form som orienterar det mot en punkt bortom föremålets domän.

Det som skiljer de bägge begären åt är alltså inte i förstone vilket ting de riktar sig mot, utan hur de betraktar tinget. Där tingen för *amor sui* är närvarande i sig själva och därmed objekt för begärets tillfredsställelse, blir de för *amor dei* symboler för de objekt vars essens ligger dolt i gudomen. Med det analoga sätt att betrakta tingen som förelåg i förmoderniteten (och språket som inte kan skiljas från tingen) blir dessa symboler, enligt Ward, genomskinliga och samtidigt, för att tala med Paulus, gåtfulla spegelbilder (1 Kor 13:12). På detta sätt är människans gudskärlek beroende av samma ting som människans självkärlek, men gudskärleken betraktar inte dessa som slutstationen för kärleken. En viss sorts temporalitet, ett provisorium, uppstår i denna världsbild: ”En sammanblandningens teologi måste acceptera ett visst förbehåll i sina uttalanden; [den] predikar en nödvändig agnosticism.”²¹⁸ I medvetenheten om begärsobjektens provisoriska (snarare än, som hos Lacan och Žižek, illusoriska!) karaktär hålls begären levande och attraherar människan mot en djupare delaktighet. För att insikten om objektens provisorium ska kunna uppstå krävs acceptansen av en annan, bakomliggande ordning och dess tillgänglighet via uppenbarelsen i skrift och läror. På detta sätt uppträder en speciell form av dialektik mellan begärssub-

²¹⁶ Ibid s. 227.

²¹⁷ ”*Amor dei* does not deny the value of these other loves, it puts them into perspective because they are ’harmoniously adjusted to this form (...) and, in this way, facilitates a correct judgement concerning them.” Ibid s. 235.

²¹⁸ ”A theology of commingling has to accept certain provisionality about its statements; preaches a necessary agnosticism.” Ibid s. 229.

jektet och den ordning som organiserar subjektets bild av sin omgivning och sig själv. Genom att visa bortom sig själv, att erkänna sin egen brist, undandrar sig de tecken och symboler som strukturerar begäret att bli föremål för detta begär.

Vad Ward genom sin läsning visar på är hur en sådan ordning med nödvändighet är en *teologisk* ordning. Som vi såg i förra kapitlet var den analoga metafysik som Ward formulerade en ordning som förlade talets objekt – *logos* – på en plats bortom den immanenta horisonten. Det är en uppsättning symboler som, till skillnad från den symboliska ordning som psykoanalysen postulerar och analyserar, inte gör anspråk på att göra *logos* fullständigt närvarande i representation och kultur. Den teologiska ordningen gör däremot anspråk på att sätta subjektet i kontakt med och delaktighet i *logos*. Det är, om vi följer Wards resonemang, med andra ord den teologiska traditionens form: dess strukturer, grammatik och semiotik som har förmåga att uppväcka *amor dei* i subjekten.

Det är denna vändning till en kristen ordning som förklarar Wards, till skillnad från exempelvis John Milbanks, tämligen höga skattning av Hegels filosofi.²¹⁹ Formulerat i termer av kärlek och begär menar Ward att Hegels tankestruktur, som han hämtar från treenigheten, förmår att upprätthålla den analoga föreställning där Anden arbetar tillsammans med människans ande (Guds kärlek och människans kärlek) i människans vilja. Begäret blir således för Hegel organiserat av läran om treenigheten: som viljan att gå ut ur sig själv inför den andre och på så sätt skapa sin identitet i förhållande till omgivningen. Denna goda vilja arbetar tillsammans med Guds Ande i en process där subjektet, och i förlängningen, staten, rör sig mot sin perfektion.²²⁰ Vad som går förlorat när Hegel förstås utanför denna teologiska tankeform är, menar Ward, möjligheten till begärets transformation. Om allt är immanens försvinner den transcendent referenspunkt som hade förmåga att dirigera om det egoistiska begäret till det gemenskapsbyggande och emancipatoriska *eros*. Genom att annonsera en historisk process där kristendomens materiella bas (exempelvis Jesus, evangelierna och de kristna lärorna) måste abstraheras bort för att en full självförståelse ska uppnås undanröjs möjligheten att läsa tillvaron som en allegori.

Exemplet med läran om treenigheten kan belysa problematiken. Wards poäng är att vi genom att ständigt återvända till denna lära, om vi tänker och handlar utifrån dess logik (vilken även är konkretiserad i liturgin), disponeras medvetandet efter en utgivande kärlek. Hegel gör detta men strävar samtidigt,

²¹⁹ Milbank menar att Hegels dialektiska tänkande aldrig kan upprätta den gemensamma *Sittlichkeit* som han eftersträvar utan slutligen hamnar i en form av individualism. Milbank 2006 s. 147–175. Ward är som vi såg i förra kapitlet överens med Milbank om faran med Hegel och att vänsterhegelianerna har fortplantat denna läsning i vår tid. Skillnaden handlar mer om Wards sätt att läsa in en motsättning hos Hegel där hans teologiska ramverk i praktiken förser hans tänkande med den materiella bundenhet som förmår göra motstånd mot individualism och atomism.

²²⁰ Ward 2000a s. 137–142.

genom sin föreställning om att denna trinitariska struktur är förnuftets inneboende form, bort från den materiella praktiken. Vi behöver inte längre Bibel, dogmer och liturgier eftersom dessa endast är ett uttryck, om än det klarast manifesterade uttrycket, för Andens närvaro i det historiska medvetandet. De kan och kommer att falla bort i den historiska processen. Ward menar istället att det endast är genom att behålla det teologiska och konceptuella ramverk som Hegel arbetar inom som det egoistiska begär som präglar det moderna tänkandet kan omvandlas till *amor dei*.

Detta för oss till något helt centralt om vi ska förstå Wards syn på teologin som kritisk resurs: hur själva kvardröjandet vid den bibliska och liturgiska ordningen är det moment som ger det kulturellt betingade tänkandet och handlandet en ny riktning. För Ward verkar detta kulturhermeneutiska och kritiska moment intimt förknippat med den teologiska praktiken själv: omvandlingen från *amor sui* till *amor dei* handlar inte om en förenklad sinnesförändring. Det går inte, menar Ward, att på ett enkelt sätt ställa sig utanför de begärsekonomier som präglar samtiden och som påverkar hur vi ser på världen, det är heller inte önskvärt. Vad Ward önskar utverka är en kritisk distans till kulturen som är en frukt av träningen att lära sig läsa verkligheten utifrån religionens berättelser, läror och liturgiska praktiker. Det som framträder är en antropologisk konkretisering av det som jag i förra kapitlet benämnde som *analogia fidei*, något som för oss nära det som den fornkylkliga teologin kom att benämna i termer av askes.

Omvandling och askes

Som vi såg i inledningen av det här kapitlet handlade livet i den fornkylkliga kontexten om att träna sig i att omvandla självkärlek till gudskärlek. Hos Gregorios av Nyssa framträdde ett perspektiv där den begärande kärleken som präglade den naturliga existensen skulle bli, för att återigen citera Laird, ”förstärkt, renat, underblåst och utbildat” genom den asketiska praktiken. Askesen var hos Gregorios kopplat till konsten att läsa tillvaron allegoriskt – att lära sig att betrakta tingen som tecken för en djupare verklighet – och därmed orientera begäret mot en plats bortom den skapade verkligheten. Askesen som begärddanande teknik utvecklas i en essä som Ward själv pekar ut som viktig för att förstå hans begärstantropologi: ”Allegoria amoris – A Christian Ethics”, publicerad i *Christ and Culture* (2005).

En viktig gestalt i essän är den schweiziske teologen Hans Urs von Balthasar som i *Glaubhaft ist nur Liebe* i likhet med Ward artikulerade en modernitetskritik i termer av kärlek och begär. Balthasar menade att utträdet ur den naturliga mänskliga existens som präglas av ”kärlekens misslyckanden” alltid kräver en

”radikal omvändelse.”²²¹ I likhet med Barth och Nygren underströk Balthasar att mötet med Kristi kärlek alltid är ett möte med den ”helt Andre” – ett möte som exponerar det bristfälliga i den naturliga kärleken.²²² Till skillnad från dessa betonade Balthasar emellertid hur människan är predisponerad för att känna igen denna kärlek. Människan kan svara och därmed vara delaktig i upprättandet av en individuell gudsrelation: ”det [svaret, min anm.] kan endast vara det levande kärlekssvaret från en mänsklig ande, i det att det är utfört i människan genom Guds älskande nåd [...]”²²³ Med hänvisning till det som i den kristna traditionen kallas brudmystik, beskriver Balthasar hur en intim kärleksrelation uppstår som förmår omvandla det skapade *eros* till gudomlig kärlek.

Det finns uppenbara likheter med Wards perspektiv och Balthasars beskrivning av en analogi mellan gudomlig och skapad kärlek. Vad Ward emellertid finner problematiskt med Balthasars perspektiv är betoningen på omvandlingen av kärleken som en individuell viljeakt, något som han menar vara en konsekvens av Balthasars existencialistiska grundhållning. Våra begär och därmed våra medvetanden är mycket mer uppbyggda vid olika kulturella och politiska ordningar än vad Balthasar tycks förutsätta och teologin måste vara mer konkret och utförlig i sin beskrivning av hur transformationen från *amor sui* till *amor dei* ska gå till.²²⁴

Kortfattat uttryckt: Balthasar brister, enligt Ward, när det kommer till frågan om betoningen på praktiken. Att lösgöra sig från samtidens begärsekonomier är en fråga om träning och om att utsätta sig för sociala och kulturella sammanhang som frammanar en annan kärlek än den som Ward menar präglar den liberala och kapitalistiska samtiden. Stöd för sin uppfattning att detta är realiserbart finner Ward hos den fransk-bulgariska psykoanalytikern Julia Kristeva och hennes övertygelse om att subjektet kan lära sig att leva inom ramen för och till och med trivas i en social och kulturell verklighet. Även om människan, precis som hos Lacan och Žižek, i Freuds efterföljd vantrivs i civilisationen – subjektet är genom kulturens tabun avskärmat från sina innersta önskningar – finns här en möjlighet till en försoning med den rådande ordningen.²²⁵ För Kristeva syftar

²²¹ Här citerat ur den engelska utgåvan. Balthasar 2005 s. 61 (översättning D. C. Schindler).

²²² Balthasar beskriver hur den kärlek som Kristus exponerar utifrån antropologiska mått framstår som ”dumheter” och ”dårskap”, en allusion på Paulus första brev till församlingen i Korinth. (1 Kor. 1:23). Balthasar 2005 s. 71

²²³ Ibid s. 77.

²²⁴ Ward 2005b s. 205. Frågan är om Ward gör Balthasar rättvisa med sin kritik. I det nionde kapitlet av *Love Alone is Credible*, ”Love as Form”, betonar Balthasar hur den kristna kärleken har en konkretiserad form i berättelserna om Kristus, i dopets praktik och i äktenskapet. Frågan är om Ward, med sin betoning på hur *amor sui* måste omvandlas genom delaktigheten i praktikerna, på detta sätt kommer speciellt långt från det perspektiv som Balthasar omfattar. Balthasar 2005 s. 125–138.

²²⁵ Detta visar inte minst den svenska litteraturvetaren Carin Franzén som i sin *Att översätta känslan* betonar möjligheten för subjektet att översätta sitt känsloliv till språk och därmed lära sig att förstå och försonas med sig själv inom ramen för vår kultur. Franzén 1995 s. 24–34.

inte den psykoanalytiska praktiken, vilket var Žižeks tolkning av Lacan, främst till att ställa subjektet i ett oförsonligt förhållande till och därmed möjliggöra en radikal omkastning av, den rådande ordningen. För Kristeva handlar psykoanalysen snarare om att, genom träning, lära sig att leva och fungera i detta samhälle. Här finns en väg bortom kritiken – ett nytt inträde i ett socialt och kulturellt sammanhang – precis det som Ward efterlyste i sin kritik av Žižek. Det som emellertid skiljer Wards hållning från Kristeva är att han med denna fortsättning bortom den rena kritiken inte avser ett återinträde i det liberala och senkapitalistiska samhället. En sådan hållning skulle endast föra tillbaka subjektet in i *amor sui* och därmed försvara den individualism och atomism som Ward menar är själva grundproblematiken i vår samtid.

För Ward innebär subjektets möjlighet till transformation ett inträde i den teologiska ordning som vilar på andra fundamentala antaganden än den sekulära liberalismen. Genom att lära sig se verkligheten som delaktig i Gud, något som sker genom att exempelvis tolka verkligheten genom läran om treenigheten, möjliggörs den kärlek som enligt Ward kan förena de individuella kropparna till en gemensam kropp.

I *Christ and Culture* utvecklar Ward sin förståelse av allegori, askes och begär i en essä som bland annat behandlar Gregorios av Nyssas teologi. Ward menar att allegorin som livshållning skapar ett mellanrum, *diastema*, ett dolt rum mellan representation och det som representeras. Detta mellanrum föder människans längtan och provocerar oss till aktivitet och delaktighet. Den allegoriska läsningen blir på detta sätt, läst teologiskt, ett Andens verktyg som leder människan till handling. Ward skriver: ”Läsningen formar läsaren kristocentriskt, provocerar begäret efter att förstå, provocerar kompletteringen, det fortsatta skrivandet.”²²⁶ Genom att träna fram denna livshållning i de teologiska praktikerna orienteras begäret bort från den skapade tillvaron mot det som ständigt överskrider den – rörelsen mot det gudomliga själv. Genom att läsa och producera texter som belyser skapelsens allegoriska karaktär och apologetiskt etablera dessa insikter ett vidare kulturellt sammanhang, blir subjektet inte bara delaktig i det de grekiska kyrkofäderna benämnde gudomliggörelsen (*theosis*). Människan formulerar en ordning som påverkar vår uppfattning om verkligheten. Det är denna allegoricitet – att tillvaron överskrider sig själv – som är själva uppenbarelsen. Uppenbarelsen är därmed ingen slutstation utan en integrerad del av subjektetsblivandet. Det som begäret begär är själva rörelsen, progressionen mot Kristus.

Ward vänder sig åter till Gregorios av Nyssas tal om kärleken som fångas i citatet: ”Detta är vad det innebär att se Gud: att aldrig få sitt begär mättat. Man måste alltid genom att se vad som kan ses, elda sitt begär efter mer.”²²⁷ Vad som

²²⁶ “The reading shapes the reader Christocentrally, provoking the desire to understand, provoking the supplementation, the further writing.” Ward 2005b s. 244.

²²⁷ Gregorios av Nyssa 1991 s. 115.

är uppenbarat, menar Ward utifrån detta perspektiv, är begäret själv, en längtan efter att se och förstå: "Det som är uppenbarat är ett *eros* som överskrider oss och vårt grepp om den skapade ordningen, och endast utifall begäret är Gud själv i hans perikoretiska treenighet är detta ett avtäckande av Guds form."²²⁸ Det som avslöjas i den kristna ordningen är Guds vara som aktivitet, ett vara som blottläggs via begäret efter det begär som är Gud. Den allegoriska läsningen blir således ett exempel på en teologisk praktik i vilken begäret disciplineras och subjektet leds bortom den sekulära individualismen.

Även om *Unbelievable* (2014) med sitt intresse för evolutionsbiologi, neuropsykologi och kognitionsvetenskap kan sägas utgöra ett nytt kapitel i Wards antropologiska diskussioner känns resonemanget om de begärsdanande praktiker igen. Här är de explicita begärsdiskussionerna nedtonade till förmån för undersökningar om hur nervceller i hjärnan aktiveras i formerandet av våra medvetanden. Ett exempel på detta är när Ward diskuterar det som neurovetenskapen benämner "spegelneutroner" – de nervceller i hjärnan som aktiveras när vi uppfattar en likhet mellan de handlingar jag själv utför och den omgivningen utför.²²⁹ Wards poäng är att subjekten attraheras av bilder, berättelser och andra människors handlingar som, genom spegelneutronernas förmedling, påverkar det sätt jag uppfattar och handlar i världen. Subjektet påverkas av omgivningen att tro att verkligheten ser ut på ett visst sätt. Detta får Ward att försöka utveckla en "trons poetik" som betonar hur subjekten – genom interaktionen med berättelser, bilder och handlingar – har möjlighet att utveckla nya trosföreställningar och nya handlingsmönster.²³⁰ Ward utvecklar aldrig resonemangen om hur den teologiska praktiken ska formeras, *Unbelievable* är inte, som Ward upprepar, ett i strikt mening teologiskt verk. Men vad undersökningarna leder fram mot är att dessa praktiker, genom att bejaka en allegorisk verklighet, eller vad Ward benämner som "det osynliga, inom det synliga", har möjlighet att utveckla andra medvetanden än de som den kapitalistiska samtiden formar.²³¹

Wards betoning på askes och begärsdanande praktiker liknar det som Werner G. Jeanrond argumenterar för i *A Theology of Love* (2010). Även om Jeanrond skyr talet om askes menar Jeanrond, i likhet med Ward, att *agape*, som han

²²⁸ "What is revealed is an *eros* that transcends us and our grasp of the created order, and only insofar as desire is God himself in his perichoresis triunity is this a disclosure of the form of God." Ward 2005 b s. 245.

²²⁹ Ward 2014 s. 95–96, 134. Den italienske neurofysiologen Giacomo Rizzolatti, en av de mest betydande forskarna inom fältet, har tillsammans med Laila Craighero i ett nummer av *Annual Review of Neuroscience*, på ett överskådligt sätt presenterat forskningsläget kring spegelneutroner. Rizzolatti 2004 s. 169–192. Teorin om spegelneutronernas centrala roll i förståelsen av andra har de senaste åren emellertid blivit kraftigt ifrågasatt. Hickock 2014.

²³⁰ Ward 2014 s. 133–157.

²³¹ Ibid s. 190. För kritiken av den samtida produktionen av mytologier och falska medvetanden, exempelvis företrädd i det fenomen som brukar betecknas som "religionens återkomst inom populärkulturen", se ibid s. 161–186.

menar vara "själva djupet" av *eros*, är beroende av praktiker för att kunna bli verkligt.²³² Dessa praktiker, eller det Jeanrond kallar "kärleksinstitutioner", får emellertid inte betraktas som mål i sig själva. De måste ses mot bakgrund av det de vill generera, nämligen en "kreativ, försonande och förvandlande ande."²³³ Jeanrond skriver: "Detta kan innefatta att man avstår från viss mat, från sexuell intimitet, från att tala, från att vara tyst, från askes, från allt som involverar mitt fysiska själv, men nu *för kärlekens skull*."²³⁴ De kristna praktikerna finns, precis som hos Ward, således till för ett högre syfte: att ge upphov till en kärlek som överskrider de kulturellt betingade ordningar som binder oss.

Vad Jeanrond bidrar med att belysa hos Ward är närvaron av en sorts *Liebeskosmismus*. Vad Ward understryker är hur den teologiska begärsantropologin medför en syn på subjektet som bestämt av de strukturella sammanhang i vilka det uppträder. Begäret är den kraft som kopplar samman subjektet med det objekt som begäret riktas mot, ett objekt som i sin tur formar subjektet till sin likhet. Befrielse för människan går inte, som hos Žižek, genom en konfrontation med representationens intighet som växlar in begäret mot objektlös drift, eller som hos Kristeva att lära sig försonas med livet i civilisationen – den handlar om att forma begäret efter den ordning som orienterar begäret efter den treeniga gudsbilden. Det är genom att läsa och handla genom en praktik som inte ser objekten som begärets slutstation som *amor sui* dirigeras om till ett *amor dei*. Det är således i de religiösa praktikernas texter, gemenskaper, liturgier och andliga övningar som den unika kulturkritiska potential ligger och som i grunden förmår att utmana den samtida begärskonstruktionen. Teologins uppgift är att lägga ut dessa teologiska strukturer och identifiera dem i kulturen för att på så sätt bidra till en omorientering av samtidens begärsekonomier.

Ward avser därmed inte att teckna en individuell flyktväg ur samtidens begärsekonomier. Tvärtom, vad Ward eftersträvar är en omgestaltning av den samtida kulturen och det är teologins uppgift att arbeta för att få en sådan förändring till stånd. Denna förändring handlar om att arbeta för en ordning som leder subjektens begär bort från den objektvärld som konstituerar det Martin Buber kallade jag-det relationen. Det är en form som strävar efter att förlägga

²³² "its very depth." Jeanrond 2010 s. 170.

²³³ "creative, reconciling and transformative spirit." Ibid s. 193. Jeanrond uppehåller sig i sammanhanget vid äktenskapet som kärleksinstitution men resonemanget kan även appliceras på olika kristna praktiker. Intressant i sammanhanget är att han beskriver sin äktenskapsteologi som en "sakramental syn på äktenskapet" och, på ett sätt som påminner om Ward, beskriver denna som betraktande de mänskliga relationerna som delaktiga – både i en gudomlig verklighet och i församlingen. Ibid s. 192–193.

²³⁴ "This might imply that one abstains from certain foods, from sexual intimacy, from talking, from being silent, from ascetism, from everything that involves my physical self, but now for the sake of love." Ibid s. 203.

begärets slutdestination på en ”plats” utanför föremålens domän och därmed ge upphov till en gränsöverskridande kärlek.

Frågan är emellertid om Ward lyckas med det han företar sig. Som vi ska se i de följande kapitlen finns det passager där Ward antyder en mer sluten kosmologi som verkar ligga i strid med den öppna kulturella ordning som hans projekt uppenbarligen strävar efter att etablera i samtiden. Jag kommer att återkomma till denna diskussion om inkohenser i Wards tänkande och här begränsa mig till de implikationer som hans begärsantropologi får på ett genusmässigt plan.

Ward och genus

Som vi har sett i det föregående har Ward pekat ut de teologiska praktikerna som den instans som förmår att upprättar en kritisk *distans* till den kultur i vilken vi lever. I termer av begär blev det *amor sui*, som Ward menade präglade den samtida kapitalistiska staden, omriktat av den teologiska ordningen till det Ward med Augustinus kallade *amor dei*. Att detta får konsekvenser för synen på kön och genus är något som inskräps i en rad texter från slutet av 1990-talet och framåt där diskussionen om den könsmissiga skillnaden (*sexual difference*) kom att inta en central roll i Wards tänkande. Att Ward i enlighet med den poststrukturalistiskt präglade queer-teorin strävade efter att gå utöver den äldre feminismens tendens att fastna i biologiskt betingade könsskillnader blir inte minst tydligt i den ovan diskuterade texten om Kristi förskjutna kropp. Ward avgränsar här sin position mot den typ av feminism som har rest frågetecken kring om kvinnor inte blir exkluderande genom det faktum att frälsaren i kristendomen är av manligt kön.²³⁵ En sådan teologisk hållning, menar Ward, misslyckas med att läsa verkligheten teologiskt och reproducerar endast vår egen samtids förståelse av vad som är manligt och kvinnligt på evangeliets berättelser. Ward vill istället visa på hur det redan i evangelierna framgår hur Kristi manlighet är av underordnad betydelse – den fysiska kroppen, med dess manliga karakteristik – förskjuts i bakgrunden. Den förändras och expanderar och överskrider till slut sin biologiska begränsning till att omfatta alla kroppar. I den kroppslighet som uppträder i den teologiska ordningen, vilken får sin kulmen i Kristi uppstigande till himlen, upplöses de binära motsättningar som har präglat vår syn på man och kvinna. Istället lämnas plats för ett perspektiv på könsmissiga skillnader som reella men som samtidigt är under ständig förändring och omdaning.

På samma sätt som Sarah Coakley menar således Ward att fornkyrkans transcendentstänkande har en potential att relativisera de biologiskt betingade

²³⁵ Ward 2000a s. 97. En av de som Ward kritiserar i essän är den amerikanska teologen Rosemary Radford Ruether som i sin bok *Sexism and God-talk* (1983) ställde frågan ”Can a male saviour save Women?” Radford Ruether 1983.

könskategorierna. Eftersom vår verkliga identitet är hos den uppståndne Kristus innebär detta att min identitet som man eller kvinna endast är av temporär art. Genom att orientera begäret mot sin ursprungliga källa underordnas, om än inte uttraderas, min nuvarande könsmässiga identitet till förmån för en yttersta enhet i Gud. Den brittiske teologen Steven Shakespeare fäster i sin introduktion till radikalortodoxin uppmärksamheten på att vad som framträder i Wards perspektiv är en kritisk genusteologi som bär många likheter med queerteorin: ”Eftersom den tror på en Gud som är transcendent, är den inte bunden av kulturens sociala konventioner. Den skapar en ny sorts kultur och gemenskap, till vilken dopet, inte biologin, är inkörsporren.”²³⁶ Associationerna mellan queerteorin och teologin blir även tydlig i *Cities of God* när Ward använder den amerikanska filosofen Judith Butler för att förstärka en könsrelativiserande tendens som han ser inneboende hos Karl Barth. Centralt i texten är Butlers performativitetsteori och förståelsen av genus som något som vi agerar ut i den kulturella ordning i vilken vi uppträder.²³⁷ Vi är som subjekt inte bestämda innan själva agerandet – våra medvetanden och karaktärsdrag blir till i själva den performativa handlingen och bestäms av det sociala fält som föregår denna handling. Eftersom hela Barths *analogia fidei*-tänkande strävade efter att tolka verkligheten utifrån den kristna teologiska diskursen borde, menar Ward, den naturliga konsekvensen av ett sådant förhållningssätt vara att även själva relationen mellan kropparna läses i detta ljus. Om Barth skulle varit konsekvent, menar Ward, skulle han läst kropparna genom läran om treenigheten och betraktat dem som aktörer med möjlighet att gestalta denna lära på ett intersubjektivt plan. Den biologiska skillnaden skulle då tonats ner till förmån för den skillnad som präglar subjektet och Gud, men också mellan personerna i treenigheten.

Det är hur vi förstår *skillnad* som teologin, enligt Ward, måste läsas i ljuset av kristendomens centrala praktiker och läror: Precis som kärleken i Gud kräver en skillnad mellan personerna i treenigheten och kärleken mellan Gud och människa kräver en ontologisk skillnad, kräver kärleken mellan människor en skillnad. Men det är inte en skillnad som häftar vid biologiska köns kategorier: ”Attraktion uppstår fortfarande genom skillnad, i motsättning, genom alteritet [...] Men exakt vad som är det andra i en relation mellan två ’kvinnor’ eller två ’män’ blir mindre enkelt att definiera, att katalogisera.”²³⁸ Enligt Ward sanktionerar kristendomens gudsbild och skapelsesyn själva skillnaden och olikheten

²³⁶ “Because it believes in a God who is transcendent, it is not bound by the social conventions of culture. It creates a new kind of culture and community, which is entered by baptism, not biology.” Shakespeare 2007 s. 134.

²³⁷ Se exempelvis Butler 1993.

²³⁸ “Attraction arises still in difference, in opposition, through alterity [...] But exactly what is other in a relationship between two ’women’ or two ’men’ becomes less easy to define, to catalogue.” Ward 2000a s. 200.

– mysteriet – i tillvaron. Det är dessa skillnader som kyrkan genom sina välsignelseakter måste bejaka.

Återkopplat till förra kapitlet syns här en konkretisering av Wards analogilära på ett intersubjektivt plan. Genom att låta praktiker som nattvarden eller läror som treenigheten lägga ut logiken för beskrivningen av tillvaron uppträder här ett perspektiv som vill beskriva förhållandet mellan kropparna som analogt – de inbegriper både skillnad och likhet. Vad Ward gör och säger sig vilja göra är att han upprättar en enande instans bortom tillvarons mångfald. Genom att tolka skillnaderna genom ett teologiskt ramverk etableras en ordning som gör anspråk på att förena det skingrade i en gemensam struktur. Detta blir inte minst tydligt när Ward uppmanar kyrkan att välsigna skillnaden i skapelsen. På detta sätt uppmanar Ward till utformningen av en ecklesiologi som omsluter begäret inom en teologiskt motiverad form. Det är tillgången till denna form – den kristna metafysiken och dess konkretisering i Bibel och liturgi – som utgör det kritiska momentet, även gentemot en tänkare som Butler. Där Butler kan visa på en väg ut ur de förtryckande könsmaktsordningarna genom att undergräva alla fasta kategorier kan hon, enligt Ward, inte visa på en ny gemenskap och en ny ordning bortom våra skillnader. På detta sätt framträder en teologisk kritik, inte bara mot stereotypa könsroller, utan även mot queerteorin själv. Den brittiska queerteologen Elizabeth Stuart har, med referens till Wards projekt, gått så långt att hon menar att endast den kristna teologin kan fullfölja det queerteorin eftersträvar: ”Endast kristendomen kan göra queerteorin till en gångbar strategi, för endast kristna är kallade att imitera sin Gud genom att agera *para fysin*, att överskrida naturen.”²³⁹ Det är endast en analog världsåskådning där den arketyp som subjekten är satta att imitera är transcendent och osynlig, ett förhållande som endast är möjligt att artikulera genom *tron*, som kan frambringa den instabilitet i genuskategorierna som queerteorin eftersträvar.

Försöket att skriva fram en skillnad – och därmed en begärskonstruktion – som inte fastnar i biologisk skillnad återkommer för Wards del i en essä om den franska filosofen Luce Irigaray. Irigarays projekt kan beskrivas som ett försök att upprätta en kvinnlig imaginär ordning. Kvinnan kan, enligt Irigaray, endast nå sann emancipation om hon har en kvinnlig gudom att rikta sitt begär mot och identifiera sig med. Irigary pekar också på de drag i kristendomen som motsäger den traditionella bilden av frälsaren som man. I *Amante marine de Friedrich Nietzsche* skriver hon med syftning på Jesus i evangelierna: ”För denna gudsman existerar inte i en triumfatorisk självtillräcklighet. Han är alltid omsvärmad, i sällskap, älskad, hjälpt. Han lever bland levande människor, ur vilket han inte

²³⁹ “Only Christianity can make queer theory a viable strategy, for only Christians are called to imitate their God in acting *para phusin*, in excess of nature.” Stuart 2003 s. 106.

framträder som en ensam man.”²⁴⁰ På detta sätt, menar Irigaray, blir lärjungarna en del av den kristna uppenbarelsen. Alla identiteter, även Kristi identitet, blir till i samspelet med omgivningen och Irigaray menar att det är i skillnaden mellan Kristi kropp och lärjungarnas kroppar, den skillnad som föder begäret, som Kristi identitet står att finna.²⁴¹ På detta sätt tonas Jesu könstillhörighet ned till förmån för en syn på frälsningen avhängig den gemenskap som omgav Kristus – män som kvinnor.

Som vi har sett är en sådan läsning av evangelierna tämligen kompatibel med Wards tänkande. Ward menar emellertid att Irigaray aldrig rör sig utanför Lacans ramverk: den kvinnliga gudom som hon vill skriva fram är endast ett substitut för den idealiserade fadersgestalten i den tidigare psykoanalysen. Genom att ställa fram en alternativ kvinnlig symbolisk ordning tenderar hon att skapa nya stabila könskategori som inte ifrågasätter skillnaden mellan kropparna.²⁴² Detta kan, menar Ward, endast teologin göra eftersom den kan förstå den skapade verkligheten, och därmed genusrepresentationer, allegoriskt: de är endast provisoriska tecken för en fördold verklighet. Distansen (fornkyrkans *diastema*) är irreducerbar:

Att associera skillnad med distans – vilket är något jag fortsättningsvis kommer att argumentera för är en grundläggande teologisk beskrivning av det de grekiska fäderna kallade *diastema* – förhindrar alla skillnader [...] att bli stabila markörer för en levande kropp.²⁴³

Återigen ser vi den analoga metafysikens konsekvens på ett antropologiskt plan: genom att orientera begäret mot en verklighet bortom representationens fält ifrågasätts den immanenta dialektik som gjorde stabila könskategorier möjliga att upprätthålla. Precis som distansen i treenigheten föder fram ett ömsesidigt *eros* blir distansen mellan kropparna, om de läses genom denna lära, erotiskt laddad. Kärleken blir därmed för Ward konstitutiv – den uppstår i samma stund som distansen mellan kropparna uppfattas. På detta sätt, menar Ward, är inte distansen mellan kropparna där ”från början” utan något vi måste bli informerade om, en

²⁴⁰ “Car cet homme-dieu n'existe pas dans une auto-suffisance triomphante. Toujours entouré, accompagné, aimé, aide. Vivant dans un milieu de vivants, don't il n' emerge pas solitairement.” Irigaray 1980 s. 195.

²⁴¹ Ward 2005b s. 131–138.

²⁴² Ibid s. 135–136. Samtidigt är Ward mer nyanserad och menar att det finns element hos Irigaray som pekar bortom en immanentism, exempelvis när hon talar om Gud som ett mellanrum, som oändlighet och irreducerbarhet. Ibid s. 152.

²⁴³ “To associate difference with distance – that I will go on suggest is a profoundly theological notion that the early Greek Fathers termed *diastema* – prevents any difference [...] becoming a stable marker of a living body.” Ibid s. 153.

information som alltid är förknippad med begäret. Jag och du uppstår på detta sätt när den erotiska laddningen uppstår, när begäret uppväcks.

Eros är således för Ward en inneboende dimension i alla möten oavsett kropparnas fysionomi. Den kan inte reduceras till en biologisk drift. Att vara i relation och därigenom skänkas sin identitet är enligt Ward att delta i begärsekonomier, ekonomier som alltid är förmedlade genom olika textuella och kulturella fält. Om de läses genom och därmed inlemmas i den teologiska diskursen blir de därför definierade av teologin som delaktiga i en treenig kärleksekonomi, det vill säga en ekonomi som inte objektifierar det mot vilket begäret riktas.

Återigen ser vi askesen framträda. Ward skriver: "På så sätt kommer det möte med Kristus som öppnar en kristologisk verksamhet som gäller både kroppar och relationer, att aktivera en eroticism som bestämmer naturen hos en mångfaldig skillnad [...]"²⁴⁴ Precis som den gudomliga relationen mellan personerna i treenigheten präglas av kärlek genom skillnad kommer följaktligen både den ontologiska skillnaden (mellan skapare och skapat) och den antropologiska skillnaden (mellan kropparna) präglas av en distans som överskrids av begärets längtan. Sedd mot bakgrund av det förra kapitlet kan vi därför säga att Ward, genom att läsa tillvaron analogt utifrån den kristna teologins läror om treenigheten och skapelsen, strävar efter att omdefiniera och omformulera både skillnaden mellan kropparna och det begär som häftar vid denna skillnad.

Wards teologiska begärsantropologi har stött på kritik, inte minst från postkolonialt och kritisk-teoretiskt orienterade teologer. Framförallt har kritiken kommit att handla om hur Ward, trots sina goda intentioner att inifrån den teologiska ordningens egen logik sanktionera en avstabilisering av könskategorierna, ändå i slutändan har kommit till korta.²⁴⁵ Den isländska teologen Sigridur Gudmarsdottir har i en artikel från 2012 till och med menat att Ward i viss utsträckning förstärker de patriarkala strukturer som redan finns nedlagda i den kristna traditionen. I centrum för Gudmarsdottirs läsning står en essä av Ward i vilken han vill läsa berättelserna om Kristus i ljuset av Gilles Deleuze och Felix Guattari teorier om schizofrenin som ett sätt att göra motstånd mot, eller snarare slippa ut ur, den rådande ideologins grepp.

Ward försöker i essän att visa på de passager i evangelierna där en antropologi blottas som ligger i linje med Deleuzes och Guattaris hållning. I berättelserna

²⁴⁴ "The encounter with Christ, then, that opens up a Christological operation with respect to bodies and relations, will install an eroticism that determines the nature of a manifold difference [...]" Ibid s. 157–158.

²⁴⁵ Ett exempel på detta är den amerikanske religionsvetaren Eric Thurman som menar att Ward i slutändan blir tämligen tandlös i sin genuskritik. Thurman menar att evangelierna själva aldrig kan förse teologin med de avstabiliserande resurser som behövs. Thurman föreslår därför en postkolonialt präglad läsning där evangelierna ska ses som en ironisk kommentar till det romerska imperiet där texten imiterar och parodierar de rådande maktförhållandena. Thurman 2003 s. 137–161.

om Kristus framträder en antropologi, menar Ward, som inte ser kropp och kön som avgränsade och stabila identiteter utan i ständig rörelse och omformering.²⁴⁶ Vad Gudmarsdottir emellertid finner problematiskt är att Ward i essän menar att evangelierna inte kan ses som en direkt sanktionering av en liberal, demokratisk jämställdhetstanke. Detta, menar Gudmarsdottir, är att inte ta teorierna om schizofrenin tillräckligt långt. Ett exempel på detta är när Ward argumenterar för att subjekten, oavsett kön, ras eller sexuell läggning, måste underordna sig den uppståndne Kristus och därmed träda in i en ny teologisk ordning: ”Enheten gäller alla sociala positioners (och identitetspolitikens) underkastelse inför Kristus och de nya maktordningar [...] som blir konsekvensen av denna underkastelse.”²⁴⁷ Gudmarsdottir menar att Ward, genom att hålla fast vid en tanke om behovet av ett underordnande sanktionerar den hierarkiska disposition som alltid har fungerat förtryckande på kvinnor: ”Om kristussymbolen därmed inte fungerar som den som utjämnar nivåerna i alla sociala hierarkier och förvandlar förtryckande sociala strukturer, kommer den att fungera bevarande på sådana hierarkier och sådant förtryck.”²⁴⁸ Om teologin inte välsignar en jämställdhetstanke, menar Gudmarsdottir, kommer den att sluta som väktare av patriarkala ordningar, något som får Gudmarsdottir att själv gå vidare och dra mer långtgående konsekvenser av Deleuzes och Guattaris teorier.²⁴⁹

Vad Gudmarsdottir inte tar i beaktande är essäns avslutning där Ward poängterar att den nya ordning som teologin utgör inte innefattar några stabila hierarkier. Tvärtom vilar den nya sociala ordning som framträder i evangelierna på en paradoxal logik som motsäger sig själv och därmed gör alla hierarkiska dispositioner provisoriska: ”Det är en ordning och en styrelseform som är delaktig i samma oxymoroniska tillstånd som återfinns i de apofatiska iakttagelserna av att veta utan vetskap, att gripa tag genom att kapitulera, som underblåser en passion som är apatisk.”²⁵⁰ Vad det således handlar om är en teologi som, med Barths kritik av *analogia entis* i minne, vill rycka bort teologin som möjligt understöd till en eller annan ideologisk hållning. Detta är inte en apolitisk rörelse i Wards ögon utan en genuint politisk handling eftersom den presenterar en annan metafysik än den som präglar vår sekulära samtid. Samtidigt måste det påpekas, vilket Gudmarsdottir uppmärksammar, att Ward, åtminstone inte i

²⁴⁶ Ward 2005b s. 89–91.

²⁴⁷ ”The oneness concerns the submission of all social positions (and the politics of identity) to Christ, and the new orders of power [...] that are engendered by this submission.” Ibid s. 89.

²⁴⁸ “Therefore, if the Christ symbol does not function as the leveller of social hierarchies and transformer of social oppressive structures, it will function as the preserver of such hierarchies and oppressions.” Gudmarsdottir 2012 s. 170.

²⁴⁹ Ibid s. 170.

²⁵⁰ “It is an order and a polity that participates in the same oxymoronic condition found in the apophatic observation of knowing without knowing, grasping by surrendering, fuelling a passion that is apathetic.” Ward 2005b s. 89.

den här essän lyckas presenteras en konkret version av vilket förhållande som ska präglade relationerna mellan könen, bortom den avstabiliserande rörelsen i sig. Den negativa gudsbild som hans analoga metafysik omfattar omöjliggör en sådan definition av könskategorierna. Därför finns det en poäng med Gudmarsdottirs kritik av en apolitisk rörelse hos Ward eftersom hans tänkande, åtminstone som ett moment, tecknar en reträtt från den rådande ordningen in mot en tillvaro som vilar på en annan social logik än den i samtiden förhärskande. Jag kommer i nästa kapitel att mer utförligt diskutera denna politiska dimension av Wards projekt och utveckla kritiken.

I detta kapitel har Wards *teologiska* begärsantropologi ringats in. Genomgående har Ward relaterat teologiska föreställningar, framförallt läran om treenigheten, till psykoanalytiskt präglade teorier om kärlek och begär. Syftet har varit att, genom de konkreta praktiker, ge begäret en form som orienterar bort det från den synliga och skapade sfären mot Gud. Eftersom subjektet alltid är utsatt för en askes när det träder in i kulturens socialt bestämda konventioner, innebär inträdet i den teologiska ordningen en form av övning som omformerar begäret till en delaktighet i en högre verklighet. Den kritiska frågan till Ward är varför det just är det kristna teologiska språket som har förmågan att alstra ett begär som leder subjekten till emancipation? Att den kristna teologin är innehavare av en unik resurs när det kommer till att formera sådana gemenskaper handlar för Ward om två orsaker: För det första handlar det om denna ordnings självbekända otillräcklighet – att den genom sin medvetenhet om att vara symbolisk och analog positionerar ett provisorium som begärets objekt. För det andra handlar det om ordningens struktur – att den genom sin specifika logik (som faller ut ur evangeliernas berättelser och de centrala kristna lärorerna) erbjuder begäret en struktur att älska *genom*. Genom att upprätta en sådan ordning och arbeta för att etablera den i kulturen menar sig Ward kunna dra upp linjerna för en metafysik som, till skillnad från den metafysik som präglar vår samtid, kan förena kropparna till en gemenskap som överskrider klass-, köns- och rasmässiga barriärer.

KAPITEL 4 – POLITIK

Att Wards teologi medför en rad konsekvenser på det politiska planet står efter de två senaste kapitlen klart. Den teologi som han föreslår och samtidigt konstruerar omfattar en annan metafysik, en alternativ ordning till det samtida kulturella imaginära som han kritiserar och säger sig vilja förändra.²⁵¹ Frågan är hur denna förändring ska komma till stånd och hur vi ska förstå det kritiska förhållandet mellan den alternativa ordningen och den ”värld” som han distanserar sig från. Att det rör sig om någon form av distansering är tydligt. Den teologiska diskursen är i någon mån annorlunda och bärare av en mer accentuerad närvaro än vad som är fallet med övriga diskurser och Wards återkommande kritik av sin samtida kultur handlar just om frånvaron av den legitimerande instans som kan häva en, enligt Ward, skenande individualism och atomism. Att Ward själv inte ser detta distansering som en flykt in i en snävt dogmatisk diskurs är tydligt, men frågan är hur den teologiska kulturkritiken är tänkt att konkretiseras i praktiken. Jag kommer i det här kapitlet att gå till väga som följer: efter att ha infört några grundläggande begrepp som kan fungera som analysredskap vid läsningen, ska jag diskutera den kritiska ecklesiologi som följer med Wards föreställning om kyrkan som politisk agent. Efter detta kommer jag att diskutera hur den politiska kampen är tänkt att föras för att slutligen söka svar på frågan om vad det för teologisk föreställningsvärld som Ward vill etablera i sin samtid.²⁵²

²⁵¹ Ward 2009a s. 17. Jag har i kapitlet om antropologin hos Ward utförligt diskuterat talet om det socialt och kulturellt imaginära och hur våra medvetanden alltid är påverkade av det kulturella sammanhang vi är beroende av. Anledningen till att Ward valde att tala om det kulturellt imaginära snarare än socialt imaginära hade sin upprinnelse i att han menade det vara möjligt att konstruera världsbilder som inte nödvändigtvis är kongruenta med tidsandan. Denna möjlighet till att upprätta en teologisk imaginariet är centralt i det här kapitlet.

²⁵² När Ward själv förklarar vad han menar med politik knyter han detta dels till maktbegreppet men också till handlingen. Politisk är den handling som, antingen genom att trycka ner, befria eller aktivt bevara det rådande tillståndet, påverkar maktförhållandena inom ett sammanhang. Detta kan ske på en makro- eller mikropolitisk nivå, två nivåer som alltid är sammantvinnade med varandra. För Ward innebär detta att teologin måste handla både på en världsvid akademisk

Teologisk politik eller politisk teologi?

I en intervju från 2010 för Graham Ward ett resonemang som på många sätt är betecknande för hans syn på teologins förhållande till det politiska. Efter att Ward har värt sig för Michael Hoelzls förslag att ha den Romersk katolska kyrkan – eller någon annan institutionell kyrka för den delen – som modell för hur vi ska organisera samhället, kommer Hoelzl med en kritisk anmärkning om att Ward, genom denna motvilja att identifiera en specifik tradition som bärare av den politiska visionen, undergräver den egna politiska potentialen. På denna kritik genmäler Ward att detta inte är kyrkans uppgift. Kyrkan och teologin kan inte lösa världens problem – den ska “lyssna och vara trogen”, den ska ”vittna om vad [världen] borde göra”.²⁵³ Teologins uppgift är inte att aktivt lösa världens bekymmer, dess uppgift är att gestalta en annan ordning, en annan form för hur världen borde agera.

Svaren fångar i mycket den spänning som jag genomgående har pekat på präglar Wards teologiska projekt. Sett mot bakgrund av de två tidigare kapitlen är uttalandet om teologins olämplighet som direkt modell för politisk organisation begriplig då den negativa gudsbild som Ward gav uttryck för där omöjliggjorde alla anspråk på att helt kunna gestalta Gud inom det mänskligas sfär. Hoelzls invändning mot denna teologiska apofatism – att den genom att inte kunna göra några absoluta anspråk på sanning kringsskär sin egen kritiska och politiska potential – verkar, sedd mot bakgrund av Wards egen ambition, onekligen relevant. Om teologin är dömd till en hållning av ständig självkritik – att tala för att i nästa stund revidera det sagda – är frågan hur effektiv en sådan diskurs kan vara som resurs för ett politiskt tänkande. Samtidigt är Ward, genom den teoribildning som han själv ansluter till, medveten om att hans teologi alltid är indragen i ett politiskt och ideologiskt maktfält. Frågan som jag vill försöka besvara i detta kapitel är: Motverkar inte den självkritiska och självupphävande metafysik som Ward konstruerar den teologiskt grundade kritik som han säger sig vilja rikta mot den omgivande kulturen?

Jag vill närma mig frågeställningen genom en distinktion som satt avtryck i den politisk-teologiska diskussionen de senaste årtionden, den mellan *teologisk politik* och *politisk teologi*. En av de som på tydligaste sätt har artikerat denna distinktion är teologen Arne Rasmusson som i sin doktorsavhandling *Church as Polis* (1994) föreslog en strategi för teologin att gå från en politisk teologi till en teologisk politik. Teologins uppgift är inte främst att producera en teologi för samhället – det är detta som är den *politiska* teologin – utan att befinna sig i en reflektion över teologins praktik i kyrkan. Denna sistnämnda hållning innebär

arena och i förhållande till den lokala församlingen. Att teologin på detta sätt är indragen i ett politiskt maktspel – oavsett om den vill det eller inte – är därmed klart. Ward 2009a s. 27–32.

²⁵³ Milbank och Ward 2010 s. 162–163.

inte, enligt Rasmusson, en apolitisk kristendom som är ointresserad av att påverka omgivningen – endast att denna påverkan främst, om än inte uteslutande, sker genom kyrkans konkreta gestaltande av evangeliet i varje samhällelig och kulturell situation.²⁵⁴ Ola Sigurdson sätter distinktionen mellan den politiska teologin och den teologiska politiken på sin spets genom att fråga sig ”vad som utgör den primära horisonten; samhället eller kyrkan”. Är teologins uppgift främst att bygga upp kyrkan eller samhället? Sigurdson ifrågasätter själv möjligheten att upprätthålla denna distinktion – vårt västerländska samhälle är så präglad av kyrkan och tvärtom att en boskillnad är omöjlig att upprätthålla. Samtidigt delar Sigurdson den teologiska politikens misstänksamhet gentemot att helt låta ”politiken” styra ”teologins” innehåll och att den därmed riskerar att reduceras till ett ideologiskt stöd för det rådande tillståndet, eller för den delen andra rörelser i samtiden. En viss kritisk distans måste upprätthållas.²⁵⁵

Att Ward inte vill avskilja teologin som separat diskurs och därmed föreslå en ren teologisk politik är tämligen uppenbart givet hans betoning av teologins dialogiska och apologetiska karaktär. Samtidigt står inte Ward opåverkad av den typ av kritik som den teologiska politikens företrädare har riktat mot den politiska teologin – att den genom att underlåta sig att binda sig till en praktik riskerar att reduceras till ett ideologiskt stödprojekt. Tvärtom står och faller Wards teologi med att någon form av teologisk diskurs, skild från andra diskurser, är möjlig att upprätthålla – det är denna distinktion som utgör den kritiska distans som möjliggör konstruktionen av den analoga världsbilden.

Jag ska ytterligare belysa Wards hållning genom det meningsutbyte som under nästan ett halvt sekel utspelade sig mellan den tänkare som främst brukar förknippas med uttrycket politisk teologi, Carl Schmitt, och den tyske teologen Erik Peterson. Rättsfilosofen Schmitt menade i sin *Politische Theologie* från 1922

²⁵⁴ Rasmusson 1994. Redan i underrubriken på avhandlingen, ”From a political theology to theological politics”, syns Rasmussons konstruktiva ambition att orientera teologin mot en mer praktisknära disciplin. Rasmussons föreställning om en utvald gemenskap som lever ut sin gudomliga kallelse bland folken bär likheter med det Martin Buber avser med begreppet ”teopolitik”. I *The Prophetic Faith* (1949) skriver Buber: ”Här härskar i själva verket en särskild sorts politik, en teopolitik, som är upptagen med att placera ett specifikt folk, i en specifik historisk situation, under den gudomliga suveräniteten. Detta för att folket ska närma sig fullföljandet av sin uppgift, att bli begynnelsen av Guds rike.” (”What here prevails is indeed a special kind of politics, theopolitics, which is concerned to establish a certain people in a certain historical situation under the divine sovereignty, so that this people is brought nearer the fulfilment of its task, to become the beginning of the kingdom of God.”) Buber 1949 s. 135 (översättning Carlyle Witton Davies). Lite senare tydliggör Buber tanken om ett utkorat folk ytterligare: ”Men denna attityd innebär också, i egenskap av att vara teopolitisk och en, genom en grupp utvalda människor, gudomligt menad handling, imitationen av de gudomliga attributen.” (But this attitude, too, as theopolitical, as the acting of divine will through a company of chosen men, means the imitation of divine attributes.”) Ibid s. 136. För en mer utförlig diskussion av Bubers teopolitik se Svenungsson 2014, särskilt s. 30.

²⁵⁵ Sigurdson 2009 s. 17–22.

att det finns ett korrelativt förhållande mellan en epoks metafysiska och politiska struktur, mellan teologin och rättsfilosofin. Detta förhållande förklarar Schmitts berömda inledande påstående i bokens tredje kapitel: ”Alla betydande begrepp i den moderna statsteorin är sekulariserade teologiska begrepp.”²⁵⁶ Boken, författad under Weimarrepubliken, bör framförallt betraktas som en kritik mot liberalismens frånvaro av en yttersta legitimerande instans för sin politiska struktur. En rättsteori utan förankring i teologi kan aldrig förse staten med den stabilitet som den behöver.²⁵⁷ Detta innebär emellertid inte att den ordning som Schmitt förespråkar skulle vara totalitär i en enkel bemärkelse, den bär ett undantag i sig vilket av Schmitt beskrivs som en analogi till undret i teologin. Jag kommer att återkomma till denna metafysiska struktur i samband med Wards tal om hur den analoga ordningen ska konkretiseras på ett politiskt plan.

Det Erik Peterson reagerade mot i Schmitts argumentation handlade om hans sätt att hänvisa till den kristna teologin för att legitimera en viss politisk struktur. I sin teologihistoriskt orienterade traktat *Monotheismus als politisches Problem* från 1935 för Peterson fram argumentet att kristendomens trinitariska gudsbild omöjliggör den transferens från den teologiska till den politiska sfären som Schmitt föreslår.²⁵⁸ Till skillnad från exempelvis den nyplatoniska metafysiken där Gud förutsätts vara en förenande princip – det Ena – omöjliggör den kristna treeniga gudsbilden en legitimering av en ledande monark eftersom denna utgör ett brott mot alla mänskliga ordningar, det den fornkylkliga teologin beskrev som en ”korsfästelse för förnuftet”. En Gud som är tre och *en* på samma gång har ingen motsvarighet i den skapade sfären och kan därför inte gestaltas i en politisk struktur.²⁵⁹ På så sätt går den teologiska och den politiska diskursen

²⁵⁶ ”Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe.“ Schmitt 2009 s. 43.

²⁵⁷ Idéhistorikern Hjalmar Falk har i en avhandling från 2014 visat hur fundamental, för att inte säga konstitutiv, teologin är för Schmitts politiska tänkande, något som schmittforskningen i stor utsträckning har undgått att uppmärksamma. Falk 2014.

²⁵⁸ Att det är Schmitt som är huvudadressaten för Petersons argumentation uttrycks explicit i den avslutande noten där Peterson förklarar att ärendet med traktaten har varit att vederlägga tanken om en kristen politisk teologi. Peterson 1984 s. 81 n. 168.

²⁵⁹ Se Petersons koncisa sammanfattning i Ibid s. 58–59. Framförallt är det de subordinationistiska tendenserna som framträder hos Schmitt, där *Logos* underordnas Fadern, som kritiserar av Peterson. Det kan vara på sin plats att påpeka att Peterson ofta talar i termer av monarkier när han vill beskriva den teologi som lånar sig till politiken, vilket kan förvirra läsaren då monarkianismen i teologins historia ofta har kommit att sättas i motsättning till subordinationismen; som en sammanslagning av treenigheten. Schmitt påpekar Petersons inkonsekvens i begreppsanvändningen, men jag vill ändå hävda att den logik Petersons vill peka på, att ett upplösande av treenighetens paradoxalitet gör teologin mer benägen att låna sig till politiken, oavsett denna begreppsförvirring, håller. Både monarkianismen och subordinationismen är uttryck för en strävan att upprätta en yttersta enhet - antingen genom att lösa upp eller slå samman den trinitariska strukturen. Därmed inte sagt att Petersons resonemang i övrigt är konsekventa.

skilda vägar. En politik grundad på en ortodox kristen teologi är därmed omöjlig att upprätta och upprätthålla.²⁶⁰ Teologin handlar för Peterson främst om att finnas till i en kontemplation över kristendomens uppenbarade sanningar, att bidra i skapandet av det som teologen Märten Björk har beskrivit i termer av en ”motvärld och en mottid”, en väg ut ur tiden, bort från världen.²⁶¹

Talet om den teologiska diskursen som en motvärld påminner om Wards projekt som jag i de föregående kapitlen har beskrivit i termer av en analog eller allegorisk metafysik. Det är på teologins område, utifrån uppenbarelsen i skrift och praktik, som den världsbild ska ta form som kan tjäna som ett alternativ till en kultur präglad av modernitetens dikotomier. Ward skiljer sig emellertid från en tänkare som Peterson genom att han förstår det politiska som en ”kamp om stadens själ”, en maktkamp i vilken kyrkan, liksom andra samhällsaktörer, är indragen – oavsett om de vill det eller inte.²⁶² Detta perspektiv kommer inte minst till uttryck i *Cultural Transformation and Religious Practice* där Ward diskuterar hur olika kulturer uppstår och formas genom en process där olika samhällsrörelser möts, kolliderar och kämpar om inflytandet i samhället.²⁶³ Det som utgör det politiska är med denna förståelse inte möjligt att avgränsa till en specifik samhällssfär utan är själva den kamp om herraväldet i samhället i vilken alla aktörer – individuella som kollektiva – är inbegripna. Den politiska kampen om makten i samhället är därmed en del av den moderna människans predikament – vi är dömda till att vara politiska varelser.

Den tämligen hotfulla bild som framträder i Wards närmast hobbesianska förståelse av kulturen som en arena för kamp har fått kritik från teologiskt håll, något jag ska återkomma till. Vad som är viktigt att påpeka i det här sammanhanget är att det teologiska, givet denna kulturanalys, aldrig kan fly in i en eller annan dogmatisk diskurs under förevändning att den därmed skulle vara höjd över det politiska slagfältet. Precis som Schmitt konstaterar i sin kritik av Peterson är en sådan handling i sig revolutionär eftersom den överger kulturen för att upprätta en ny, alternativ ordning, som kämpar med de andra ordningarna om herraväldet i samhället.²⁶⁴ Peterson blir därmed företrädare, om än en motvillig sådan, för en teologisk-politisk strategi som påverkar samtiden genom artikulationen av en annan världsordning. Det är även en sådan strategi – revolutionär eller inte – som Ward förespråkar, vilket skiljer honom från det jag ovan har definierat som en rent politisk-teologisk strategi. För vad som är tydligt hos Ward är att det är *kyrkan* som är det operativa organ som, genom sin produktion av det teologiska imaginära, ska få denna förvandling till stånd.

²⁶⁰ Ibid s. 59.

²⁶¹ Björk 2012 s.142–175.

²⁶² Ward 2009a s. 27.

²⁶³ Ward 2005a s. 61–116.

²⁶⁴ Schmitt 2008 s. 42–43 (översättning Michael Hoelzl och Graham Ward).

Ward och den politiska teologin

Den teologiska praktikens roll blir tydlig när han i *The Politics of Discipleship* avgränsar sitt projekt mot två tänkare som med en vid definition kan benämnas som politiska teologer: den tyske teologen Johann Baptist Metz och den italienske filosofen Giorgio Agamben.²⁶⁵ Metz brukar betecknas som sekulariserings-teolog eftersom han i sina böcker från 1960-talet kom att argumentera för att sekulariseringen är en naturlig utveckling av den kristna inkarnationstanken, än mer: sekulariseringen är påbjuden av kristendomen. I sin *Zur Theologie der Welt* argumenterar Metz för att Guds materialiserande i Kristus ska tolkas som att immanensen skänks en signifikans och autonomi i förhållande till transcendensen själv. Genom inkarnationen, menar Metz, myndiggörs skapelsen och ställs så att säga på egna ben. Att utifrån en kristen ståndpunkt *inte* bejaka sekulariseringen är därmed att ”misslyckas med att känna igen, eller förneka, sitt eget barn [...]”.²⁶⁶ Kyrkan, menar Metz, kan varken dra sig tillbaka in i en avskild motvärld eller för den delen ägna sig åt att legitimera makten.²⁶⁷ Även om den teologiska praktiken – kyrkan – har en politisk roll att spela hos Metz är det en rent kritisk sådan. Snarare än att utifrån uppenbarelsen i skrift och tradition presentera konstruktiva motförslag till den kultur i vilken den uppträder ska den fungera som en institutionaliserad negation gentemot den sekulära ordningen och påminna denna om sin egen begränsning.

På detta sätt presenterar kristendomen enligt Metz en livshållning som är orienterad mot Guds rike – det rike som ska komma och ersätta världens rike. Metz skriver om denna framtidsorienterade hållning: ”Det som skiljer dem [de kristna, min anm.] och de sekulära framtidsideologierna, oavsett dessas östliga eller västliga provinens, från varandra är inte att de kristna vet mer, men att de vet mindre om den eftersökta framtiden för mänskligheten, och att de erkänner denna brist på kunskap.”²⁶⁸ På detta sätt fullgör kristendomen och därmed också teologin sitt uppdrag gentemot världen genom att försvåra för de sekulära ideologierna att bli totalitära. Teologin ska öppna samhället för en framtid som den vet mindre om än de ideologier som den kritiserar. Den ska få

²⁶⁵ Giorgio Agamben är inte teolog men har i sina senaste verk allt mer kommit att göra bruk av teologiska begrepp och tankefigurer i sina filosofiska reflektioner. Ett exempel på detta är *Kyrkan och riket* i vilken Agamben diskuterar den ekonomiska maktens förhistoria i den teologiska traditionen, framförallt i den trinitariska teologin. Agamben 2014 (översättning Gustav Sjögren).

²⁶⁶ ”unser eigenes Kind mißkannt oder verleugnet [...]“ Metz 1968 s. 35.

²⁶⁷ Ibid s. 87–89.

²⁶⁸ ”Was sie von den Zukunftsideologien östlicher und westlicher Provenienz unterscheidet, ist nicht, daß sie mehr, sonder daß sie von sich aus weniger um diese gesuchte Zukunft der Menschheit weiß und daß sie der Armut dieses Wissens standhält.“ Ibid s. 88.

den rådande ordningen att reservera sig för att på så sätt tvinga fram ett fortsatt politiskt samtal.²⁶⁹

Det är detta perspektiv på kyrkan som ett ”eskatologiskt förbehåll” som Ward vänder sig mot eftersom han menar att det innebär en reduktion av teologins politiska potential. Visserligen har Metz rätt när han menar att det finns en kvarleva av det kommande riket i det nuvarande riket, en ”eskatologisk rest” som kyrkan är kallad att förkroppsliga, men detta förkroppsligande, menar Ward, måste vara mer än en rent kritisk hållning.²⁷⁰ Det krävs en gemenskap och en praktik som lever ut ett politiskt alternativ som vilar på en *positiv* uppenbarelse för att en aktivitet som går utöver den rena kritiken ska vara möjlig. För att ”kyrkan” ska kunna veta vilka krafter i samtiden som är ett utslag av den eskatologiska återstoden, och därmed utföra Ward kallar sin profetiska dimension, måste Guds närvaro vara möjlig att urskilja och känna igen:

Kristi närvaro är urskiljbar i nattvarden, i varje trosakt, bland de trogna i församlingen, och analogt, i varje identifikation av rättvisa, fred, glädje och gemenskap. Kristi närvaro är verksam i varje identifierad manifestation och vidkännande av Andens gåvor.²⁷¹

Utifrån denna positiva uppenbarelse kan teologin uppmuntra de röster och politiska rörelser som härbärgerar den eskatologiska rösten.²⁷² Kritiken som den teologiska praktiken ska leverera handlar således inte om en dekonstruktiv gest som endast tjänar till att undergräva den metafysik som präglar det liberala och sekulära samhället utan om att ersätta denna metafysik med en annan: ”Det behövs inte mindre metafysik, utan mer och bättre [...]”.²⁷³ Skillnaden mellan Metz och Wards teologi kan därmed beskrivas i termer av politisk teologi kontra teologisk politik. Även om Metz emellanåt talar om kyrkan som den kollektiva

²⁶⁹ Metz perspektiv liknar i detta avseende en annan av den ”nya politiska teologins” företrädare, Jürgen Moltmann. I sin strävan att skapa en samhällstillvärd och politiskt progressiv teologi argumenterade Moltmann för en teologi vars uppgift var att väcka hoppet om att en annan värld var möjlig. Moltmann menar att denna uppgift inte handlar om att presentera fantasier om vad det kommande riket handlar om. De teologiska utsagorna ska endast väcka hoppet om förbättring: ”De vill inte ge en mental bild av den existerande verkligheten, utan föra in den existerande verkligheten i den utlovade och efterlängtrade förändringen.” (”Sie Wollen die Wirklichkeit, die da ist, nicht in Geiste abbilden, sondern die Wirklichkeit, die da ist, in die Veränderung hineinführen, die verheißten ist und erhofft wird.“) Moltmann 1964 s. 13–14. För en vidare diskussion om Wards förhållande till Moltmann, se nedan.

²⁷⁰ ”The presence of Christ with us now is discerned in the Eucharist, within every act of faith, among the congregation of the faithful, and analogically, in every identification of justice, peace, love, joy and community. The operation of Christ’s presence is found in every identified manifestation and every recognition of the gifts of the Spirit.” Ward 2009a s. 167–180.

²⁷¹ Ibid s. 170.

²⁷² Ibid s. 172–173.

²⁷³ ”Not less metaphysics, but more and better metaphysics is needed [...]. Ibid s. 171.

agent som kan leva ut Guds rike i världen och därmed arbeta för dess transformation, finns hos Ward en tydligare betoning på hur denna förändring kräver ett alternativ för att bli verksam.²⁷⁴

Det är alltså den undfallenhet som Ward menar följer med Metz perspektiv som han vill kritisera. Samtidigt är det intressant att vända Wards kritik mot hans egen teologi vid tiden för *Barth, Derrida and the Language of Theology* i vilken han tecknade konturerna till en teologisk praktik vars uppgift snarast kan beskrivas som att ”hålla rent hus” – att hela tiden dekonstruera alla sanningsanspråk för att undvika rigid dogmatism och traditionalism. Den teologi som där framträder kan knappast beskrivas som ”robust”, den engelska term som han själv använder när han i *The Politics of Discipleship* ska beskriva sin egen teologi. Istället hamnar han tämligen nära det perspektiv som Metz lyfter fram. Den rörelse från en betonad teologisk negativitet mot en högre uppskattning av både teologins och kulturens språk som jag tidigare har visat på hos Ward, går här i dagen: för att en teologi ska skapas som kan tala om och verka för ett, exempelvis, mer rättvist samhälle, krävs en föreställning om vad denna rättvisa skulle kunna innebära. Denna förskjutning i perspektiv blir också tydlig när Ward i *The Politics of Discipleship* tar avstånd från den typ av negativ teologi som han menar att Derrida står för eftersom den aldrig kan fungera som utgångspunkt för ett positivt etiskt och politiskt handlande.²⁷⁵

Med denna uttalade önskan att bli, och anspråk på att vara, mer konkret och affirmativ i teologin är det förvånande att Ward aldrig blir mer tydlig i vad den politiska aktiviteten egentligen består. Frågan är därmed hur mycket Ward i praktiken har lyckats avlägsnat sig från det perspektiv som han kritiserar. Tenderar han inte, vilket Michael Hoelzl var inne på, i samma utsträckning som Metz att reducera teologins potential till motstånd inom ramen för vår kultur? Jag kommer nedan att återkomma till denna spänning mellan viljan att bli konkret och den försiktighet som kommer av den apofatiska gudsbild som Ward fortfarande omfattar.

Betoningen på de positiva aspekterna av uppenbarelsen och vikten av produktionen av en alternativ metafysik återkommer när Ward ska avgränsa sin politiska teologi mot Giorgio Agamben. I sin kommentar till romarbrevet, *The Time That Remains*, vill Agamben ta fasta på den spänningsfyllda situation i vilken Paulus formulerade sina brev. Paulus befinner sig enligt Agamben i en tid av uppbrott

²⁷⁴ Metz beskriver också explicit sin teologi som ”politisk teologi”: ”Världens teologi är därmed varken en rent objektivistisk kosmologisk teologi eller en rent transcendent person- eller existensteologi, utan framförallt en ’politisk teologi’.” (”Die Theologie der Welt ist daher weder rein objektivistische Theologie des Kosmos, noch rein transzendente Theologie der Person und Existenz, sondern vor allem ’politischem Theologie’.”) Metz 1968 s. 87.

²⁷⁵ Denna förskjutning i perspektiv blir också tydlig när Ward i *The Politics of Discipleship* tar avstånd från den typ av negativ teologi som han menar att Derrida står för. Den aldrig kan fungera som utgångspunkt för ett positivt etiskt och politiskt handlande. Ward 2009a s. 186.

där han, snarare än att försöka instifta en ny religion, vill förvandla den religiösa ordning i vilken han befinner sig. Denna situation mellan det gamla och det nya som ska komma beskriver Agamben i termer av ”en messiansk spänning”, ett eskatologiskt mellanrum, mellan Messias, det vill säga Jesus Kristi liv, död och himmelfärd och i väntan på Messias återkomst och fullständiga närvaro. I detta eskatologiska väntrum, ”tiden som återstår”, finner Agamben mötet mellan det gamla och det kommande som han i sin strävan att finna resurser för en radikal filosofi har kommit att intressera sig för.

Vad Agamben riktar uppmärksamheten på är hur Paulus i detta eskatologiska väntrum uppmanar sina adressater till en specifik form av livshållning: ”att leva som om inte”.²⁷⁶ Agamben åsyftar apostelns uppmaning till församlingen i Korinth att ”gråta som om de inte grät” och att glädjas ”som om de inte glädde sig [...]”.²⁷⁷ Paulus ifrågasätter enligt Agamben inte den existerande ordningen, i bibeltexten exemplifierat av gråten eller glädjen, men inympar i denna ordning en form av negation – ett messianskt löfte om att verkligheten är större än det för handen närvarande. Paulus representerar därmed en form av livshållning som spårar det kommande riket i det existerande riket, Guds Stad i Världens Stad, transcendensen i immanensen.²⁷⁸ Det föreligger således en form av analogicitet mellan det nuvarande och det kommande för Agamben. Det messianska är en pressande närvaro (det filosofin har begreppsliggjort i termer av exigens) ett dolt minne som inte kan översättas och medvetandegöras.²⁷⁹ Det ”för närvarande” befinner sig därmed i ett tillstånd av havandeskap – Guds rike håller på att födas in i tiden – men detta rike kan och får aldrig tvingas att ta plats i tiden. Agambens kritik av den etablerade samhällsstrukturen orienterar sig därför mot en performativitet: det är genom att leva ett liv som gestaltar vetskapen om en ousäglig och pressande närvaro som det messianska kan etableras och fungera som en motvärld.²⁸⁰ Den messianism som Agamben föreslår tillintetgör inte den nuvarande ordningen, den lever som en parasit på dess kropp och undergräver genom sina handlingar dess hegemoniska status. Det är genom en form av

²⁷⁶ Agamben 2005 s. 23–37 (översättning Patricia Daley).

²⁷⁷ 1 Kor 7: 29–32.

²⁷⁸ Agamben avgränsar i sammanhanget sitt perspektiv mot en moderns filosofis – i boken representerat av Nietzsche och Adorno - tal om att leva ”som om”. Pauli hållning är för Agamben mer tjänlig för en politisk filosofi eftersom den inte vänder sig bort från verkligheten till fiktionen och som Nietzsche och Adorno (sic) föreslår en livshållning som orienterar bort subjekten från den rådande ordningen. Paulus möter istället verkligheten som den är och låter så att säga fiktionen, löftet om det kommande riket, ta plats i och destabilisera det existerande.

²⁷⁹ Agamben 2005 s. 39–40. Agamben återkommer till talet om Messias som ren potentialitet och som en konsekvens av lagens avaktivering hos Paulus på s. 97–98.

²⁸⁰ Ibid 2005 s. 41. Agamben menar sig hamna nära Karl Barth i sin syn på den ousägliga närvaron. Det ska sägas att det är Barths Romarbrevskommentarer som referas till, det vill säga den period där det realdialektiska draget var som starkast och Gud var som ”mest annorlunda”. Se min diskussion om detta i avhandlingens kap 2.

likgiltighet gentemot den nuvarande ordningen, att dö bort från världen, som vi kan slippa ur dess grepp och genom detta liv ”bortom” – leva ut en annan ordning: den messianska.

Vad som således förenar Metz och Agamben är en specifik form för negativ dialektik. Präglade av den kritiska teorins motvilja att göra sig positiva föreställningar om en bättre framtid begränsar de sina respektive projekt till en dekonstruktiv, kritisk gest. De står på detta sätt i den tradition vars uttalade syfte har varit att få till stånd det som den amerikanske språkvetaren Eric L. Santner, med hänvisning till Franz Rosenzweig, har beskrivit som en ”messiansk väckelse”: indikationen på det nuvarande samhällstillståndets brist, och upplysningen om möjligheten till förändring.²⁸¹

När Graham Ward avgränsar sitt perspektiv gentemot Agambens erkänner han Agambens förtjänster när det kommer till sättet att beskriva det messianska som en inneboende princip eller närvaro i den historiska materiella verkligheten. Detta, menar Ward, förhindrar ett radikalt negativt teologiskt perspektiv där Guds Rike är något strikt hinsides och utan möjlighet att gestaltas här på jorden. Där Agamben, enligt Ward, kommer till korta är när det kommer till tendensen att universalisera och abstrahera det messianska från sin historiska kontext och därmed undvika att identifiera en specifik gemenskap som bärare av den messianska resten.²⁸² Varken det judiska folket eller kyrkan ges rollen som utvalt folk som på ett speciellt sätt gestaltar närvaron – det paulinskt messianska.²⁸³ Ward menar att denna ”flykt från det partikulära” hos Agamben innebär en försvagning av hans politiska filosofi, en brist som måste åtgärdas för att en verksam politisk teologi ska vara möjlig. För att det messianska ska bli operativt i världen krävs en konkret och materiell kropp som utifrån tron på den gudomliga ordningens verklighet gestaltar det messianska i tiden: ”Kyrkan som den materiella resten existerar endast genom sin gestaltning av en specifik temporalitet.”²⁸⁴ Detta är en kropp som till skillnad från Agamben bekänner en transcendent verklighet som ska komma och som genom sin aktivitet artikulerar ett *hopp* om en fullständig

²⁸¹ Santner 2001 s. 64–65.

²⁸² En passage där detta blir tydligt är när Agamben talar om det judiska folkets utvaldhed: ”Vid ett specifikt tillfälle kommer det utvalda folket, alla folk, med nödvändighet att positionera sig som en kvarleva, ett inte-allt.” (”At a decisive instant, the elected people, every people, will necessarily situate itself as a remnant, a not-all.”) Agamben 2005 s. 55. Efter att först ha talat om det utvalda folket i bestämd form, syftande på judarna, abstraherar Agamben i nästa andetag sin identifikation till att gälla alla folk.

²⁸³ Ward 2009a s. 175, 178. Samtidigt kan man se ett större intresse för den existerande kyrkan hos Agamben, även om det naturligtvis inte rör sig om ett okritiskt sådant. Det ska snarare ses som en uppmaning till kyrkan att fullfölja sin egen inneboende eskatologiska potentialitet; att dö bort från den egna institutionen. Agamben 2014.

²⁸⁴ ”The Church as the substantive remnant exists only in its performance of a specific temporality.” Ward 2009a s. 180.

närvaro när ”Kristus blir allt i alla.”²⁸⁵ Det är hoppet om det kommande riket, om transcendensens framtida och fullkomliga inbrytande i immanensen, som gör att subjektet undgår det Ward i *Cities of God* kallar ”fetischiseringen av nuet” och orienterar subjektet mot framtiden.

Wards argument för att den politiska teologin kräver en teologisk politik handlar i mycket om effektivitet när det kommer till att förvandla den kulturella imaginära ordningen. Visserligen talar Agamben om en utlevd kritik och ett gestaltande av det messianska i tiden, men oviljan att identifiera en specifik kollektiv gemenskap – oavsett om denna gemenskap är en religiös praktik eller en politisk klass – leder onekligen till en försvagning av den samhällsförvandlande kraften. Vad Agamben istället presenterar är något som den kristna traditionen har beskrivit i termer av ”helig apati”, vilken kan leda till ren likgiltighet eftersom ingen specifik text, gemenskap eller institution markerar det messianskas plats och därmed kan tjäna som utgångspunkt för formandet av det kommande riket. Agamben erkänner därmed, formulerat i teologiska termer, ingen partikulär uppenbarelse, endast den generella uppenbarelse som den messianska närvaron innebär. Wards kritik mot Agamben är att likna vid den som Barth riktade mot *analogia entis*-teologins harmonisering mellan den gudomliga och skapade sfären. Det messianska är möjligt att skönja inifrån den nuvarande ordningen, om än i sin negativa skepnad, vilket gör att behovet av den partikulära uppenbarelsen tonas ned. Teologin hotas därmed utifrån denna läsning att sugas ut i kulturen och förlora sin kritiska distans.

Wards hållning påminner om den som kom till uttryck i den tyske teologen Jürgen Moltmanns politiska teologi. Moltmann sökte i *Theologie die Hoffnung* (1966) artikulera förutsättningarna för det han kallade hoppets teologi. I sin strävan att komma bort från det dualistiska tänkande som hade reducerat eskatologin till en lära om en hinsides verklighet, ville Moltmann skapa en teologi som kunde återinföra den tidiga kyrkans radikalitet och livsnerv. Hoppet är, menade Moltmann, aktivt i nuet genom att peka framåt – mot Guds rikes infallande: ”Genom dessa löften görs den dolda framtiden påmind och utövar sitt inflytande i nuet genom det hopp som det väcker.”²⁸⁶ Teologins uppgift ligger, enligt Moltmann, i att artikulera de kristna sanningarna och därmed leda historien in i Guds rike. Den kristna människan kan därmed aldrig slå sig till ro med denna världens ordning – hon vet genom hoppet att tillvaron är större än det för handen närvarande. Detta för henne in i en konflikt med världen: ”Frid med Gud betyder konflikt med världen, för målet med den utlovade framtiden stöter

²⁸⁵ Kolosserbrevet 3:11.

²⁸⁶ ”In den Verheißungen kündigt sich die verborgene Zukunft schon an und wirkt durch erweckte Hoffnung in die Gegenwart hinein.“ Moltmann 1966 s. 13.

obevekligt dolken i köttet på varje ofullkomligt nu.”²⁸⁷ På detta sätt närmar sig Moltmann en förståelse av teologins politiska uppgift som erinrar om den som Ward senare sökte skriva fram. Detta blir än tydligare i Moltmanns ecklesiologiska diskussioner. Även om han varnar för en politisk teologi i Schmitts mening, där den religiösa reflektionen lånar sig åt den härskande makten, artikulerar han samtidigt en kritik mot den kyrka som erbjuder en mänsklig samvaro i avskilda gemenskaper. En sådan separatistisk ecklesiologi tjänar, menar Moltmann, den rådande ordningens syfte eftersom kyrkan på detta sätt erbjuder andningshål i en kall och industrialiserad värld.²⁸⁸

Samtidigt, menar Moltmann, kan en alltför förändligad och vag kyrka aldrig göra motstånd i kulturen: kyrkan måste ta sig ur dessa socialt fixerade roller och arbeta som den framåtverkande kraften i samhället, ”som en till världen sänd pil, pekande in i framtiden.”²⁸⁹ Trots Moltmanns tal om kyrkan blir det aldrig tydligt vad denna ”exoduskyrka” är och hur han tänker sig att den ska arbeta i världen. Även om Ward i likhet med Moltmann aldrig blir verkligt konkret i sin teologiska politik är han ändå mer utförlig när det kommer till hur den kulturella transformationen ska gå till. Ward är mindre rädd för att betrakta kyrkan som en grupp vid sidan av samhället och menar att kyrkan, genom sin formering av analoga världsbilder, undslipper den sociala roll av medmänsklighetsproducent som Moltmann menar att moderniteten ofta har tilldelat den. Teologins berättelse tillåter inget sådant rolltagande – den strävar ut över sig själv och utmanar därmed själva den politiska strukturen i samhället.

Även om jag menar att det finns en poäng i Wards invändning mot den politiska teologin måste frågan vändas mot honom själv: Om det nu är så att det finns en unik resurs hos en traditionstrogen teologi, var finns den gemenskap som idag konkretiserar det messianska i tiden? Vilken teologisk praktik är det som förkroppsligar den alternativa metafysik som ska förvandla den kulturella föreställningsvärlden? Kort sagt: Vad menar Ward när han talar om kyrkan?

En politisk ecklesiologi

Som jag har återkommit till är kroppen en ständigt närvarande metafor i Wards teologiska världsbild. Med utgångspunkt i evangeliernas beskrivningar av Kristi kropp som flytande och under konstruktion har vi sett hur både den egna metafysiska kroppen och den individuella kroppen kan beskrivas som – med Charles

²⁸⁷ “Frieden mit Gott bedeutet Unfrieden mit der Welt, denn der Stachel der verheißenen Zukunft wühlt unerbittlich im Fleisch jeder unerfüllten Gegenwart.“ Ibid s. 17.

²⁸⁸ Ibid s. 293–294.

²⁸⁹ “wie ein in die Welt hinausgesandter Pfeil ins Zukünftige.“ Ibid s. 303.

Taylors terminologi – ”porös”.²⁹⁰ Även på ett ecklesiologiskt plan gäller denna logik eftersom Kristi kropp – kyrkans sanna och fullständiga identitet – är ”uppryckt till himmelen” och därmed placerad utom räckhåll för den existerande kyrkan. I *Cities of God* beskriver Ward också sin teologi som en ”himmelsfärdsteologi” – det är den transcenderande rörelsen som han vill betona och det moment som slutligen tvingar kroppen (även kyrkans kropp) ut ur sig själv.²⁹¹ Den distans som himmelsfärden öppnade upp mellan lärjungarna och Kristus gjorde att kyrkans sanna identitet förlades på en plats utanför sig själv – en ny kollektivitet föddes i passionsberättelsen där ”viet” och ”jaget” varken sammanföll eller föll isär – de var ett, genom sin delaktighet i en transcendent kropp. Detta gjorde att kyrkans gränser beskrevs som flytande och underkastade en ständig förhandlingsprocess.

Om Ward nu betraktar denna kyrka som den politiska agenten, den politiska teologins subjekt som genom sin aktivitet ska gestalta Guds Rike i tiden, infinner sig emellertid frågan: var står denna kyrka att finna och hur förhåller den sig till den existerande, institutionella kyrkan, som Ward själv genom sitt ämbete är en företrädare för? I *Cities of God* visar Ward en tämligen hög uppskattning av institutionen trots att han konstaterar att det föreligger ett motsatsförhållande mellan institutionens exkluderande karaktär och den logik som han själv vill etablera i samtiden. Det finns en viss ”fyrkantighet” i den institutionella rationaliteten som går på tvärs mot det flytande och destabiliserande perspektiv på verkligheten som han själv säger sig vilja företräda, men samtidigt behövs institutionen som ett nödvändigt värn innanför vilken den analoga ordningen kan upprättas – och därigenom spridas till den omgivande kulturen.²⁹² Däremot sammanfaller inte, vilket framgick i diskussionen med Agamben, den institutionella kyrkan med Guds rikets gränser. Ward återkommer ofta till Augustinus föreställning om hur Guds stad och världens stad alltid befinner sig i ett sammanflätat tillstånd och hur gränsen dem emellan skär rakt igenom kyrka och kultur.²⁹³ Kyrkan är alltid uppblandad och alltid ”synkretistisk”.²⁹⁴

När Ward i *The Politics of Discipleship* vill orientera sig mot det politiska i sin framställning tonar talet om institutionen bort till förmån för en ecklesiologi, eller ”ecklesialitet” som han här kallar det, som låter sig definieras av de människor som handlar i enlighet med Kristus.²⁹⁵ Kyrkan beskrivs här av Ward

²⁹⁰ Charles Taylor använder begreppet “porous self” som en beskrivning på den förmoderna antropologi som såg subjektet som ständigt exponerat för externa krafter i form av andra människor, naturen och andemakter. Mot detta kontrasterar Taylor det moderna autonoma subjektet som han benämner ”buffered self”. Taylor 2007 s. 27, 35–43, 61 och 83.

²⁹¹ Ward 2000a s. 97–116.

²⁹² Ward 2000a s. 176–177.

²⁹³ Se exempelvis Ward 2005a s. 58.

²⁹⁴ Ibid s. 54.

²⁹⁵ ”ecclesiality.” Ward 2009a s. 202. Ward föredrar ecklesialitet framför ecklesiologi eftersom det förstnämnda inte ger intryck av att beskriva kyrkan som en väl avgränsad institution.

som ett nätverk av aktörer som i sin strävan att inkarnera Kristus ”är upptagna med att skapa världen på nytt, att återsamla det sociala.”²⁹⁶ Det är, återigen, en kropp som överskrider sina egna gränser och, genom aktörernas liv, befinner sig i ett sammanflätat tillstånd med samhällets olika ideologier och rörelser.²⁹⁷

Ward skriver:

Det är endast genom detta engagemang som Kristi kropps transcendent värden – kärlek, rättvisa, skönhet, försoning, tillbedjan, förlåtelse, och så vidare – produceras och uträttas. Genom att agera som den ecklesiala kroppen verkar den för att motverka, förebygga och korrigerar andra aktiviteter som inte främjar de transcendent värdena: orättvisa, ojämlikhet, utanförskap, prostitution, hat, avund, avgudadyrkan, förtryck och så vidare.²⁹⁸

Genom de kristna ”aktörernas nätverk”, ett begrepp hämtat från Bruno Latour, gestaltas de transcendent värderingarna i praktiken och kommer därmed att påverka det samhälle inom ramen för vilken värderingsproduktionen äger rum.

Att det inte rör sig om en strikt teologisk politik där subjekten lämnar samhället för att leva i tydligt avgränsade motkulturer blir även tydligt i en intervju från 2012 där Ward kontrasterar sitt perspektiv mot den amerikanske teologen William T. Cavanaugh. Cavaughs teologiska perspektiv brukar etiketteras som en kristen anarkism där kyrkan antar formen av en motståndspraktik som gestaltar ett sammanhang som är på ”kollisionskurs” med den moderna nationalstaten.²⁹⁹ Det är genom att lämna samhället och leva alternativt i en, för att tala med den katolska teologen Mary Doak, ”anarkisk opposition” som samhället kan destabiliseras och förändras.³⁰⁰ I intervjun accepterar Ward Cavaughs perspektiv och understryker vikten av dylika teologiska frizoner, men markerar distans till det exklusiva drag som han menar finns i ett så radikalt alternativ. Kyrkan, det

²⁹⁶ ”is engaged in creating the world anew, reassembling the social.” Ward 2009a s. 202. Frasen ”reassembling the social”, d v s ”återsamla det sociala”, är hämtad från Bruno Latour och antyder Wards kommunitarianistiskt präglade kritik av individualismen. Verbet reassemble kanske i det här sammanhanget bättre översätts med reparera eftersom Ward genomgående vill ställa sitt perspektiv gentemot modernitetens individualism. (Ett exempel på detta är ibid s. 203 och anmärkningen om protestantisk individualism som antitetisk till det egna projektet.)

²⁹⁷ Ward 2009a s. 203.

²⁹⁸ ”It is only in this engagement that the transcendent values of the body of Christ – love, justice, beauty, reconciliation, worship, forgiveness, and so forth – are produced and promulgated. In acting as the ecclesial body, it works to undo, forestall, and correct other activities not conducive to the transcendent values: injustices, inequalities, alienations, prostitutions, hatreds, envyings, idolatries, dominations, and so forth.” Ibid s. 203.

²⁹⁹ Se exempelvis Eckerdal 2012 s. 191–222. Att Cavanaugh kan läsas på andra sätt blir tydligt i hans senare verk. Jag kommer att återkomma till Cavaughns syn på den teologiska praktiken i mitt avslutande kapitel.

³⁰⁰ Doak 2007 s. 369.

Ward benämner som ”aktörernas nätverk”, måste också vara en konstruktiv kraft i samhället: ”jag vill vara delaktig i röran inte bara bidra med motståndspraktiker vid sidan av. Motståndspraktiker, det jag kallar hoppets förändringspraktiker, arbetar i själva verket inte från utsidan, utan från insidan. De försöker förändra insidan.”³⁰¹ Den analoga metafysik som enligt Ward grundlägger den ecklesiala kroppen, tillåter inga avgränsade motkulturer – kyrkans kropp är, liksom Kristi kropp, trasig, porös och gränsöverskridande. Även om Wards teologi föreslår ett ”lämnande av världen” – in i en ny ordning – så tillåter inte denna nya ordning en flykt in i en alternativ värld. Det är denna enda värld och denna kultur som ska frälsas.

Den ecklesiologi som framträder hos Ward beskrivs av Mary Doak som ett ”kritiskt engagemang”. Doak jämför i en artikel från 2007 några radikalortodoxa teologer för att komma fram till en strategi för hur den katolska kyrkan ska kunna utveckla en politisk ecklesiologi för 2000-talet. I artikeln argumenterar Doak för att Graham Ward är den av de radikalortodoxa teologerna som i sin politiska teologi ligger närmast den logik som kommer ur Andra Vatikankonciliet där kyrkan och det sekulära samhället inte ska ses som varandras motsatser utan som två olika och legitima arenor för Guds handlande. Ward framställs av Doak som den radikalortodoxe teolog som anlägger ett pluralistiskt förhållningssätt, utan att för den skull släppa taget om föreställningen om det gemensamma goda. Där John Milbank, enligt Doak, tenderar att företräda en form av teokrati där den sekulära staten endast finns kvar på kristna kyrkans villkor, lyckas Ward att presentera ett perspektiv där den sekulära kulturen – och andra religiösa rörelser – bekräftas utan att kristendomens universella anspråk måste ge vika. Doak skriver: ”Vi växer, enligt Ward, mot Guds rike, inte genom att inlemma världen i kyrkan, utan genom att hjälpa alla sociala kroppar (inklusive kyrkan) att uppnå deras eget passande sätt att stämma överrens med Kristi kropps ömsesidighet.”³⁰² Det är Guds rike – såsom det har artikulrats i kristushändelsen – som i Wards perspektiv ska utgöra måttstock för den kristna politiken, men även andra rörelser, både religiösa och sekulära, kan, så att säga, vara bärare av detta rike.

Den brittiske teologen Steven Shakespeare kommer till liknande slutsatser om Wards ecklesiologi som han menar verkligen utgör ett alternativ till den liberala individualismen, utan att hamna i Milbanks exklusivism: ”Ward menar att den öppenhet och gästfrihet som är en del av kyrkans berättelse och praktik betyder att den är kallad till en annan form av inkludering – en som inte ser

³⁰¹ ”I want to be involved in the mess of it all not just give it resistant practices from the side. Resistant practices, what I call transformative practices of hope are actually not just working on the outside but on the inside trying to rework the inside.” Warlick 2012 s. 343.

³⁰² ”We grow toward the Kingdom of God, in Ward’s view, not by incorporating the world into the church, but by helping all social bodies (including the church) to achieve their own proper manner of conformity to the mutuality of the Body of Christ.” Doak 2007 s. 389–390.

som sitt uppdrag att inlemma alla skillnader [i sig].³⁰³ Även om den logik som grundlägger kyrkan hämtas från den partikulära uppenbarelsen i Kristus måste kyrkan sväva i ovisshet om var dess slutliga gränser måste dras.

Mot bakgrund av den kritik som Ward riktade mot Agamben, är den flytande ecklesialiteten värd att dröja kvar vid. Riskerar inte Ward, genom att tona ner de institutionella aspekterna av den teologiska praktiken, att falla offer för sin egen kritik? Löper inte den tämligen lösa institutionella struktur som Ward försvarar, tillsammans med motviljan att tala om den teologiska praktiken i konkreta politiska termer, risken att dras in i och föra vidare den kulturella logik som han själv vill distansera sig från? Tenderar inte teologin med en alltför abstrakt ecklesiologi att lösas upp i det kulturella, semiotiska flöde som Ward själv är så kritisk till och därmed mista sin kulturförvandlande potential.³⁰⁴ Kritiken är särskilt intressant med tanke på att Ward vid upprepade tillfällen har betonat just teologins materialitet – att den som diskurs är rotad i text och konkreta gemenskaper – som det som kan motstå den rådande ordningens totaliserande tendenser.

Så är exempelvis fallet i *True Religion* (2003). Ward analyserar här det fenomen som brukar benämnas ”religionens återkomst” i den samtida kulturen, och pekar på hur de religiösa symbolerna har lösgjorts från sin ursprungliga kontext för att genom sin mystiska aura locka till konsumtion. Exempel som Ward lyfter fram är den starka närvaron av religiös tematik i populärkulturen eller de bibliska temaparker som simulerar en autentisk erfarenhet av att vara på besök i det Heliga Landet vid tiden för Jesu levnad. Genom att på detta sätt, med hjälp av religiösa symboler och berättelser, locka till konsumtion har religionens materiella artefakter gått från att representera en andlig verklighet till att representera pengar och status.³⁰⁵ Det är ur Wards perspektiv således inte själva tingens genomskinlighet som blir problemet – den liknar i någon mån den allegoriska verklighet som han själv vill åstadkomma. Problemet är snarare att denna genomskinlighet inte visar mot något meningsfull verklighet bortom sig själv – det finns i det sekulära sammanhanget ingen bakomliggande berättelse som kan intyga verklighetens meningsfylldhet. Det enda som kan häva den nuvarande ordningens framfart är att återigen dra in de religiösa symbolerna i sin teologiska kontext.³⁰⁶ Vad Ward verkar efterlysa, något som jag får anledning att återkomma till i nästa kapitel, är en kritisk kulturhermeneutik som tolkar

³⁰³ ”Ward suggest that the openness and hospitality of the Church’s own story and practice means that it is called to a different kind of inclusion – one that does not presume its task is to incorporate all differences.” Shakespeare 2007 s. 116.

³⁰⁴ Denna kritik liknar i någon mån den som den brittiske teologen Luke Bretherton riktade i sin kommentar till *The Politics of Discipleship*. Framförallt menade Bretherton att Ward inte tog tillräckligt stor hänsyn till kyrkan som institution – hur den institutionella karaktären i sig verkade skyddande gentemot samhällets atomiserande tendenser. Bretherton 2009.

³⁰⁵ Ward 2003 s. 121–125.

³⁰⁶ Ibid s. 145–153.

och historiserar de religiösa symbolerna och narrativen inom ramen för den kristna traditionen. På så sätt kan teologin återta makten över dessa symboler från marknaden och, för att återknyta till förra kapitlets tematik, omrikta begäret från ett *amor sui* till ett *amor dei*.

Resonemanget är intressant sett mot bakgrund av Marx teorier om varufetischismen enligt vilka alla ting, när de exponeras på en marknad, antar en mystisk och hemlighetsfull karaktär.³⁰⁷ Wards argument är att kapitalismen i det postmoderna samhället har gått varvet runt och angripit de religiösa symbolerna själva. Även om symboler som korset från början var rotade i ett liturgiskt sammanhang som förklarade symboliken genom hänvisning till diverse texter och praktiker har de i moderniteten blivit just så förtunnade och förledande som Marx menade. Ward utvecklar sitt resonemang i en artikel från 2005, ”The Commodification of Religion, or the Consummation of Capitalism”, i vilken han ifrågasätter effektiviteten i en immanent kritisk strategi för att åstadkomma en genomgripande förändring av det rådande tillståndet.³⁰⁸ Vi kan inte, såsom varit fallet inom den kultur- och ideologikritiska traditionen, endast sträva efter att avslöja den kapitalistiska ordningens illusoriska karaktär utan också söka oss till platser som präglas av en annan logik för att där finna konstruktiva alternativ till den ordning vi kritiserar. Detta är, menar Ward, fortfarande möjligt att finna i de konkreta trospraktikerna eftersom de genom sin karaktär av nära relationer undflyr att medieras genom kapitalismen: ”det är möjligt att urskilja, även om religionen är och förblir en social produkt, att de processer som är verksamma i [trospraktikernas, min anm.] socialisering och begärsekonomier, överskrider den hegemoniska kapitalismens och den borgerliga liberalismens ideologier.”³⁰⁹

De religiösa gemenskaperna – som regleras av en annan metafysik än den som präglar den samtida kulturen – utgör på detta sätt en sorts tröghet i det ideologiska maskineriet. Genom en materiell bas för sin gemenskap, Guds uppenbarelse i skrift, tradition och liturgi, har dessa sammanhang en potential att formulera motståndskraftiga alternativa världsbilder. De begärddanande teknologier som dessa traditioner begagnar sig av kan därmed leda subjekten ut ur den rådande ideologin, subjekt som på så sätt kan börja leva, tänka och skriva ut en annan ordning. Ward återkommer till detta i artikelns avslutning där han slår fast att en *kritisk* teologi även måste kunna beskriva världar som ”inte bara är mänskliga” samtidigt som den inte får fly in i en alternativ verklighet.³¹⁰

³⁰⁷ Varufetischismen behandlas explicit i *das Kapital* kapitel 1, sektion 4: ”Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis.” Marx 1991 s. 70–82. Sektionen finns inte med i originalutgåvan från 1867 utan tillfogades först i den andra utgåvan från 1873.

³⁰⁸ Ward 2005c s. 327–339.

³⁰⁹ “it is possible to see that while religion always remains a social product, the processes of this socializing and the economies of its desires are excessive to the ideologies of a hegemonic capitalism and bourgeois liberal humanism.” Ibid s. 334.

³¹⁰ Ibid. s 338.

Mot bakgrund av den kritik av kapitalismen som är grundläggande i Wards kulturanalys är det anmärkningsvärt att han i den ovan refererade intervjun från 2010 inte beskriver sig som en antikapitalist. Vad som är problematiskt med den samtida nyliberala kapitalismen, menar Ward, är att den dels producerar en "skenande individualism" och "voluntarism" och den tillåts vara "den härskande diskurs som styr alla andra diskursers uppmärksamhet."³¹¹ Vad Ward antyder är att det går att tänka sig en annan kapitalism som inte producerar dessa effekter. När det kommer till hur denna kapitalism skulle kunna tänkas ta sig ut, blir däremot Ward svaret skyldig. Han är fortfarande socialist, men menar att enda sättet att motstå den nyliberala kapitalismen går genom att återigen implementera det kristna teologiska arvet i den socialistiska traditionen: "Du behöver en annan röst, och styrkan i en kristen socialism, och det behöver vara en omtänt kristen socialism."³¹² Även om Ward inte vill skriva under på epitetet "antikapitalist" är frågan vad som blir kvar av den kapitalism som han säger sig bejaka. Här återfinns den vaghet och motvilja att bli konkret med sin politiska och ecklesiologiska vision som en teolog som Luke Bretherton har kritiserat honom för (se nedan). Vad som emellertid är tydligt är att vägen till den nya kristna socialism som Ward vill argumentera för måste gå genom att bygga alternativa teologiska praktiker.

Även om Ward själv aldrig blir tydlig med vilken kyrka han tänker sig ska gestalta Guds rike i tiden finns det en del indikationer om vilka karaktärsdrag en sådan social kropp ska ha. Kyrkan består av den nära gemenskap som samlas kring trons materiella uttryck. Det är de som är delaktiga i trons praktiker – de som firar en medveten liturgi med eukaristin i centrum. Det är en gemenskap som gör bruk av den kristna traditionens imaginära resurser – bilder, ikoner och kyrkokonst – med en medvetenhet kring de estetiska uttryckens formerande kraft. Med kroppsliga intryck och uttryck – rörelser, dans, rökelse – väcks och orienteras begäret om i en ny riktning. De liturgiska uttrycken bildar tillsammans ett symboliskt rum som erkänner att de är indikatorer för en dold verklighet som inte låter sig reduceras till det materiella. Här finns potentialen för det Max Weber kallade *Liebesakosmismus* att födas – den kärlek som överskrider alla gränser och gemenskaper. Gemenskapen öppnas upp och antar den flytande karaktär som Ward benämnde som ecklesialitet. Givet den institutionskritiska inriktningen på Wards senare tänkande återfinns denna kyrka både innanför och utanför den institutionella kyrkan.

Det rör sig således inte om ett enkelt underkännande av den etablerade kyrkan utan ett försök att överskrida den. Här framträder en bild av församlingen som präglad av gemenskap och liturgisk mångsidighet: En löst sammanhållen

³¹¹ "rampant individualism"; "voluntarism"; "the governing discourse that commands the attention of every other discourse." Milbank och Ward 2010 s. 160.

³¹² "You need another voice, and the strenght of a Christian socialism, and it has to be a rethought Christian socialism." Ibid.

organisation, förenad genom sin liturgiska praktik, i ständig interaktion med omvärlden. Men en sådan kyrka präglas även av en samhällstillvändhet och vilja att förändra på både ett mikro- och makropolitiskt plan. Likt en parasit på institutionernas kroppar – även då kyrkans kropp – agerar den för att undergräva och samtidigt ersätta den rådande ordningens destruktiva logik. Med utgångspunkt i sina heliga texter och praktiker urskiljer den de rörelser i samtiden som är i överensstämmelse med den egna hållningen – oavsett politisk eller religiös tillhörighet – och samverkar med dessa för förverkligandet av det Ward benämner som ”teokratins” infallande. Jag vill återkomma till talet om teokrati nedan eftersom denna belastade term har en specifik innebörd i Wards teologi.

Wards upprepade framhållande av värdet i konkreta trosgemenskaper som utgångspunkten för kritisk verksamhet och det faktum att han vägrar att själv bli allt för konkret på denna punkt, är ett uttryck för den kritiska spänning som jag tidigare har identifierat hos Ward och som jag menar är ett konstitutivt element i hans teologi.³¹³ Det var denna särpräglade dubbelhet som kom till uttryck i den första studiens tal om språkets dubbla ursprung – om hur föreställningen om en ogripbar uppenbarelse föder en diskurs som ständigt är i rörelse och som vägrar att sluta sig. Om denna kritiska spänning är en konsekvens av att Ward har stirrat för djupt in i den kontinentala och postmoderna filosofins negativa mörker – som den brittiske teologen Luke Bretherton har menat – eller om det är en apofatisk gudsbild som får honom att attraheras av de kritiska tänkarna vill jag låta vara osagt, men det är intressant att notera att när Ward själv svarar på kritiken om bristen på konkretion är det just den negativa gudsbilden han lyfter fram.³¹⁴ Teologin måste alltid sväva i en yttersta apofatisk ovisshet gentemot alla slutgiltiga teologiska och politiska utsagor. Guds alteritet tvingar bort en allt för stor övertygelse på teologins område, den lyfter fram en ordning som genom att tala om ett begärsobjekt som inte är fullkomligt närvarande alstrar den kärlek som blir delaktig i byggandet av Guds stad.³¹⁵

Vad Luke Bretherton i sin kritik emellertid är inne på, men som en tänkare som Doak förbigår, är den realism – eller pessimism – som framkommer hos Ward när det kommer till hans förståelse av det samtida tillståndet och hur

³¹³ Därför framstår den kritik som ofta har riktats mot Wards teologi – att den inte är koherent – aningen förhastad och reduktionistisk. Ett exempel på detta är den brittiske teologen Chris Newell som kritiserar Ward för att inte kunna förena den flytande ecklesialiteten med det faktum att han lägger ut den fundamentala semiotiken för en sådan ecklesialitet utifrån berättelsen om Kristus. Vad Newell verkar ha svårt för är den partikulära uppenbarelsetanken som han verkar mena automatiskt leder till en exklusivism. Dessvärre är Newells läsning begränsad till två essäer och har svårt att redogöra för exakt vad i det paradoxala i Wards ecklesiologi skulle bestå. Newell 2012 s. 184–187.

³¹⁴ Bretherton 2009.

³¹⁵ Något av kritiken om att inte blir politiskt konkret upprepas i den ovan diskuterade artikeln av Sigridur Gudmarsdottir. Gudmarsdottir 2012 s. 164–176.

kulturer fungerar. Visserligen, och här ger jag Doak rätt, menar Ward att Gud är verksam i samhällets olika rörelser och ideologier, vilket gör att den kristna teologin kan bejaka kulturell mångfald, men det finns samtidigt en tendens i Doaks framställning att tona ner de drag i Wards teologi som kan läsas som en kritik mot pluralismen och som går på tvärs mot liberalt konsensusstänkande och föreställningar om en fredlig samexistens. Det moderna samhället är mera fallet än så, verkar Ward mena, det är en stad präglad av konkurrenstänkande och jakt på marknadsandelar där samhällets olika aktörer är inbegripna i en kamp om makten över själarna.³¹⁶ Jag kommer nu att gå över till att diskutera denna kulturförståelse och vilka konsekvenser denna får på ett politiskt plan för Wards teologi.

Kampen om staden

Stadsmotivet har sedan *Cities of God* varit framträdande i Wards teologi och har benämnt den arena på vilken de kulturella förhandlingarna utspelar sig. Ward beskriver i inledningen av verket hur talet om staden ger fokus och form åt framställningen.³¹⁷ Det är i den moderna och postmoderna stadskulturen som produktionen av de tecken som utgör vår tids kulturella imaginära sker, det Ward genomgående refererar till som en virtuell verklighet. Samtidigt som denna urbana miljö är produktionsplatsen av ideologiska föreställningar är det just i denna urbana och sekulära miljö som kampen om själarna måste ske. Beskrivningen av mötet mellan Guds och världens stad som en kamp har kommit att accentueras i Wards teologi de senaste åren och framträder som tydligast i *The Politics of Discipleship*. Samtidigt finns denna kamp närvarande som en underström redan i de första studierna under 2000-talet. Ett exempel på detta finner vi i *True Religion* där Ward i inledningen av boken målar upp vårt samtida kulturella tillstånd i västerlandet som radikalt pluralistiskt och bestående av flera olika traditionsbundna sammanhang och världsbilder som lever sida vid sida. Samtidigt som Ward i boken bejakar detta mångkulturella tillstånd och beskriver dess inbördes förhållande som ”förvånansvärt fredligt” visar han ingen naivitet när det kommer till svårigheterna att leva tillsammans. I nuläget enas dessa religiösa grupperingar av en gemensam fiende – den sekulära liberalismen – men en tid kommer, förutspår Ward, när de kan komma att vända sig om och angripa varandra.³¹⁸ Alla berättelser om verkligheten, oavsett om de implicerar en sekulär eller en religiös metafysik kan därmed, om vi följer Wards resonemang,

³¹⁶ Ward 2009a s. 181–220.

³¹⁷ Ward 2000a s. 23.

³¹⁸ Ward 2003 s. ix.

inte leva sida vid sida ”på samma nivå”, med samma inflytande i samhället; de är alla inbegripna i en kamp om ”makten över stadens själ”.³¹⁹

Ward blir med denna förståelse av hur kulturer fungerar själv oundvikligen indragen i striden. Han talar utifrån sin kristna standpunkt och blir därmed en del av den kristna berättelsens kamp om inflytande. Som teolog blir han därmed ofrånkomligen politisk. I *The Politics of Discipleship* beskriver han relationen mellan kyrkan och det samtida globaliserade samhället som en metafysisk kamp – det är en kamp om människors sätt att förstå och leva livet.³²⁰ Att vår samtida kultur är präglad av en kampsituation förklaras av Ward med förlusten av en legitimerande instans i moderniteten. I det liberala globaliserade samhället finns ingen tydlig identifierbar makthavare, ingen kollektiv berättelse, som kan fungera som ett sammanhållande kitt, som exempelvis nationalstaten, kyrkan eller fursten. Bristen på denna identitetsskapande instans skapar en konkurrenssituation, där inte bara individer, utan även företag, religioner och ideologier kämpar om makten över själarna.³²¹ Teologin är tvungen att delta i denna konkurrens, men får aldrig reduceras till att bli en marknadsaktör bland andra som endast för fram sitt intresse i debatten; den bär på en annan metafysik än den marknadens metafysik som skapar spelreglerna. Där den kristna metafysiken – och här faller Ward tillbaka på Thomas av Aquino – handlar om att fostra människor i det Goda och det Rätta för det allmännas väl, handlar vår samtida metafysik om att forma subjekt som söker sitt eget goda och sitt eget rätta.³²² Teologin måste därför – likt en trojansk häst – arbeta inom marknaden och samtidigt försöka ”sälja in” en vara som undergräver den logik som grundlägger marknadens rationalitet.

Som vi såg i det förra kapitlet var Ward kritisk till kapitalismen eftersom den genom sin produktion av bilder och föreställningar tenderade att låta subjekten begränsas och styras av sina begärliv och fostra en kultur av *amor sui* – människor uppfyllda endast av sina egna livsprojekt och önskningar. Även liberalismen som politisk ideologi blir därmed problematisk för Ward eftersom den arbetar för att ”maximera individens frihet” och därmed motarbeta demokratins strävan efter lika möjligheter.³²³ På detta sätt legitimerar liberalismen de atomiserande

³¹⁹ Ward 2009a s. 181–220.

³²⁰ Ward 2009a s. 206.

³²¹ Ibid s. 217.

³²² Ward 2009a s. 215.

³²³ Ward utvecklar sin kritik av liberalismen och iakttar med hänvisning till den italienske filosofen Norberto Bobbio en spänning mellan de båda begreppen ”liberalism” och ”demokrati”: ”Den moraliska och politiska dygd som dominerar i liberalismen är frihet, förstådd i negativ bemärkelse som maximal individuell frihet från skada och förtryck från någon annan. Den moraliska och politiska dygden i demokratin är jämställdhet, förstådd som den maximala utbredningen av rättigheter och lika möjligheter (till utbildning, ägande, karriär etc.)” (”The moral and political virtue paramount in liberalism is liberty, understood negatively as the maximal freedom of the individual from harm and coercion from another, and the moral and political virtue in democracy is equality is equality, understood as the maximal extension of

tendenserna som var en konsekvens av kapitalismen och verkar därmed för en upplösning av de gemensamma plattformar som möjliggör ett politiskt samtal om det gemensamma bästa. Det är denna avpolitiserings av samhället som Ward, bland annat med hänvisning till Schmitt, återkommer till som det problematiska i samtiden och det som han i *The Politics of Discipleship* strävar efter att återuppväcka ett kritiskt intresse för.

Frågan är om inte Ward, med sina djupa försänkningar inom den kritiska teorin för vidare den syn på tillvaron som ”bellum omnium contra omnes” (allas krig mot alla) som präglar både den marxistiska teoribildningen och den konservativa Carl Schmitt. Den bild av samtiden som träder fram i Wards texter är onekligen mörk och tecknar en situation där situationen är prekär, subjekten fångade i ideologins nät och den rådande ordningen i behov av förvandling. Ward medger själv i sitt svar på den ovan diskuterade kritiken från Luke Bretherton, att han stundom har gått för nära det han har velat ta avstånd från, men värjer sig mot kritiken att han skulle acceptera en syn på tillvaron som präglad av kamp.³²⁴ Det våld som Ward menar präglar moderniteten är inte en ontologisk fakticitet – det är ett samhällstillstånd som är konstruerat av det moderna tänkandet och den medföljande synen på människan som driven av sina egoistiska begär.³²⁵ Teologins roll är inte att föra vidare detta våld utan att gestalta en annan verklighet som präglas av harmoni och samförstånd. Vi måste, enligt Ward, göra en distinktion mellan teologins analytiska och konstruktiva moment: ”En distinktion måste göras mellan de teoretiska sätten att analysera var kulturen i väst befinner sig idag (metodologi) och att uttala sig om att detta är hur saker och ting är (ontologi).”³²⁶ Den kultur som vi ser kring oss och som är präglad av en jakt på konsumtion och individuell framgång är inte en berättelse om vem människan egentligen är: ”Det är i själva verket den syndfulla värld som skriften uppenbarar för oss.”³²⁷ Wards teologiska budskap – hans medicin – är enligt egen utsago därmed motsatt det som han beskriver med sin kulturanalys. Det är tvärtom detta krigstillståndets upplösning till förmån för en annan ordning som är det som kyrkan ska gestalta och teologin kommunicera.

Utan att förneka de problematiska aspekterna med det rådande tillståndet är frågan om inte Ward, i sin iver att lyfta fram det kristna alternativet, målar samtiden med onödigt mörk palett. Även om han i inledningen till *The Politics of Discipleship* nämner en rad samhällsrörelser, och då inte bara kristna sådana,

the franchise and equality of opportunity (to education, to ownership of property, to career advancement, etc.)” Ward 2009a s. 42.

³²⁴ Ward 2009b s. 5–6.

³²⁵ För en diskussion om Wards teologiska kritik av modernitetens begärskonceptioner, se kapitel 3.

³²⁶ ”A distinction has to be drawn between theoretical approaches to analyzing where Western culture is today (methodology) and stating that that is the way things are (ontology).” Ward 2009b s. 5–6.

³²⁷ ”In fact, this is the sinful world revealed to us in the Scriptures.” Ibid s. 6.

som arbetar för en bättre värld är det dominerande intrycket att det är kyrkan som står för det enda hållbara alternativet i en kultur präglad av förfall. På detta sätt framträder två ömsesidigt uteslutande sociala kroppar, ”världens” och ”kyrkans” kroppar – ett faktum som talar emot den flytande ecklesialitet som Ward ville göra sig till talesperson för ovan. Jag vill återkomma till denna motsättning i Wards teologi i nästa kapitel eftersom jag menar att det i hans kulturkritiska sätt att bedriva teologi, hans apologetik, finns en potential för den metodologi som jag vill skriva fram i den här avhandlingen, en potential som han själv inte alltid lyckas förverkliga.

Som en summering av de två sista avsnitten om Ward politiska ecklesiologi och hur teologin – förstådd som reflektionen över den kristna traditionen – alltid är inbegripen i en politisk kamp om makten över ”stadens själ”, vill jag återknyta till den ovan anförda diskussionen: Ward föreslår Petersons strategi av att träda in en annan ordning för att undslippa världens tyranni som av Ward, genom Marx, identifieras med kapitalismen. Det som undflyr kapitalismen och gör det möjligt att formulera en annorlunda världsbild som kan utgöra ett alternativ till samtiden, är trons erkännande av en materiell uppenbarelse – en positiv vision om Guds rike som har förvaltats av traditionen. I denna ordning börjar arbetet att – i ord, men även handling – formera en motvärld: att ta upp och formulera om sin samtid via teologins uppenbarade strukturer. Genom detta arbete upprättas ett förhållande till världen som kan verka för dess förvandling mot Guds rikes likhet, Wards teologi är en politisk teologi, men vägen dit går via upprättandet av alternativa diskurser: den politiska teologin kräver en teologisk politik.

Detta ansluter till det unika i Wards projekt. Visserligen bejakar han fortfarande en negativ gudsbild som inte låter sig fångas i språket och undflyr alla försök att formera totalitära politiska system, men denna gudsbild är en konsekvens av att läsa tillvaron från en specifik ståndpunkt – en uppenbarelse i en samling texter och praktiker. Det är just kombinationen av återvändandet till samma texter och praktiker och det faktum att Guds Rike inte kan begränsas till dessa platser som gör att det i Wards teologi finns en potential att undslippa ordningen grepp. Här finns vägen med och bortom den negativa dialektiken – att utan absoluta anspråk tala om det som inte är närvarande, det rike som ska komma. Jag kommer att utveckla detta i de kapitel som följer och här gå över till frågan om vad som kännetecknar den ordning som Ward menar att kyrkan ska etablera i sin samtid.

Det som ska etableras – tillbaka i metafysiken

Vad som nu torde stå klart är att Ward med sitt projekt inte delar den kritiska teorins tillbakavisande av alla positiva utsagor om det önskvärda tillståndets beskaffenhet. Han vill inte förändra den samtida ordningen endast genom att avslöja dess metafysiska grundvalar – han vill ersätta dessa med ”mer och bättre metafysik”.³²⁸ I *The Politics of Discipleship* återvänder Ward till kroppen som det slagfält på vilket striden ska stå. Till skillnad från den moderna metafysik som har betraktat kropparna som närvarande *i sig själva*, och därmed framställt dem som objekt som blivit föremål för människors begär, finns i den teologiska metafysikens föreställning om den transcendent Kristus som tingens sanna identitet en potential att skydda kroppen från objektifiering. I den teologiska metafysiken är inte tinget i sig – som jag beskrev det i förra kapitlet – det älskvärda; det är tingens sanna identitet, Gud, som är kärlekens egentliga föremål. Genom att på detta sätt undandra begärsobjektet från själva kroppen, menar Ward att den andres kropp som handlande subjekt kan framträda: ”Jag vill på detta sätt ’humanisera’ kroppen genom att argumentera för att kroppen endast kan bli positivt värderad och bli delaktig i politisk handling när den blir betraktad metafysiskt och fyllts med mening.”³²⁹ Det är en politisk potential, en aktivitet, som Ward menar kan framträda om den teologiska förståelsen av kroppen som deltagande i något som är större än sig själv kan fungera som den övergripande förståelsehorisonten inom vilken vi begripliggör vår socialitet.

På ett politiskt plan får den teologiska metafysiken konsekvenser just på grund av sin strategi att legitimera sig genom att hänvisa till en transcendent grundval. En berättelse där det gemensamma och absoluta existerar men är ställt utom människans kontroll skiljer sig från de ideologier som under moderniteten kom att legitimera auktoritära regimer. Den kan inte göra absoluta anspråk utan måste lämna rum åt individualism och avvikelser.³³⁰ Ward använder i sammanhanget talet om en grundläggande apofatism i den kristna metafysiken. Ingen kropp – varken den individuella, politiska eller för den delen den metafysiska själv – kan anses fullständig eftersom ingen av dem kan *identifieras* med Kristi

³²⁸ Ward 2009a s. 171.

³²⁹ ”I want, then, to ‘humanize’ the body by arguing that the body can be valued positively and participate in political agency only when it is viewed metaphysically and made heavy with meaning.” Ward 2009a s. 225.

³³⁰ Ward nämner även i *The Politics of Discipleship* Hegels metafysik som ett potentiellt undantag i moderniteten eftersom Hegel förankrar sin filosofi i den kristna teologin. Samtidigt tenderar den, något som 1900-talets filosofihistoria visar, ändå att bli totalitär, vilket Ward menar bero på att det teologiska på sikt måste ge vika med påföljd att metafysikens transcendent grundval rycks bort. Förnuftet, vilket på ett politiskt plan konkretiseras i staten, blir därmed absolut. Om Wards hegelläsning, se även: Ward 2000a s. 137–146, och Ward 2013 s. 270–292. Se även intervjun i Warlick 2012 s 339–341 där Ward explicit diskuterar ämnet.

kropp. Det som framträder är en social föreställning som genom att vittna om ett *telos*, Guds rike, som ännu inte har kommit tvingar kropparna till en form av *askes*: eftersom något fattas i det nuvarande tillståndet måste vi träna oss att nå det gemensamma goda.³³¹

Talet om askesen som ett politiskt begrepp medför således en akt av, för att använda ett belastat ord, underkastelse av individen för att nå det gemensamma goda. Det var just denna tendens i det västerländska tänkandet som Nietzsche genom sitt tal om en kristen slavmentalitet reagerade på och som Gilles Deleuze, i Nietzsches efterföljd kom att beskriva som ”’reaktionens’ och negationens triumf över det aktiva livet och den affirmativa tanken.”³³² Att Ward inte delar dessa tänkares entydigt negativa värdering av askesen står emellertid klart. Hans politiska teologi innebär att subjekten, snarast som en konsekvens av inträdet i det teologiska imaginära, leds in i en process av asketisk träning där det egoistiska begär som kapitalismen producerar kan omriktas till en strävan efter det gemensamma goda. Samtidigt, och det är viktigt att påpeka, blir den grundläggande apofatismen i det teologiska imaginära det element som omöjliggör att metafysiken blir totalitär. Vi kan kort återvända till analogibegreppet och se hur Ward betonar hur vi endast kan göra analoga anspråk på att fånga transcendentaltier som exempelvis godhet och rättvisa. Godhet och Rättvisa i Guds rike är inte *univoka* med godhet och rättvisa i världens rike. De är heller inte *ekvivoka*, vilket skulle leda till en nihilism där alla föreställningar om godhet och rättvisa skulle vara lika. De är *analoga* eftersom de är uppenbarade i kristushändelsen, en händelse som överskrider språket men som teologin, i tro på att det just är här som transcendentalerne blir immanenta, måste återvända till. Det är själva teologins form, dess återvändande till platsen, som är det moment som häver ekvivaliteten. Teologin och kyrkan vet inte vad godhet och rättvisa är, men de vet var godhet och rättvisa står att finna.

Den apofatiska osäkerhet som Wards analoga metafysik medför får i *The Politics of Discipleship* ett konkret uttryck i en motvilja att föreslå någon specifik partipolitisk hållning utan endast inskräpa en politisk medvetenhet och aktivitet som sådan.³³³ Det som blir intressant är när han i det avslutande kapitlet argumenterar för denna delaktighet – återigen genom en betraktelse över en bibeltext – Jesu liknelse om den förlorade Sonen.³³⁴ Sonens val att lämna Faderns hushåll, att ta ut sitt arv i förskott och förskingra det, helt prisgiven åt sina

³³¹ Ward 2009a s. 244.

³³² ”the triumph of ‘reaction’ over active life and of negation over affirmative thought.” Deleuze 2001 s. 68 (översättning Anne Boyman). Kritiken av det Deleuze benämner som den hegelianska slavmentaliteten formuleras med all önskvärd klarhet i slutet av *Nietzsche och filosofin*, se Deleuze 2003, epilogen (översättning Johannes Flink).

³³³ Ward 2009a s. 268.

³³⁴ Liknelsen återfinns i Lukas 15: 11–32.

begär, är i Wards tolkning en resa mot avpolitisering och passivisering vilken når sin yttersta punkt när sonen tvingas att sova med djuren – det är en plats i samhällets absoluta utkant.³³⁵ Detta blir för Ward sinnebild för det samtida tillståndet – hur kapitalismen leder subjekten bort från sin politiska kallelse i ”hushållet”, grekiskans *oikos*, till ”ett liv bland grisarna.” Samtidigt innebär detta tillstånd av utstötthet en möjlighet till upplysning och återtag. Det är i detta tillstånd utanför samhället som den förlorade Sonen beslutar sig för att bryta upp från sitt gamla liv och återvända till Faderns hushåll.

Talet om *oikos* och det politiska påminner om den politiska filosofi som Hannah Arendt artikulerade i sin *The Human Condition*. För Arendt, som ser de grekiska stadsstaternas organisation som ett politiskt ideal, låg en motsättning mellan det politiska livet och livet i de patriarkalt organiserade hushållen.³³⁶ Det var i och med uppkomsten av den offentliga sfären som individerna kunde träda fram som handlande, politiska subjekt.³³⁷ Wards bruk av *oikos*begreppet är annorlunda eftersom han till skillnad från Arendt inte ser en kontradiktion mellan en offentlig och en privat sfär. För Ward syftar talet om *oikos* på både den offentliga och den ecklesiologiska arenan – på den logik som grundlägger gemenskaperna som sådan. Den ordning som Ward menar blir konsekvensen av liknelsen om den förlorande Sonen handlar om att när Sonen gör sitt återinträde är denna ordning dömd att förändras. Sonens återtag innebär att Fadern genom sin förlåtelse rubbar ordningen i ekonomin. Den innebär ett brott med den lag som har reglerat hushållets ordning, vilket i parabeln illustreras genom den äldste Sonens vrede mot den yngre Sonen. Ward poängterar att genom denna rubbning av *status quo* provoceras ett politiskt samtal fram om vilka regler som ska gälla inom ramen för hushållet. Ward förklarar: ”Poängen med liknelsen är att *oikos* är en politisk arena där sådana frågor kan och måste resas för att rättvisan ska synas, göras offentlig och tålas att bli sedd för att inte bli godtycklig.”³³⁸ Nyckelordet här är synliggörandet: För att ordningen ska upprätthållas krävs en dialektik mellan lagen, det vill säga den etablerade ordningen, och Faderns kärleksfulla handlande – det undantag som tvingar ordningen att offentliggöra sig själv och stiga fram inför sina subjekt.

Vad innebär denna politiska ordning på ett mer konkret plan? Som vi har sett menar Ward att kyrkan genom sin konkreta gestaltning av evangeliet, sin ”sociala organisation”, ska föregripa det kommande riket, Guds Rike, för att därigenom försöka påverka det omgivande samhället i önskvärd riktning. Ward

³³⁵ Ward 2009a s. 269.

³³⁶ Arendt 1958 s. 24.

³³⁷ Ibid s. 28–38.

³³⁸ “The point of the parable is that the *oikos* is a political arena where such questions can and must arise for justice to be seen publicly to be done and love to be seen not to be arbitrary.” Ward 2009a s. 272.

beskriver denna organisation i provokativa ordalag som en teokrati.³³⁹ Det kan vara på sin plats att förtydliga att han i sammanhanget tar avstånd från det som vi dagligt tal benämner som teokratier, det vill säga de typer av statskick där samhället styrs av en prästelit som gör anspråk på en direkt tillgång till Guds vilja. Detta menar Ward är den förståelse som har etablerats i samtiden, inte minst som en konsekvens av den iranska revolutionen 1979. Vad som då skedde var att teokratibegreppet sattes i motsättning till demokrati.³⁴⁰ Ward menar istället att en kristen teokrati präglas av två maktrelationer – en vertikal och hierarkisk relation mellan Gud och människa (som sedan avspeglas i en hierarki mellan människa och övrig skapelse) och en horisontell, radikalt jämlik, relation mellan människor. Ward ser en sådan ordning föregripen i det gamla Israels domarvælde, skildrat i Domarboken och 1:a Samuelsboken, där Israels stammar styrdes av Jahve genom tillfälliga ledare – så kallade domare, men också i den tidiga kyrkans sociala struktur.³⁴¹

Poängen som Ward vill göra, *vis-a-vis* Carl Schmitt, är att en kristen teologisk ordning inte sanktionerar en suverän ledare. Tvärtom, menar Ward innebär den kristna teokratin å ena sidan ”en absolut underkastelse inför Gud” och, å andra, ”jämlighet med mina nästa” – det Ward kallar för en ”protosocialism.”³⁴² Det teokratiska momentet, att samhällsordningen har sin grund i Gud, blir på detta sätt inte ett stabiliserande och hierarkiskt moment för Ward. Tvärtom ställs konstitutionen i ett kritiskt ljus som möjliggör en form av individualism – att varje människa ytterst står i jämlik position inför Gud – bortom alla institutioner och förmedlande instanser

Det är således en teologisk modell för politisk reformering som Ward utifrån sin läsning av den förlorade sonen vill föreslå. Den vilar på en analog metafysik. Genom att tala om en djupare, mer rättvis ordning visar den bortom sig själv och erkänner därmed sin egen bristfällighet. Denna brist kommer i parabeln till uttryck i Faderns, från den nuvarande ordningen betraktat, orättvisa handlande. Samtidigt är denna kärlekens negation av lagen inte slutet. Den tvingar lagen till en formulering kring det nya tillstånd som har uppträtt. Den äldre sonen behåller sin arvsrätt, medan den yngre sonen förblir lottlös men höjs upp till status av ”broder”. Under förutsättning att den äldste sonen accepterar denna nya ordning – vilket Ward påpekar att vi inte kan uttyda av liknelsen – sluts lagen och en ny ordning återupprättas. Överträdelsen är en förutsättning för den nya ordningen.

Återkopplat till den inledande diskussionen mellan Schmitt och Peterson syns här ett perspektiv på den åtråvärda ordningen som på ett generellt plan

³³⁹ Ibid s. 294.

³⁴⁰ Ibid s. 296.

³⁴¹ Ibid s. 298.

³⁴² Ibid.

liknar den Schmitt ger uttryck för i sin *Politische Theologie*. Det är för Ward en uppenbarelseteologi där Guds ”överträdelse” i inkarnationen negerar ordningen och tvingar den till en ständig omformulering. Att Ward, som året innan *The Politics of Discipleship* utkom hade publicerat en översättning av Schmitts *Politische Theologie II*, hade tagit intryck av Schmitt är uppenbart och intygas också av Bretherton som menar att Ward söker finna ett alternativ till den anti-moderna och anti-liberala hållningen hos Schmitt. Det var denna strävan som, enligt Bretherton, resulterade i att Ward själv drogs med och uppslukades av Schmitts pessimism. Ward hamnar, vill jag hävda, i slutändan närmare Petersons position: det är genom kyrkan – och mer bestämt – kyrkans medlemmars liv som förändringen av ordningen ska ske. Det är genom *gestaltningen* av en annan ordning som de som ”lever i Kristi efterföljd” kan påverka den tid i vilken de lever. Men där Peterson ser denna annorlunda ordning som oförenlig med den politiska verkligheten är det just denna oförenlighet som är den politiska styrkan för Ward. Det är genom att på ett formmässigt plan utgöra ett alternativ till den rådande ordningen – att den inte har förmåga att fixera Ordet i orden och att den själv proklamerar denna insikt – som den teologiska ordningens unicitet finns. Det är i det faktum att denna ordning är *olämplig* som politisk *ideologi*, på grund av sin självkritiska karaktär, som dess styrka ligger.

Detta skiljer även Ward från den hållning som kom till uttryck hos de kritiker som menade att han orienterade sig bort från teologins uppdrag genom att inte bli konkret. Wards perspektiv omöjliggör en sådan dikotomi mellan det konkreta och det teoretiska. Precis som det teoretiska alltid är avhängigt det konkreta är det konkreta alltid förmedlat genom det teoretiska – vilket inte minst kommer till uttryck i hans upprepande påstående att vi alltid ”ser världen som om”. Vi är alltid beroende av en viss uppsättning teoretiska möjligheter när vi begripliggör verkligheten och handlar i denna verklighet. Wards politiska teologi handlar om att förändra detta samtida kollektiva medvetande genom att föra ut de insikter som den kristna traditionen – genom dess teoretiska och praktiska aktivitet – gestaltar. Wards teologi är, som vi ska se i nästa kapitel, en apologetik.

Vilka är konsekvenserna av den politiska teologi som Ward föreslår? Att det rör sig om en metafysisk kritik är tydligt, där den kristna metafysik som Ward vill ersätta den liberala metafysiken snarast är att likna vid en narrativ struktur som är överlägsen genom sin allegoriska form. Det är snarare den teologiska ordningens själva allegoriska karaktär – att den visar bortom sig själv och därigenom erkänner sitt eget provisorium – än de bilder, berättelser och symboler som den förser oss med som är det som kan leda till subjektens befrielse. Även om Ward själv har försökt att orientera sig mot en mer positiv teologi där han har bejakat möjligheten att finna riktlinjer för politiskt handlande och kännetecknen på Guds rike kvarstår ändå det faktum att Ward i slutändan rör

sig med en apofatisk gudsbild som omöjliggör alla finala utsagor om etiskt och politiskt handlande. Betoningen på *logos* transcendentalitet, det han själv i *Cities of God* benämnde som sin höga kristologi, kringskär på detta sätt den direkta politiska aktionen eftersom ingen handling kan göra absoluta anspråk på att vara gudomligt sanktionerad. Wards teologiska politik handlar till syvende og sidst om att etablera en politisk ordning som bär transcendensens avtryck, som genom att erkänna Guds fördoldhet, förvisar en förtryckande närvaro bort från sig. Det är genom att fortplanta en metafysik som kan alstra porösa kroppar – kroppar som strävar ut över sig själva – in mot varandra och det transcendentia som teologin blir delaktig i Guds Rikes framväxt i tiden. Det som skiljer denna uppluckring av kropparna från den samtida kulturens nihilism är erkännandet av en partikulär plats där transcendensen på ett unikt sätt går i dagen – kristushändelsen och den kristna traditionens reflektioner och praktiska gestaltning av denna händelse. Genom detta blir teologins materiella praktik den synliga markören för en bakomliggande och oåtkomlig mening – den indikator som kan förhindra tillvarons uppluckring och avmaterialisering. Vad den teologiska ordningen gör är i en mening att acceptera det överskott i verkligheten som kapitalismen producerar – den accepterar ett värde som inte är reducerbart till det materiella – samtidigt som den vägrar att knyta detta mervärde till marknaden. Att den materiella verkligheten är värd mer än vad vi kan mäta och väga är en konsekvens av dess delaktighet i Gud – en delaktighet som endast är möjlig att beskriva utifrån religionens texter och praktiker. Det är denna syn på verkligheten ”mer än det för handen närvarande” som den teologiska praktiken ska producera. Det är detta som är det kristna hoppet.

För att ett sådant alternativt sätt att se på verkligheten inte ska hamna i totalitarism är den negativa gudsbild som Ward emellanåt skriver fram helt central. Den teologiska ordningens legitimerande instans – Gud – kan inte omfattas av ordningen. Resultatet är en kristen metafysik utan möjlighet till absoluta anspråk. Genom att binda sig vid partikulariteten framträder en självkritisk praktik som ständigt håller ordningen öppen. Den måste ständigt återvända till den tomma platsen.

KAPITEL 5 – APOLOETIK

Som vi har sett finns en vilja hos Graham Ward att skapa alternativ till den kultur som han kritiserar och säger sig vilja förändra. Inte som ett led i strävan att teckna flyktlinjer bort från samhället, utan som ett försök att skapa en ordning som kan ta upp kampen om makten i samhället. Denna kamp är, menade Ward, det moderna samhällets predikament. Visserligen går den stick i stäv med den teologiska visionen om en fredlig samexistens, men dikterar likväl villkoren för hur det offentliga samtalet ska föras. Teologin måste försöka att arbeta under dessa villkor och, likt en trojansk häst, undergräva och ersätta denna ordning med den teologiska metafysik som Ward omväxlande har benämnt som analog, allegorisk, inkarnatorisk och sakramental. I det här kapitlet vill jag undersöka denna kulturkritiska ambition, en ambition som ansluter till den teologiska disciplin som brukar benämnas apoloetik.

Vad diskussionen i kapitlet således kommer att ansluta till är det som, främst inom katolsk teologi, brukar benämnas *fundamentalteologi*. Fundamentalteologin är den disciplin som har som uppgift att diskutera de grundläggande antaganden om tillvarons natur som föregår den strikt teologiska akten. Hur ska den kristna teologin förhålla sig till den omgivande kulturen, till vetenskap och filosofi? Werner G. Jeanrond beskriver fundamentalteologin som: ”den fundamentala diskussionen om Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus och dess trovärdighet i den kristna praktiken och i den kontext som det moderna tänkandet utgör, och förutsättningen för en korresponderande metodologisk självreflektion över diskursen om Gud.”³⁴³ Vad begreppet således försöker att ringa in är den moderna teologins diskussion om den kristna praktikens förhållande till övriga mänskliga intellektuella praktiker och konsekvenserna för sättet att bedriva teologi. Detta för oss också nära det som Gustaf Wingren benämnde *teologins metodfråga* – diskussionen om de antaganden som görs, för att citera Wingren, ”redan före

³⁴³ “the fundamental discussion of God’s self-revelation in Jesus Christ and its credibility within Christian practice and in the context of modern thought, and the provision of a corresponding methodological self-reflection on the discourse about God.” Jeanrond och Petzholdt.

det första greppet på uppgiften.³⁴⁴ På detta sätt blir metodfrågan för Wingren undersökningen av relationen mellan den metod som teologin använder sig av och de grundläggande antaganden om tillvarons natur som teologin gör. Som vi ska se, omöjliggör Wards teologiska metod en behandling av de fundamentalteologiska diskussionerna oberoende av den kristna traditionen. Även sådana diskussioner måste – *pace analogia fidei* – läsas i relation till den kristna traditionen.

På detta sätt kan det följande ses som en undersökning av konsekvenserna av metafysikkapitlet på ett metodologiskt plan. Om den metafysik som Ward ansluter sig till kan beskrivas som analog blir uppgiften i det här kapitlet snarast att undersöka hur Wards sätt att bedriva teologi korresponderar med denna metafysik. Genom att bestämma Wards teologi som apologetisk och kulturkritisk och undersöka hans projekt i ljuset av dessa begrepp kommer detta kapitel att mynna ut i en diskussion om teologins metod i Wingrens bemärkelse. Jag kommer i det följande diskutera apologetiken genom att kontrastera den mot dogmatiken innan jag går in på att diskutera den apologetik som kommer till uttryck i Wards teologi.

Apologetik och dogmatik

Apologeter kallades de kyrkofäder som under de första århundradena kom att gå in i en aktiv dialog med den omgivande kulturen. Teologer som Justinus Martyren och Tertullianus argumenterade, i mötet med den judiska och grekiska kultursfären, inte bara för den kristna teologins och praktikens legitimitet, utan även för dess överlägsenhet, i förhållande till sin kulturella och religiösa omgivning.³⁴⁵

Ett sätt att försöka ringa in apologetiken är att göra en distinktion mellan dogmatik och apologetik. Dogmatiken har kommit att beskrivas som studiet av de kristna lärorna, medan apologetiken har kommit att betona teologins uppgift att kommunicera med den omgivande kulturen. Den skotske teologen

³⁴⁴ Wingren 1954 s. 5. Detta blir inte minst tydligt i Wingrens kapitel 1.4 där förhållandet mellan "lag", ett begrepp som förknippas med människans naturliga meningsskapande, och "evangelium" diskuteras hos Nygren, Barth och Bultmann. Wingren omfattar i boken ett perspektiv där förhållandet mellan lag och evangelium inte ses som ett brott – utan snarare som att evangeliet uppfyller lagens intentioner. Detta får konsekvenser för hur teologin enligt Wingren ska bedrivas. Wingren 1954 s. 98–118, särskilt s. 116.

³⁴⁵ Denna aktivt kritiska ambition kommer till uttryck i *The Oxford Dictionary of the Christian Church* vilken betonar att apologetiken inte bara är ett försvar utan även ett försök att övertyga omgivningen om överlägsenheten i det kristna alternativet. Apologetik är: "Försvaret för den kristna tron och den kristna vägen mot alternativ och kritik." ("The defence of Christian belief and of the Christian way against alternatives and against criticism.") *The Oxford Dictionary of the Christian Church* 1997 s. 87.

John Webster formulerar förhållandet mellan dogmatik och apologetik som den systematiska teologins interna respektive externa riktning:

I dess interna riktning [...] är den systematiska teologin upptagen med den ordnade utläggningen av de kristna utsagorna om verkligheten. I dess externa riktning [...] är den systematiska teologin upptagen med utläggningen och förvaret av de kristna utsagorna för att kasta ljus över deras legitimitet, relevans och värde.”³⁴⁶

Under teologins historia har dessa båda riktningar existerat sida vid sida och ofta kommit att praktiseras av en och samma teolog, om än med olika betoningar. Den brittiske teologen Colin Gunton har i en artikel betitlad ”Historical and Systematical Theology” argumenterat för att teologihistorien kan ses som präglad av en svängning mellan dessa båda inriktningar, där den apologetiska inriktningen har företrätts av teologer som Origenes, Thomas av Aquino och Friedrich Schleiermacher, medan den dogmatiska inriktningen, vilken Gunton själv förordar, har företrätts av Irenaeus av Lyon, Anselm av Canterbury och Karl Barth. Där de förstnämnda främst har drivits av en vilja att argumentera för den kristna traditionens trovärdighet utifrån ett externt kunskapskriterium, har de sistnämnda, menar Gunton, snarare fokuserat på att låta tron komma till tals på sina egna villkor.³⁴⁷ Under 1900-talet kom motsättningen mellan dessa båda dimensioner av den teologiska praktiken att skärpas, inte minst genom Karl Barths försorg. Barth ville, som vi såg i första kapitlet, undanröja möjligheten för religionen att legitimera ideologiska och politiska system, något som fick honom att, i möjligaste mån, försöka renodla och särskilja teologin från den omgivande kulturen.³⁴⁸

Den teologi som ville argumentera för kristendomens sanningshalt på den omgivande kulturens och filosofins villkor – det som Barth förstod som apologetik – kom därmed att motverka den kritiska distans mellan kristendom och kultur som Barth försökte öppna upp. I *Kirchliche Dogmatik II.I* gick Barth så långt att han menade att apologetiken, genom att fokusera på det naturliga förnuftets möjligheter att närma sig Gud, är kontraproduktiv eftersom den förhindrar den naturliga människans insikt om behovet av frälsning genom Guds

³⁴⁶ ”In its internal orientation [...] systematic theology concerns itself with ordered exposition of Christian claims about reality. In its external orientation [...] systematic theology concerns itself with the explication and defence of Christian claims about reality in order to bring to light their justification, relevance and value.” Webster 2007 s. 7.

³⁴⁷ Gunton 1997 s. 3–18.

³⁴⁸ Gunton påpekar att Barth aldrig gjorde anspråk på att bedriva teologi fri från filosofisk eller annan påverkan. Barth accepterade Kants filosofi i den meningen att all teologi kräver någon form av metodologisk-filosofisk reflektion om sin egen praktik – men den måste fokusera på uppgiften att reflektera över den kristna teologins uppenbarade sanningar. Ibid s. 18.

nåd.³⁴⁹ Barths kritik av apologetiken är ytterligare en version av invändningen mot *analogia entis* – om det inte finns någon naturlig anknytningspunkt hos människan finns ingen mening med att med rationella argument försöka övertyga sina meningsmotståndare. Jag kommer att återkomma till Barths teologi nedan eftersom jag menar att Ward, genom att både bejaka och kritisera Barths projekt, skapar förutsättningar för en bestämd form av apologetik – det Ward kallar för en kristen kulturkritik.

I en intervju med nättidsskriften *The Other Journal* (2008) använder Ward en metafor för att beskriva teologins uppgift idag. Teologens plats är i kyrkans öppna östra port, i skärningspunkten mellan kyrkan och den sekulära världen, redo att utifrån denna position ”tjäna i båda riktningarna.”³⁵⁰ Den östra porten, menar Ward, var den port genom vilken människor steg in i kyrkan under medeltiden och den port som symboliserar kontakten med staden. I *Cultural Transformation and Religious Practice* från 2005, vilket är det verk i vilken metaforen om teologen i kyrkporten först figurerar, skriver Ward:

När den kristna teologen ser in i kyrkan, framträder livets ordning – dopfonten, altartunnan från vilken konfirmations-, vigsel och begravningsritualerna utförs. När den kristna teologen ser ut i världen, framträder stadslivets myller – så många höga torn och smutsiga gränder, neonljus, plasmaskärmar, överfulla hyreshus, föreläsningar, förströelser och nöd.³⁵¹

Vad Wards val av metafor indikerar är att teologen inte ska betraktas som en kyrkans bättre hälft som uteslutande bör ägna sig åt dogmatisk reflektion för att bygga upp teologiska praktiker. Istället vacklar teologin mellan två världar – en ecklesiologisk och en sekulär värld – vilka är skilda åt om än inte autonoma. Teologens uppgift är att leda ett kontinuerligt samtal mellan dess båda världar, att, för att alludera på Barths uttryck, stå med ”tidningen i ena och bibeln i andra handen”, redo att relatera de samtida skeendena till den teologiska traditionen.³⁵² Teologen är apologet vars uppgift Ward förklarar som att ”förklara

³⁴⁹ Barth 1940 s. 141–147.

³⁵⁰ Daniels/Ward 2008. Det finns en motsägelse hos Ward om i vilket väderstreck som den öppna porten befinner sig. I *Cultural Transformation and Religious Practice*, det verk i vilket metaforen först figurerar, anges den västra porten som platsen för teologen. Ward 2005a s. 59.

³⁵¹ ”As the Christian theologian looks back into the Church, the order of life is presented there – the baptism font, the chancel steps where confirmation, marriage and burial rites are spoken. As the Christian theologian looks out into the world, the serried ranks of city life are presented there – so many high points and squalid allies, neon lights, plasma screens, crowded tenements, seductions, excitements and destitutions.” Ward 2005a s. 59.

³⁵² Det råder oklarheter kring när Barth för första gången talade om teologen, tidningen och Bibeln. En av de gånger när han själv tydligast adresserar ämnet är i en intervju i *Time Magazine* från 1963 där han ger följande råd till unga teologer: ”[T]ake your Bible and take your newspaper, and read both. But interpret newspapers from your Bible.”

och beskriva världen från ett kristet perspektiv.”³⁵³ Frågan som jag vill besvara i det här kapitlet är hur detta samtal ser ut. Vad menar Ward när han talar om teologin som en kritisk kulturteologi och en apoloetik och vilken konsekvens får det för diskussionen om teologins metodfråga?

Kristus och Kulturen

Ett sätt att närma sig Wards apoloetik går via den amerikanske teologen Hans Frei och dennes postumt utgivna texter om olika typer av kristen teologi under moderniteten. Vad Freis typologi främst fokuserar på är förhållandet mellan teologin och de omgivande intellektuella sammanhang som Frei kategoriserar som filosofi. Typologin sträcker sig från de teologer som har sett teologin som en underdisciplin till filosofin till de som har betraktat teologin som ett separat språkspel och därmed som blott en utläggning av kyrkans heliga texter och utsagor om Gud. I den första typen låter teologerna filosofin helt bestämma spelplanen; att låta ”det allmänna” korrigera och kritisera religionens utsagor, i den sistnämnda, femte typen, placeras teologin helt bortom en sådan kritik.³⁵⁴

Att Ward inte kan sägas tillhöra någon av dessa ytterlighetstyper torde vid det här laget stå klart – hans teologi är medvetet dialogisk och i någon mening alltid en syntes mellan kulturen och Kristus. Freis typologi blir mer relevant i detta sammanhang när han diskuterar Friedrich Schleiermacher och Karl Barth som företrädare för två olika medelpositioner eftersom de båda två i olika grad är öppna för en dialog mellan filosofin och teologin. Vad som skiljer dem åt är vilken av de båda polerna som ska ges mest tyngd när det kommer till att diktera villkoren för hur ett sådant samtal ska se ut. Även om Schleiermacher erkänner ett visst mått av autonomi för den teologiska reflektionen är han i större utsträckning än Barth benägen att låta filosofin få kommentera och korrigera teologin. Barth är även han intresserad av ett möte mellan filosofin och teologin – teologin kommer aldrig undan tvånget att formulera sig med en filosofisk vokabulär – men det blir för Barth aldrig aktuellt att låta filosofin korrigera den teologiska traditionen. Det är enligt Frei ett samtal på teologins villkor där teologins behov ska få bestämma bruket av filosofins kategorier och kriterier.³⁵⁵

Ward pendlar med sin teologi mellan dessa båda positioner. I *Cities of God* betonar han i Barths efterföljd teologins särart när han beskriver den diskurs som föds med Kristus som en ”ontologisk skandal” vilken sänder ”chockvågor” genom

http://ptsem.edu/library/index.aspx?menu1_id=8457&menu2_id=6904&cid=8450. Tillgänglig: 2016-09-01

³⁵³ Daniels/Ward 2008.

³⁵⁴ Frei 1992 s. 2–5.

³⁵⁵ Ibid s. 34–46.

mänskligheten och som är en ”galenskap” för en positivistiskt präglad samtid.³⁵⁶ Samtidigt finner vi i *Cultural Transformation and Religious Practice* en betoning på teologins bundenhet vid och analogicitet med den omgivande kulturen.³⁵⁷ Likt både Schleiermacher och Barth tillmäter Ward teologin en viss autonomi i förhållande till kultur och filosofi, och är noga med att påpeka hur teologin är en del av kyrkans pågående självreflektion. Han är med Schleiermacher öppen för ett tämligen förutsättningslöst samtal mellan kultur och kyrka, mellan filosofi och teologi, men är också, med Barth, noga med att låta den teologiska traditionen komma till tals på sina egna villkor. Ward själv avfärdar hela problemställningen om huruvida kyrkan eller kulturen, teologin eller filosofin, har företrädare som utslag av en förlegad ”binär problematik”; en ängslighet som har präglat mycket av 1900-talets teologi och därmed hämmat den kreativa energi som exempelvis präglade den tidiga kyrkans tänkande.³⁵⁸

En av de tänkare som Ward kritiserar för att företrädare och reproducera denna läsning är den amerikanske teologen H. Richard Niebuhr som i sin berömda *Christ and Culture* (1951) lyfte fram fem olika idealtyper ur teologihistorien som på olika sätt hade kommit att beskriva kyrkans relation till kulturen, från en radikal förkastelse till total omfamning.³⁵⁹ Vad Niebuhrs samtliga kristendomstyper emellertid utgår från är att det går att dra en fundamental demarkationslinje mellan kulturen och religionen, något som Ward, när han drygt 50 år senare författar ett svar till Niebuhrs bok, menar vara ett omöjligt företag. Mot bakgrund av den grundläggande hermeneutiska insikten om att inget tänkande eller handlande sker i ett vakuum, är det omöjligt att upprätthålla en boskillnad mellan kyrka och kultur, mellan en teologisk och en filosofisk-kulturell diskurs. Istället för att som Niebuhr uppehålla sig vid den förmenta problematiken kring vad som ska sätta agendan för det teologiska samtalet – vi är ändå alltid kulturellt bundna – måste vi, menar Ward, börja producera teologi i den kulturella situation som vi befinner oss i.³⁶⁰

Även om tiden kan anses ha sprungit ifrån Niebuhrs typologi, inte minst med tanke på den postsekulära teoribildningens insikt om det sekulära samhällets religiösa oavhängighet, vill jag emellertid peka på hur han gör bilden mer komplex än vad Ward vill göra gällande. Inte minst är detta fallet när Niebuhr i arvet efter Augustinus finner en apologetisk tradition (”Christ transforming Culture”) där teologin varken förkastar, omfamnar eller accepterar kulturen utan

³⁵⁶ Ward 2000a s. 82.

³⁵⁷ Att en av de dolda adressaterna för Wards kritik är den teologi som har tolkat Barths teologiförståelse som en självreflektion vars primära uppgift är att undersöka och bygga upp den kristna praktiken antyds exempelvis i Ward 2005a s. 59.

³⁵⁸ Ward 2005b s. 18–21.

³⁵⁹ Niebuhr 2001 s. xxxvi–lv.

³⁶⁰ Ward 2005b s. 18–21.

ser som sitt uppdrag att transformera sin samtid.³⁶¹ Det som Niebuhr menar vara utmärkande för denna kulturtransformerande typ återfinns även i Wards eget projekt, något som kanske inte är så förvånande med tanke på hans återkommande referenser till Augustinus. Vad som emellertid skiljer Wards perspektiv från Niebuhrs beskrivning av denna teologiska tradition är betoningen på hur den transformativa processen sker genom konstruktionen av en alternativ kultur. Eftersom Ward inte strävar efter att okritiskt underkasta teologin en dominerande kulturell logik utan tvärtom vill använda religionen som en kritisk resurs gentemot denna, framträder en hermeneutisk cirkelrörelse där kulturen tolkas i ljuset av berättelserna om Kristus samtidigt som teologen, när hen närmar sig de heliga skrifterna, alltid är beroende av den kultur vilken hen ska kritisera. I denna cirkulära process, Ward använder ofta engelskans *negotiation* (förhandling) i detta sammanhang, uppstår ett möte som i sig utgör den teologiska praktiken.³⁶²

På detta sätt uppstår en grundläggande distinktion i Wards teologi, mellan vad som skulle kunna kallas en diskursiv och en materiell nivå. De som förhandlar med varandra är inte så mycket kyrkan och kulturen utan kulturen och det jag har benämnt som trons materiella resurser – en viss uppsättning texter och handlingar. Det är evangelierna, liturgiska element som nattvarden, centrala läror som treenigheten som, med Niebuhrs kategorier, utgör Kristus i dialogen med kulturen. Det är denna uppsättning berättelser och praktiker som utgör det som vi med Emil Brunner kan kalla Guds *Anknüpfungspunkten* – de materiella indikatorerna på en bakomliggande transcendent verklighet. När teologen vänder sig om i kyrkans port och betraktar de materiella resurser som representerar ”livets ordning” kommer hen alltid att tolka dessa resurser olika beroende på kulturell kontext. Teologin, förstådd som samtalet kring hur dessa resurser ska förstås, kommer därmed alltid att vara en diskurs vars gränser är flytande och under ständig förhandling.

En bruten dialektik

Den apologetiska metod som framträder hos Ward är en dialektisk process där kulturen transformeras i mötet med kristendomens narrativa och liturgiska former. Samtidigt är det viktigt att analysera vilken sorts dialektik det rör sig om, inte minst med tanke på Wards eget ambivalenta förhållningssätt till den teolog som framförallt brukar förknippas med begreppet ”dialektisk teologi” – Karl Barth. Den mest utförliga diskussionen om Barths dialektik återfinns i *Cultural Transformation and Religious Practice*. Ward ägnar bokens första del åt

³⁶¹ Niebuhr 2001 s. liii–lv.

³⁶² Ward 2005b s. 26.

att kritisera Barths ambition, åtminstone vid tiden för *Kirchliche Dogmatik*, att renodla och särskilja teologin från andra kulturella uttryck, en strävan som fick honom att avfärda apologetiken som teologisk disciplin. Ward menar, och här skiljer han sig från Freis barthläsning ovan, att denna strävan är ett utslag av en ”omogen dialektisk förståelse” där Barth inte verkar, eller vill, inse att han själv är beroende av den kultur som han menar sig kunna distansera sig ifrån.

Ett exempel på detta är när Barth i förordet till *Kirchliche Dogmatik* diskuterar på *vilket sätt* den teologiska diskursen är unik och inkommensurabel med andra diskurser, något som Ward menar kräver en föreställning och en diskussion av det som är utanför, det som teologin inte är. Denna diskussion om teologins andre – kulturen – är i sig ett apologetiskt företag eftersom det vädjar till en instans utanför den dogmatiska diskursen.³⁶³ Denna insikt – att Barth i praktiken är beroende av kulturen – får Ward att föreslå en annan förståelse av Barths projekt. Vad han ville ta avstånd från var inte all kultur och all filosofi utan endast den specifika kulturella konfiguration som förelåg i hans samtid, eftersom den hade kommit att förakta en dogmatiskt orienterad kristendom.³⁶⁴ Det är således inte kultur eller filosofi i allmänhet som Barth, enligt Ward, avfärdar utan de harmoniserande tendenser i kulturprotestantismen som ville reducera religionen till en kulturyttring – den finaste frukten av den västerländska, eller mer specifikt, den tyska, civilisationen. Med detta för ögonen konstaterar Ward att Barths boskillnad mellan dogmatik och apologetik därmed måste omprövas när det kulturella klimatet förändras och teologin återigen har kommit att diskuteras utanför den snävt teologiska diskursens område.³⁶⁵

Vad Ward således vill åstadkomma – vilket bidrar till att förklara den öppna och tentativa karaktären i många av hans texter – är en apologetisk teologi som bejakar sin kristna identitet samtidigt som den går in i en kritisk och konstruktiv dialog med den omgivande kulturen. Den envägskommunikation som ibland har förknippats med Barths *analogia fidei*-begrepp – att kyrkan ska tala och kulturen lyssna – blir omöjlig att upprätthålla eftersom all teologisk reflektion uppträder i ett historiskt betingat sammanhang vars grundläggande tankestrukturer utgör

³⁶³ Ward 2005a s. 48. Påverkan från kulturen är enligt Ward även märkbar i de filosofiskt präglade kategorier som Barth genomgående gör bruk av i sin dogmatik: ”medvetande”, ”kunskap” och ”ontologisk-ontisk” – begrepp som Barth både använder och genomgående refererar till filosofer som Platon, Aristoteles och Kant.

³⁶⁴ Ward argumenterar för sin barthläsning genom att spåra en påverkan från Hegel när det kommer till att betrakta historien som en gudomlig process. Framförallt är det Barths hegelläsning i *Kirchliche Dogmatik III* och *IV* och i *Die protestantische theologie im 19. Jahrhundert* som Ward diskuterar och lyfter ur denna fram tre punkter som Barth menade vara viktiga att dra lärdom av för teologin; historien som driven av Gud, teologin som en diskursiv praktik som deltar i avtäckandet av det gudomliga i historien och den självkritiska medvetenheten om skillnaden mellan människans beskrivningar och Gud. Ibid s. 39–56.

³⁶⁵ Ibid s. 51.

de predikament under vilka teologin formuleras.³⁶⁶ Teologin kan därmed aldrig göra några absoluta sanningsanspråk – den har inte tillgång till ett specifikt, helgat språk som ger fördelar när det kommer till att förstå Gud – som tjänar som utgångspunkt i en erövringens dialektik. Den är bunden vid samma språkliga begränsningar som filosofin och tvingas därför, genom den ovetskap som är konsekvensen av Guds apofatism, in i ett öppet samtal med den omgivande kulturen. Ward skriver:

På grund av sin självförståelse och den Gud om vilken den talar, måste teologin låta den andre komma till tals. Detta möjliggör för den kristna apologetiken att bli inbegripen i förhandling med kulturen. Men resultatet av denna förhandling kommer oundvikligen att bli synkretistisk.³⁶⁷

Det är detta synkretistiska resultat som i varje stund utgör den kristna teologin. Den vacklar mellan två världar, den är beroende av kulturens bilder och föreställningar för att beskriva trons materiella resurser. Syntesen mellan Kristus och Kulturen blir därmed omöjlig att förutsäga eller kontrollera. Teologins uppgift blir enligt Ward att läsa och i mötet med uppenbarelsen reproducera det han i *Cities of God* beskriver som tidens tecken – att idka en form av kulturhermeneutik och kulturkritik som ansluter till den kristna traditionen av apologetik. Denna apologetik, som Ward tycker sig skönja strukturerna till i Barths senare verk, handlar om att vittna i världen och samtidigt erkänna sin ovetskap. Ward skriver att detta resulterar i ”kunskapen om *diastasis*, om vilken det inte föreligger någon ’verklig syntes’, och ändå ... den ofullständiga kristna församlingen som bärare av, och vittne till, ett bättre hopp synliggör Guds arbete i form av ’en ny sak i relation till den där motsättningen’ [motsättningen mellan tes och antites, min anm].”³⁶⁸ Den apologetik som Ward förespråkar är således något jag skulle vilja benämna som en *performativ apologetik* – ett pågående samtal om uppenbarelsen med den samtida kulturens vokabulär som på så vis upprättar en relation med sin samtid. Vad Ward därmed *de facto* gör är att fränkänna sig möjligheten att kontrollera sin egen diskurs för att istället öppna för den ofullständiga syntes som

³⁶⁶ Ibid s. 53.

³⁶⁷ “Space must be allowed, on the basis of what theology understands about itself and the God with whom it has to do, for the other to speak. This enables the cultural engagement of Christian apologetics to be a negotiated engagement. But the product of this negotiated engagement will inevitably be syncretistic.” Ibid s. 53.

³⁶⁸ “With the knowledge of the diastasis, concerning which there is no ’real synthesis’, and yet . . . the fallible Christian community as the bearer of and the witness to a better hope testifies to the work and the Work of God as a ’new thing in relation to that contradiction.’” Ibid s. 55. Samtidigt med denna öppning för apologetik som Ward tycker sig urskilja vidhåller Barth sin explicita aversion mot traditionell apologetik och bekräftar således teologins oöversätterlighet. Se exempelvis Barth 1980 s. 606.

han i citatet ovan beskrev som ”den här saken i relation till den där motsättningen”. Den form som den teologiska diskursen, enligt Ward, antar kan beskrivas som en ”brusten syntes” – resultatet av det Paul Ricoeur, med hänvisning till Karl Barths teologi, benämnde en ”bruten dialektik.”³⁶⁹

Den teologiska diskursen – och dess sociala representation i kyrkan – är alltid redan en synkretistisk produkt, en konsekvens av det oundvikliga mötet mellan uppenbarelsen och kulturen. Detta får även konsekvenser för hur Ward i praktiken genomför sin teologi. I en av hans mest uppmärksammade texter, ”The displaced body of Jesus Christ”, till svenska översatt som ”Jesu Kristi förskjutna kropp”, ställer Ward ett samtida filosofiskt och teoretiskt problem – om hur kön och kropp inte kan ses som endast biologiskt betingade storheter utan är under ständig förskjutning och omformulering – genom att undersöka hur Kristi kropp beskrivs i passionsberättelsen.³⁷⁰ Han upptäcker hur evangelisterna vid olika tillfällen och på olika sätt beskriver kroppen som ofullständig; den är genomlyst, sårad och blödande, den kan gå genom väggar, plötsligt försvinna och vara på olika platser samtidigt. Den expanderar och omfattar hela skapelsen för att slutligen stiga upp till himlen för att därifrån föra hela den skapade ordningen mot sin fulländning.³⁷¹ Här finns ingen direkt kritik av de queerteoretiska perspektiv som Ward tar upp, den direkta kritiken riktas istället mot den biologiska essentialismen. Men kritiken kan uppfattas indirekt, som en konsekvens av själva den teologiska praktiken.³⁷²

Kropparnas flytande identiteter blir, tolkade teologiskt, inte godtyckliga och konsekvenser av en kapitalistisk logik. I den teologiska diskurs som Ward själv konstruerar blir kropps- och könsidentiteter flytande – de biologiska kategorierna underordnas en slutgiltig transcendent identitet i Kristus. Det finns således en gemensam identitet, en förenande instans, men denna är transcendent och omöjlig att omfatta i vår nuvarande existens. På detta sätt återinför Ward – genom att i en fortgående skapelseprocess konstruera sin teologi i skärningspunkten mellan kyrka och kultur – en dold mening i kulturen. Alla skapade tings sanna identitet är den uppståndne Kristus som genom sin transcendent position välsignar både mångfald och enhet. Det är denna världsbild som han omväxlande benämner analog, allegorisk, inkarnatorisk och sakramental.

Ett annat exempel på den performativa apologetiken finner vi i essän ”The Schizoid Christ”, publicerad i *Christ and Culture*. Syftet med essän är att utforma

³⁶⁹ ”dialectique brisée”. Ricoeur 1986 s. 34–40. Ricoeur syftar i sammanhanget på Barths teologi som genom att han betonar människans syndfulla tillstånd ger upphov till en dialektik som aldrig kan slutas i en harmonisk syntes.

³⁷⁰ Texten finns översatt till svenska i antologin *Postmodern teologi*. Ward 2006 s.189 – 221 (översättning Olov Hyllienmark).

³⁷¹ Ward 2000a s. 97–116.

³⁷² Ibid s. 258 n. 1.

en kristologi som tar sin utgångspunkt i en annan antropologi än den syn på människan som varit förhärskande inom den moderna teologin och där människan ses som ett autonomt subjekt. Denna människosyn hämtar Ward från de poststrukturalistiskt präglade filosoferna Gilles Deleuzes och Félix Guattaris tankar om schizofrenin, det tillstånd av ständig exil som kapitalismen har försatt samtidsmänniskan i. Detta existentiella predikament innebar för Deleuze och Guattari även en strategi för motstånd mot kapitalismen där subjektet, genom att undvika att anta en fast identitet, undergrävde den rådande ordningens disciplin. Schizofrenin är därmed både en produkt av kapitalismens påverkan, men även det enda sättet att slippa ur kapitalismens grepp.³⁷³

I essän utgår Ward från en analys av Markus 5:24–34, den bibelpassage i vilken Jesus helar en kvinna med blödningar. Han använder tre termer som både ansluter till Deleuze och Guattaris antropologi (beröring, flöden, relationer) och som han ser aktualiserade av bibelberättelsen. Han utvecklar sitt resonemang genom att diskutera filosofer som själva har aktualiserat dessa teman och relaterar dessa till den kristna teologiska traditionen. På detta sätt acceptera Ward i allt väsentligt Deleuzes och Guattaris perspektiv på schizofrenins befriande potential – och uppmanar kyrkan till den ”flytande ecklesialitet” som jag diskuterade i förra kapitlet.³⁷⁴ I likhet med texten om Kristi förskjutna kropp syns ett mönster där Ward varken direkt förkastar eller okritiskt antar ett visst ”kulturellt” präglat förhållningssätt. Istället gör han detta perspektiv operativt i sin egen teologi och för in det i dialog med evangelierna och centrala tänkare i den kristna traditionen. På ett metodologiskt plan ansluter han således till *analogia fidei* – han låter trons materiella resurser vara utgångspunkten i tolkningen av de samtida kulturella skeendena.

Den apoloetik som således framträder är därmed att likna vid en teologisk kulturhermeneutik i vilken själva tolkningsakten utgör det kritiska momentet. Genom att låta de platser som Ward menar vara bärare av uppenbarelser – framförallt evangelierna och eukaristin – fungera som projektduk på vilken samtiden spelas upp sker en omformulering som i sig innefattar en kritisk distans. Samtiden infogas därmed i en ny ordning vars strukturer, själva dess grammatik, hämtas från den teologiska praktiken själv.

³⁷³ Deleuze och Guattari 2016. För en explicit diskussion om hur kapitalismen både genererar och håller tillbaka den fragmenterade tillvaron för att kunna överleva, se: Deleuze och Guattari 2016 s. 52–53.

³⁷⁴ Ward 2005b s. 89–91.

Trons analogi som kulturhermeneutik

Den brutna dialektiken leder fram till föreställningen om teologin som ett spänningsfyllt fält, i ständigt behov av nyformulering. Ett flertal kommentatorer har uppmärksammat en spänning hos Ward och ofta tolkat denna som ett omedvetet drag och ett tillkortakommande i hans sätt att bedriva teologi.³⁷⁵ Även om jag inte vill avfärda denna kritik vill jag argumentera för att en viss del av denna spänning är ett medvetet drag hos Ward, ett drag som har funnits med sedan den första boken om Barth och Derrida. Det är den spänning som Ward själv läste in i Barths teologi och som uppstod som en konsekvens av de två rivaliserande språksyner som samsades i dennes texter: den som såg språket som direkt uppenbarat från Gud och den nykantianska epistemologi som enligt Ward såg den mellanmännsliga kommunikationen som reglerad av eviga lagar, det vill säga det Ward med Derrida benämnde ”logocentrism.” Det var dessa båda element som genom att motarbeta varandra skapade den instabila diskurs som Ward menade var en föregångare till poststrukturalismens dekonstruktion. Den närvaro som Guds talade Ord i Kristus utgjorde kunde aldrig få rum och närvara i människans talade ord utan förorsakade istället en kris i kommunikationen.

Vad det rör sig om hos Ward är *analogia fidei* – den teologiska form som Bruce McCormack, i likhet med Ward, men till skillnad från Balthasar, inte betraktade som ett avsteg från det dialektiska tänkandet. För Barth handlade trons analogi, som vi har sett, om att likheten, som han trots allt menade fanns mellan den skapade sfären och Guds sfär, endast kunde framträda genom att läsas i ljuset av evangelierna om Kristus. Det var själva denna dialektiska process – att ständigt läsa kulturen i ljuset av den kristna uppenbarelsen – som var *analogia fidei*. Vad som är signifikativt för Wards läsning är att han mejslar ut de negativa aspekterna i denna process – hur teologin aldrig kan göra anspråk på en absolut gudskunskap. Ward ställer i sin tidiga studie Barth mot Derrida och konstaterar att även om de båda tänkarna strävade efter att upplösa alla absoluta anspråk hos språket på att äga sanningen gör Barth detta genom att hänvisa till en positivt urskiljbar plats – den teologiska diskurs som har uppstått kring Kristus. Det är detta antagande som utgör *tron* i begreppsparet trons analogi. Genom att inränga allt språk under teologins materiella resurser – Bibel, liturgi, de centrala kristna läroren – menar Ward att Barth bekräftar *en* plats, samtidigt som han förnekar att innehållet på denna plats skulle vara möjligt att greppa. Den nya

³⁷⁵ Den holländske teologen Ronald A. Kuipers har benämnt denna oscillation som dragningen mellan självsäkerhet och ödmjukhet. Kuipers 2009 s. 9. Maarten Wisse har på ett liknande sätt talat om splittringen mellan det nominalistiska och det analoga. Wisse 2010 s. 359–373. Den svenska teologen Petra Carlsson har talat om ”två röster” i Wards teologi. Carlsson 2012 s. 70–92. Jag kommer att diskutera både Carlssons och Wisses kritik nedan.

kontexten med dess utsägliga referent – Gud – håller på detta sätt diskursen öppen och oavslutad:

Han tar ord överlastade med epistemologisk tyngd och placerar dem inom en teologisk kontext som förskjuter och stör deras vanliga mening utan att i verkligheten omdefiniera deras nya teologiska innebörd. Själva poängen är att deras teologiska innebörd inte kan bli definierad.³⁷⁶

Citatet är belysande eftersom Ward här understryker hur teologin inte avslöjar ordens sanna essens utan skjuter referenten – Gud – ut i transcendensen, in i det okända. Teologin kan därmed inte göra anspråk på att veta vad ordens sanna innebörd är – endast på vilken plats denna innebörd står att finna.

Även om Ward i allt större utsträckning har sökt att distansera sig från Barth, menar jag att denna teologiska tankeform finns kvar i Wards fortsatta arbete. Med en enkel distinktion skulle man kunna säga att uppenbarelsen enligt Ward återfinns i formen – en form som teologin hela tiden fyller med nytt innehåll. Det är en återvändandets metod där uppenbarelsen inte bär på en evig essens men uppträder i samma uppsättning av texter och praktiker – evangelierna, sakramenten och i den tidiga kyrkans trosbekännelser. Det är denna pendelrörelse mellan vetande och ovetande som – menar jag – gör avtryck i den instabila teologiska diskurs som, åtminstone stundom, kännetecknar Wards teologi. Vad som därmed framträder är snarast att beskriva som en *kulturbarthianism* – en teologi som håller fast vid Barths betoning på uppenbarelsen i evangelierna, men som drar mer vittgående slutsatser om det mänskliga medvetandets kulturella bundenhet. När vi närmar oss teologins resurser är vi alltid präglade av den omgivande kulturens föreställningar. I mötet med kristendomens berättelser och praktiker upphävs dessa föreställningar, de förändras och antar nya former.

Det är denna kulturkritiska process som Ward med sin teologi försöker åskådliggöra och medvetandegöra för sina läsare. Sedd mot bakgrund av den här avhandlingens generella diskussion framträder här en tankeform som tar ett steg bortom den kritiska teorins negationer. Det är den brutna dialektik som gör anspråk på att veta något om det önskvärda tillståndet – att det har uppenbarats sig i kristushändelsen – men att denna händelse aldrig tas till intäkt för att utforma utopiska fantasier om en bättre framtid. Denna tankemodell är som teologisk form betraktad inte unik för Wards tänkande utan kan ses – som vi ska se nedan – som ytterligare en version av det som med Anselm av Canterburys vokabulär brukar beskrivas som *fides quaerens intellectum* – ”tro som söker förståelse.”

³⁷⁶ ”He takes words freightened with epistemological weight and places them within a theological context which displaces or disrupts their common meaning without his actually redefining their new theological sense. Their theological sense cannot be defined, that is the point.” Ward 1995a s. 241.

Att det finns en resurs i Barths teologi för att nå bortom den negativa dialektiken har övertygande visats av den danske religionsfilosofen Sigurd Baark. I sin avhandling *Seeking the Enemy on his Own Ground* – en komparativ studie av Barth och Hegel – identifierar Baark ett avgörande drag i Barths teologi som, vilket är en av avhandlingens huvudpoängar, löser det han beskriver som ett av filosofins generella problem: det om sanning och mening.³⁷⁷ Baarks poäng är att det som skiljer Barth från Hegel är hans utgångspunkt. Där Hegels dialektiska schema tar sin utgångspunkt i det tomma subjektet, den ”självrelaterande negativiteten”, tar Barth sin utgångspunkt i acceptansen av en negativ universalitet. Denna kommer till uttryck i den tautologi som formulerades i den andra upplagan av Barths *Der Römerbrief* och som i översättning lyder: ”Gud är Gud”. Baark skriver: ”För Barth fungerar tautologin ’Gud är Gud’ avgränsande, den beskriver en absolut negativitet, och betonar på så sätt vår oförmåga att tillskriva gudsbegreppet något positivt innehåll. Gud är synonymt med den okände guden.”³⁷⁸ Denna utgångspunkt är absolut negativ eftersom den inte säger någonting mer än att Gud är fullständigt identisk med sig själv. På detta sätt postulerar Barth en utgångspunkt bortom förnuftet, en position som aldrig kan begreppsliggöras och inte heller upphävas i ett dialektiskt schema: ”Frågeställningen inbegriper att svaret måste medföra en position bortom tänkandets egen negativitet [...] – en position som kan uppfattas, men inte gripas.”³⁷⁹ Genom att på detta sätt radikalt undandra Gud – och därmed även meningen och sanningen – från förnuftets domäner försätts subjekten i en bristsituation som förstärker den utsatthet som subjekten hos Hegel befinner sig i.³⁸⁰

Även om Baark går längre i sitt radikala transcendentstänkande än vad Ward gjorde i sitt första verk fäster han ändå uppmärksamheten på den problematik som Ward genomgående har brottats med – den om hur en gudsbild bortom alla bestämningar kan fungera som en sammanhållande instans i en tid av fragmentisering och kulturell atomism. Som vi såg i Gottlieb Söhngens invändning mot *analogia fidei*-tänkandet fanns en kritik av hur postulerandet av en gudomlighet som står bortom varje intersubjektiv och institutionell förmedling ledde till en tanke om en direkt kommunikation mellan individen och Gud. Söhngens an-

³⁷⁷ Baark 2013 s. 32. En genomgående tes i Baarks avhandling är att Barth måste ses som en av de ”mest imponerande dialektiska tänkarna i modern tid [...]” (”most impressive dialectical thinkers of modern history [...]”). Ibid s. iii. Med detta vill Baark argumentera för att Barths tänkande har relevans även utanför den snävt teologiska diskursen.

³⁷⁸ ”So, for Barth the tautology ‘God is God’ concretely functions as a ‘placeholder’, designating an absolute negativity, and thus accenting the inadequacy of our ability to provide any content to the concept of ‘God’. ‘God’ stands for the Unknown God.” Ibid s. 191.

³⁷⁹ ”The scope of the question implies that the answer must take the form of an actual recognition of a position beyond the negativity (and thus also sublated negativity, or ‘negation of negation’) of thinking itself—a position that can be recognized, but cannot be grasped.” Ibid s. 46.

³⁸⁰ Ibid s. 48.

märkning påminner om Slavoj Žižeks kritik av det judiska transcendentstänkandet i *The Sublime Object of Ideology* (1989). Žižek skriver: ”Judendomen introducerar den ’externa reflektionens’ moment – all positivitet upplöses genom hänvisningen till en oåtkomlig, transcendental Gud, den absoluta mästaren, det Ena av absolut negativitet [...]”.³⁸¹ Genom att beskriva Gud som en entitet bortom alla predikat och bestämmingar, som ett, för att tala med Ward, ”Ord som aldrig tar plats i orden”, menar Žižek att språk, förnuft och kultur förlorar sin förmåga att härbärgera sanningen. Gud blir på detta sätt tillgänglig för individen oberoende av dessa intersubjektiva mekanismer.

Vad Žižek emellertid inte verkar ta hänsyn till i sin religionskritik är den religiösa praktiken och dess förmåga att skänka konkretion åt tänkandet. Det är detta som är en av Baarks huvudpoänger och som han menar skiljer Barth från den Hegel som Žižek sluter upp kring i sitt projekt. Barth erkänner genom tron att den radikalt annorlunde – det Žižek benämnde som ”det Ena av absolut negativitet” – har uppenbarat sig i berättelserna om Kristus, inte som ett enkelt objekt som upplåter sig till predikativa sanningsanspråk, utan som ett negativt fenomen, det Baark kallar ”en konkretiserad negativitet”.³⁸² Baark förtydligar hur det som är uppenbart är själva framträdelsen vilken alltid är förmedlad genom evangeliets texter. När subjektet möter denna narration och *accepterar* den som just uppenbarad stöter hon på en absolut externalitet som förvandlar och upphäver henne (Hegels *Aufhebung*) genom mötet den teologiska praktikens strukturer.

Baark beskriver evangeliet hos Barth som ett tankeexperiment som subjektet inbjuds att delta i – att genom tron låta sitt tänkande formas av de strukturer som evangeliet erbjuder. ”Tro är tänkandet ’återsamlat’ från en punkt utanför dess egen domän.”³⁸³ Vad som sätter Baarks tolkning av Barth i beröring med Wards projekt är hur tron för tänkandet in i en ny ordning, en trons ordning i vilken det dialektiska schemat inte sluts. Vi når aldrig fram till en position där människan höjs upp och förenas med det gudomliga i en syntes. Gud förblir den radikalt annorlunde. Samtidigt finns en rörelse bortom den rena negativa dialektiken som häftar vid acceptansen av den materiella praktiken som uppenbarad. Det är genom att låta sitt tänkande formas av de strukturer som återfinns där som en framåtsyftande rörelse, en progression, är möjlig. Teologins kritiska uppgift blir således inte bara att visa på den rådande ordningens kontingenta karaktär genom att hänvisa till en okänd Gud – det är också att tolka verkligheten med hjälp av den teologiska diskursens strukturer, inte minst treenigheten, och därmed skänka förnuftet en ny form. Även om Sanning och Mening uteblir på

³⁸¹ ”The Jewish religion introduces the moment of ’external reflection’ – all positivity is abolished by reference to the unapproachable, transcendent God, the absolute Master, the One of absolute negativity [...].” Žižek 1989 s. 228.

³⁸² Baark 2013 s. 55.

³⁸³ ”Faith is thought ’reassembled’ from a point of unity outside its own sphere of mastery.” Ibid s. 59.

ett korrespondensteoretiskt plan – Gud är fortfarande den radikalt annorlunde – uppstår en form av inre koherens, det Baark med Barth kallar en ”noetisk” sanning.³⁸⁴ Det är i själva denna teologiska konfiguration som Gud blir, eller snarare gör sig, närvarande – inte som ett externt objekt för språket utan som en immanent strukturalitet.

Vad Baarks tolkning av Barth således förser oss med är en utförlig beskrivning av den brutna dialektik som är verksam i Wards projekt och som han endast delvis lyckas artikulera. Genom praktiken att läsa kulturen genom teologins materiella strukturer antar diskursen en viss skepnad, en viss form som föregriper Guds stad på jorden. Detta upprättande är en ständig och oavslutad verksamhet. Apologetiken handlar således inte så mycket om ett försvar för den egna traditionen eller för den delen en direkt kritik av omgivningen. Den handlar om att upprätta en annan ordning, ett annorlunda medvetande som kan ta plats i, och förvandla samtiden.

Apologetik som ståndpunktsprojekt

Talet om etablerandet av ett kristet medvetande i kulturen för oss i kontakt med den hegeliantskt präglade tradition inom marxistisk teoribildning som brukar benämnas som ståndpunktsepistemologi. När Ward i *Cultural Transformation and Religious Practice* ska beskriva sin teologiska metodologi faller han tillbaka på hegeliantskt och hermeneutiskt präglade tänkare. Vad dessa tänkare betonar och vilket gör dem intressanta för Ward är att verkligheten alltid formuleras utifrån ett visst kollektivt sammanhang och att våra medvetanden därmed är kontextuellt och kulturellt bestämda. En kultur är i denna förståelse ett konglomerat av olika traditioner som möts, kolliderar och förskjuts – med konsekvensen att nya kulturella konfigurationer ideligen uppstår. I förra kapitlet diskuterade jag vilka konsekvenser denna kritiska kulturhermeneutik får på ett politiskt plan – hur en uppsättning av berättelser alltid ges ett tolkningsföreträde i samhället och hur den kristna metafysik som han ville konstruera kom att delta i kampen om stadens själ.

Ståndpunktsepistemologin, eller ståndpunktsteorin, brukar förknippas med den feministiska strömning som uppstod i den anglosaxiska kultursfären under 1960-talet och 70-talet. Vad denna feministiska skolbildning reagerade mot var att den teoribildning som man mötte på universitetet i så stor utsträckning speglade och reproducerade en androcentrisk verklighetsuppfattning. Kvinnorna avkrävdes, till skillnad från männen, ett ”dubbelt medvetande” – de tvingades anta ett manligt perspektiv på verkligheten för att få tillgång till den akademiska

³⁸⁴ Ibid s. 267–277.

sfären.³⁸⁵ Den amerikanska sociologen Abigail Brooks beskriver att insikten om hur de förment objektiva teorierna reproducerade en manlig bild av verkligheten fick feminismen att söka konstruera en ny teoribildning som strävade efter att använda den kvinnliga erfarenheten som ett hermeneutiskt verktyg. På så sätt kunde man producera ett alternativ och ett korrektiv till den rådande patriarkala ordningen.³⁸⁶ Ståndpunktsfeminismens teoretiska utgångspunkter finns artikulera i den ungerske filosofen Georg Lukács *Geschichte und Klassenbewußtsein* från 1923. Lukács identifierade i verket de fragmenterande tendenserna som den kapitalistiska logikens främsta kännetecken vilket fick honom att söka en annan logik – en arbetarklassens logik – som kunde tjäna som en motvikt till kapitalismen.³⁸⁷

I en inflytelserik artikel betitlad ”History and Class Consciousness as an ’Unfinished Project’” (1988) beskriver den amerikanske litteratur- och statsvetaren Fredric Jameson, apropå Lukács verk, att viljan att undfly den sociala fragmentisering som häftar vid kapitalismen föder behovet av en kollektiv identitet: ”Detta ger oss möjlighet att föreställa oss ett kollektivt projekt som inte bara är förmöget att bryta med mångfalden av systematiska nät av reifikation, men måste göra så för att förverkliga sig själv.”³⁸⁸ Detta får Jameson att tala om en partikulär epistemologi som, till skillnad från kapitalismens reifierade kunskapssyn ser gruppen eller klassen som avgörande för den logik utifrån vilken subjekten organiserar sin verklighet. Jameson skriver: ”Vad denna text argumenterar för är i grunden den epistemologiska företrädesrätten hos en specifik social grupp eller klass i det utvecklade samhället.”³⁸⁹ Denna vändning mot det epistemologiska gör det möjligt att bruka Lukács perspektiv för att kunna applicera det på andra grupper än på arbetarklassen. Det är detta som den feministiska ståndpunktsteorin har gjort på ett, enligt Jameson, mer adekvat sätt än många av Lukács självutnämnda apologeter. Framförallt är det ståndpunktsfeminismen vändning till den konkreta erfarenheten som har förmått vitalisera diskussionen om reifikationens effekter.

³⁸⁵ Brooks 2007 s. 56. Samtidigt har detta dubbla medvetande lyfts fram som en positiv resurs för den marginaliserade gruppen eftersom den genom detta dubbla seende har tillgång till en mer objektiv blick på verkligheten. Exempelvis har Sandra Harding genom sitt tal om ”stark objektivitet” menat att den kvinnliga ståndpunkten är mer objektiv än den manliga eftersom kvinnans verklighetsbild, genom sin historia av att vara undertryckt i kulturen, är mindre förvriden av maktintressen än den manliga. Harding 1991 och Harding 2004 s. 255–261.

³⁸⁶ Brooks 2007 s. 58–59.

³⁸⁷ Lukács ambitioner tydliggörs i inledningen till verket där han beskriver syftet som att frilägga de metodologiska aspekterna av Marx projekt vilket han beskriver som ett återvinnande av den hegelianska dialektiken. Lukács 1968 s. 163–169.

³⁸⁸ ”This allows us to imagine a collective project not merely capable of breaking the multiple systemic webs of reification, but which must do so in order to realize itself.” Jameson 1988 s.52.

³⁸⁹ ”What is argued in this text is essentially the epistemological priority of a particular social group or class in advanced society.” Ibid s. 63.

Det är denna feministiska tillämpning av ståndpunktsepistemologin som Ward vänder sig till när han vill beskriva sitt projekt. Precis som feminismen överförde Lukács tänkande på kvinnan som kollektiv vill Ward föra över och utveckla ståndpunktstänkandet på den kristna teologin: ”Jag vill ta detta längre och uppmuntra produktionen av en rikare begreppsociologi. Genom att lägga till det förtryck som den liberala ’intellektuella deltagardemokratin’ har utövat mot trosgrömskaperna, genom tystnad och privatisering, vill jag hävda att kristendomen utgör en ståndpunkt.”³⁹⁰ Med Georg Lukács terminologi kan därför Wards projekt beskrivas som ett försök att bidra till produktionen av ett kollektivt medvetande som kan ledas in i förhandling med de andra ståndpunkterna. På detta sätt kan teologin vara med och påverka det konglomerat av olika traditioner som tillsammans utgör vår kultur. Att Ward är medveten om den kritik som har riktats mot ståndpunktsepistemologin – att den genom att betona ett kollektivt medvetande gör våld på de individuella erfarenheterna blir tydligt när han gör en distinktion mellan ståndpunkten och subjektpositionen. Subjektet är aldrig uppslukat av *en* ståndpunkt. En människa är aldrig bara muslim eller feminist – hen ingår i och kan anta flera ståndpunkter och kollektiva medvetanden. På detta sätt framträder hos Ward ett perspektiv där den kristna ståndpunkten i någon mån är distanserad från de subjekt som ingår i gemenskapen. Den kristna erfarenheten är kodifierad i de materiella aspekterna av den religiösa traditionen – i skrifterna och praktikerna – till vilken subjekten kan ansluta sig. Det är här i teologins narrativa och liturgiska strukturer som det egentliga kristna medvetandet står att finna. Den apologetiska uppgiften handlar om att i varje situation läsa kulturen genom teologins ståndpunkt och på så sätt etablera ett nytt ”kristet medvetande” i samtiden.

Ward ansluter till en rad hegelianskt präglade tänkare, exempelvis Charles Taylor och Axel Honneth, när det kommer till att förstå de dialektiska mekanismer som är verksamma i den moderna kulturen. Vad teologin, enligt Ward, bör göra är att formulera sig i relation till andra kollektiva medvetanden och traditioner och på detta sätt provocera fram en dialog i vilken den kristna ståndpunkten bryts mot andra ståndpunkter. I denna kamp om tolkningsföreträdet kommer nya kulturella konfigurationer ideligen att uppstå.³⁹¹

Man kan här fråga sig om inte Ward, genom att använda sig av fenomenologiska filosofer och hermeneutiskt präglade tänkare för att beskriva hur kulturer fungerar, i själva verket faller tillbaka på ett filosofiskt fundament där teologins utsagor om verkligheten egentligen endast är ett sätt att beskriva verkligheten –

³⁹⁰ ”I wish to take this further, encouraging the productions of these richer conceptualizations by adding the oppression, by silencing or privatization, of faith-communities in liberal ‘intellectual participatory democracy’ I wish to suggest that Christianity constitutes a standpoint.” Ward 2005a s. 75.

³⁹¹ Ibid s. 89–97.

en möjlig tolkning av flera. Ligger inte en sådan position nära den nihilistiska tendens som Ward kritiserar i sin samtid och där allt tal och tänkande endast är ett sken för att täcka över en bakomliggande tomhet? Ward menar sig emellertid inte endast upprepa vad dessa filosofer säger – han vill bidra med något som går bortom dessa tänkare, nämligen insikten att även själva kulturhermeneutiken är formulerad utifrån ett visst sammanhang: ”Även om jag delar tolkningens oundviklighet med dessa radikalhermeneutiker, ifrågasätter min beskrivning av kulturhermeneutiken deras meta-berättelse om hur sakernas tillstånd är beskaffat [...] den beskrivning av kulturhermeneutik som jag konstruerar är mer radikal eftersom den är mer anti-fundamentistisk än de som bejakar en negativ ontologi.”³⁹² Genom att knyta an till en viss tradition – att erkänna sin partikularitet och begränsade förståelsehorisont – frånsäger sig teologin anspråken på att äga den absoluta sanningen. Vad Ward därmed gör är att slå en brygga mellan ståndpunkteπισtemologin och *analogia fidei*. Hur ett tänkande som synliggör och står fast vid sin partikulära utgångspunkt löper mindre risk att omvandlas till ett totalitärt system, just det som Barth hade menat att *analogia entis* i förlängningen kunde lägga grund för. Genom att tala från sin ståndpunkt aktiveras istället ett pågående samtal mellan olika ståndpunkter – en kamp om tolkningsföreträdet i samhället.

Kulturkritik som kamp och förhandling

Det kan i detta sammanhang vara relevant att lyfta upp förhållandet mellan två nyckelbegrepp i Wards teologi, nämligen *förhandlingen* och *kampen*. I kapitlet om politiken hos Ward, ett kapitel som ofta återvände till *The Politics of Discipleship* var det kampmotivet som dominerade. Den moderna kulturen präglades enligt Wards samhällsanalys av en kampsituation där en berättelse framför andra – en metafysik – alltid kom att inta en hegemonisk position och styra och organisera vår verklighetsuppfattning. Även om teologin själv bar på en logik som undergrävde denna maktkamp var teologin som diskurs tvungen att underkasta sig samhällets strukturella kamp för att kunna kommunicera med sin samtid. I självreflektionen kring apologetiken i *Cultural Transformation and Religious Practice* är det snarare förhandlingen (engelskans *negotiation*) än kampen som träder i förgrunden, ett begrepp som tydligare sätter fingret på hur identiteter hela tiden förskjuts i ett dialektiskt samspel. Det finns, som jag ser det ingen direkt motsättning mellan begreppen – kulturen rör sig enligt Wards teologiska

³⁹² ”Now, while I share with these radical hermeneutics the inescapability of interpretation, my account of cultural hermeneutics contests such a meta-narrative of the ways things are [...] the account that I am constructing of cultural hermeneutic is more radical because more anti-foundational than those reinscribing a negative ontology.” Ibid s. 104, 106.

kulturhermeneutik mot ett yttersta *telos* samtidigt som detta *telos* är okänt. Just på grund av denna fundamentala apofatism öppnas ståndpunkterna upp för en förhandling vars konsekvens är omöjlig att förutse och kontrollera, samtidigt som själva artikulationen av den egna ståndpunkten påverkar utfallet av förhandlingen. Wards ambition är att utveckla den kristna ståndpunkten just för att påverka och förändra det kulturellt imaginära – däribland ståndpunktsteorin själv.

Det kan förefalla överraskande att Ward inte hänvisar till Barths *analogi fidei* när han drar upp linjerna för sin teologiska kulturkritik. Som vi såg i kapitlet om metafysiken är ambitionen att läsa kulturen genom Kristus precis det som Barth avsåg med sin teologiska metod. Frånvaron av Barth sätter fingret på en helt avgörande punkt när det kommer till att utkristallisera en teologisk kritik ur Wards tänkande. Det är som att Barths radikalt negativa gudsföreställning kommer till korta när Ward i sin senare verk vill formulera förutsättningarna för sina kulturförvandlande resonemang. Om Guds namn är separerade från alla ord, bilder och föreställningar, vilket åtminstone var tendensen i Barths tidiga verk, är frågan vilka förutsättningar en sådan teologi har att formulera det kollektiva medvetande som kan förena kropparna till en gemensam kropp.

Precis som Söhngen påpekade i sin kritik av *analogia fidei* riskerar en så radikalt negativ teologi att eliminera nödvändigheten av mediering och därmed understödja en andlig individualism. Motståndskraften mot en kultur präglad av social atomism skulle därmed undergrävas. Samtidigt, vilket jag har återkommit till, är det den kvardröjande negativa gudskonceptionen som har gett Wards teologi dess särprägel och som har undgått att göra hans teologi till ett självinnelutande och exkluderande system. Genom att fränkänna teologin möjligheten att, ens med trosbekännelser och lärosatser, göra absoluta anspråk på gudskunskap – *Deus semper major* – öppnas diskursen upp för ett vidare traditionsöverskridande samtal. På detta sätt möjliggör den negativa gudskonceptionen förhandlingen som apologetikens form.

Att den negativa gudsföreställningen finns kvar, om än mindre betonad, i Wards senare tänkande framgår av hans vägran att göra anspråk på en universell och ”objektiv” struktur för tänkandet. En sådan hållning skulle för Ward innebära en tillgång till en ren metafysisk instans, bortom all ideologisk påverkan. Vad Ward istället vill peka på är att alla teorier om hur kulturer förändras, även då en kristen sådan, i sig är producerade utifrån en viss ståndpunkt och därmed alltid i någon mening är en partsinlaga – de är begränsade av den kultur som de uppstår i och beskriver. Genom att bidra med en teologisk förståelse av de kulturella förändringarna, vill Ward argumentera för att alla förståelser av de kulturella transformationerna är partikulära. Även teorier om kulturella förändringar är en kulturell produkt och därmed möjliga att kritisera och korrigera via ett kritiskt och självkritiskt samtal. Anledningen till att Ward vänder sig

till ståndpunktsepistemologin och kulturhermeneutiken när han beskriver vad han gör med sin teologi är snarare en fråga om effekt än legitimitet. Genom att undergräva föreställningen om kulturhermeneutiken som en objektiv vetenskap och peka på hur den själv är indragen i ett politiskt maktspel vill Ward underlätta en verklig kulturell förändringsprocess. Eftersom den teologiska diskursen i sig är självupphävande och instabil på grund av sin distanserade referent är denna mer lämpad än andra diskurser att fungera som utgångspunkt för en teori om hur kulturer fungerar. Det är denna erfarenhet av att formulera provisoriska diskurser som gör teologin lämplig som utgångspunkt för formulerandet av en ny ståndpunktsepistemologi och en ny kulturhermeneutik. Med metaforen om teologen i kyrkporten kan vi säga att Ward, genom att betrakta den kristna teologiska diskursen, vill informera staden om de erfarenheter som teologin har gjort under moderniteten. Ward använder därmed den kristna tradition som han själv tillhör som en resurs för att utforma en teori om kulturella transformationer som bär affinitet med ståndpunktsteorin och kulturhermeneutiken, men går bortom dessa genom sin mer radikalt självkritiska karaktär.

Den bild som framträder i Wards framställning är en teologisk modell för kulturhermeneutik. Det är inte bara den religiösa praktikens narrativa och liturgiska strukturer som ska utgöra resurser för en tolkning av samtida kulturella och politiska skeenden – även själva förståelsen av en sådan tolkningsprocess måste underkastas det teologiska maskineriets förhandlingsprocesser. Frågan är om detta perspektiv inte leder till en pluralism så radikal att vi måste tala om kulturrelativism? Om vi är överrens om att alla utsagor om verkligheten är lika sanna kan konsekvensen bli ett skyttegravskrig i vilket olika kulturella identiteter endast ser till sina egna intressen, ointresserade av det gemensamma goda? Kort sagt: leder inte Wards projekt till det som brukar benämnas som en identitetspolitik? Intrycket stärks av Wards upprepade försäkran om att hans ståndpunktsprojekt inte – till skillnad från somliga andra ståndpunktsteoretiska sammanhang – gör anspråk på en mer objektiv kunskap. Den kristna ståndpunkten är och förblir endast en av flera möjliga horisonter att beskriva verkligheten utifrån.³⁹³ Frågan är emellertid om den kritik som riktats mot ståndpunktsepistemologin – att den leder till en allmän kulturrelativism – håller streck. Är det inte tvärtom så att kulturer och subkulturer alltid befinner sig i förhandlingsprocesser där identiteter förskjuts och förändras? Det perspektiv på kulturella förskjutningar som jag har identifierat hos Ward, tillåter i regel inga sådana självneslutande

³⁹³ Ibid s. 100-101. Mot bakgrund av denna försäkran om teologins begränsningar är Steven Shakespeares kritik i *Radical Orthodoxy – A critical introduction* märklig. Shakespeare för i sin bok fram kritiken om att Ward inte får ihop sin teologi när han försöker kombinera sin inkluderande kyrkosyn med övertygelsen om att teologin är det enda korrekta sättet att beskriva verkligheten. Shakespeare adresserar heller aldrig Wards ståndpunktsepistemologiska diskussioner. Se Shakespeare 2007 s. 109–110.

och avgränsande kollektiva identiteter. Det är en kulturhermeneutik där olika lokala kulturella identiteter uppstår i förhållande till varandra i en kamp som omöjliggör en sorts apatisk tolerans mellan de olika traditionerna.³⁹⁴

En erövringsdialektik?

Mot bakgrund av denna ofullbordade dialektiska form och den öppna teologiska hållning som Ward eftersträvar är det förvånande att han emellanåt artikulerar en hållning som kännetecknas av tämligen stark polemik och tydliga avgränsningar gentemot sina meningsmotståndare. En av de som har uppmärksammat detta är teologen Mattias Martinson som i *Postkristen teologi* identifierar ett antal passager i *Cities of God* i vilka Ward artikulerar en föreställning om en stabil kristen ordning, en teologisk diskurs med tydliga avgränsningar. På detta sätt ger Ward uttryck för vad Martinson kallar en ”alternativism” – synen på den kristna teologin som ett väl avgränsat alternativ till den omgivande kulturen, något som han menar att Wards egna fundamentala antaganden inte borde tillåta. Martinson ger bland annat exemplet från den ovan diskuterade essän om Kristi flytande kropp och Wards anmärkning att tänkare som Hegel, Freud och Lacan skulle reproducera ett nihilistiskt begär som skulle vara omöjligt att förena med en kristen världsåskådning.³⁹⁵

Teologen Petra Carlsson har på ett liknande sätt i sin doktorsavhandling *Theology Beyond Representation* (2012) identifierat två röster i Wards teologi. Carlsson, som i sin läsning främst fokuserar på essäsamlingen *Christ and Culture*, menar att där den första ”myndiga” rösten strävar efter att slå vakt om den teologiska diskursens gränser och betona troheten mot traditionen, är den andra en radikalt dekonstruktivistisk röst som arbetar med att upplösa alla fasta identiteter och visa på deras provisoriska karaktär. Carlssons slutsats är att Ward på detta sätt omedvetet underminerar sin egen position och auktoritet som en teolog som står med traditionen i ryggen. Därmed gör han något som enligt Carlsson är önskvärt – han undergräver på ett effektivt sätt den tradition han säger sig företräda genom att ”göra narr av” sin egen myndiga stämma.³⁹⁶ Carlssons pekar vidare på några dissonanser i Wards texter. Dels sluter hon upp kring kritiken mot att Ward i tämligen bestämda ordalag avvisar en viss feministisk teologisk strömning som har ifrågasatt möjligheten för kvinnor att identifiera sig med en manlig frälsare, men finner även en del egna exempel på hur Ward hänger sig åt vad hon menar

³⁹⁴ Ward 2005a s. 113.

³⁹⁵ Martinson 2007 s. 79–90.

³⁹⁶ Carlsson 2012 s. 70–92.

vara härskartekniker.³⁹⁷ Hon pekar även på vissa retoriska figurer och det faktum att Ward lämnar grekiska bibelcitater översatta som ett led i denna, medvetna eller omedvetna, strävan efter att skaffa sig överläge gentemot läsaren.³⁹⁸

Carlsson och Martinson har onekligen en poäng med sin kritik: det finns passager när Ward går ifrån sin brutna dialektik och istället övergår till att slå vakt om teologins gränser. Det kanske tydligaste exemplet på detta återfinns i den ovan nämnda artikel som Ward skrev i anslutning till den konferens om religion och postmodernitet som hölls på Villanova University 1999. Till skillnad från en teolog som Augustinus drevs inte Derrida, enligt Ward, av en genuin vilja att nå fram till Sanningen utan hemföll, genom sin strävan efter att skjuta upp den andres ankomst, åt en intellektuell form av självtillfredsställelse.³⁹⁹ Visserligen har Ward både före och efter detta tillfälle gett prov på en mer nyanserad läsning av Derridas tänkande, men Carlssons påpekande om två röster i Wards teologi äger ändå sin rimlighet. Däremot har jag, till skillnad från Carlsson, svårt att se – mot bakgrund av den samlade produktionen – att dessa exkluderande element skulle vara representativa för Wards sätt att arbeta.

Det som emellertid är mer intressant att diskutera här är den generella kritiken att Ward genom sitt anspråk på att vara en teolog som arbetar med traditionen i ryggen maskerar sin egen subjektiva roll i processen. Avgörande för Carlssons läsning är Michel Foucaults distinktion mellan kritikern och kommentatorn, och hur kommentatorn gömmer sig genom att hänvisa till texten själv – ”jag läser bara som det står” – och hur hen därmed undandrar sig kritik. Ward intar enligt Carlssons läsning just denna kommentatorsfunktion och skapar därmed en hierarki som de dekonstruktivistiska filosofer som befolkar Wards texter undergräver. Min egen läsning av Wards teologi gör bilden mer komplex eftersom jag vill argumentera för att Ward aldrig har gjort anspråk på att arbeta utifrån de dekonstruktiva föresatser som Carlsson, men även Martinson, menar att han gör.⁴⁰⁰ Även i de verk från 1990-talet där spåren av denna kritiska teoribildning

³⁹⁷ Ett exempel på härskarstrategier i Wards texter finner Carlsson i en essä i *Christ and Culture* där Ward använder religionsfilosofen Don Cupitts förnamn ”Don”. Detta tolkar Carlsson som en strategi för att skaffa sig överläge gentemot sin läsare. Vad texten signalerar, menar Carlsson, är att författaren, till skillnad från läsaren, vet vad Cupitt egentligen menar. Carlsson 2012 s. 76-77. Att Carlssons läsning gränsar till reduktionistisk indikeras av det faktum att essän från början figurerade i en festskrift tillägnad Don Cupitts ära, något som Ward också anger i en fotnot (Ward 2005b s. 113 n. 2). Detta är emellertid inget som Carlsson diskuterar. Läst mot bakgrund av hennes egna metodologiska utgångspunkter kan man fråga sig om detta sätt att undanhålla information från läsaren i sig kan ses som en härskarteknik i syfte att framhäva sin egen läsnings suveränitet.

³⁹⁸ Carlsson 2012 s. 70-92.

³⁹⁹ Ward 2001a s. 274-286.

⁴⁰⁰ Att Petra Carlsson läser Ward som en tänkare som tar Jacques Derridas filosofi som en utgångspunkt för sin teologiska reflektion blir tydligt i inledningen av hennes kapitel om Ward. Det är

är som tydligast understryker Ward att dessa kontinentala filosofer *inte* är att betrakta som teologer.

Ett exempel på detta är antologin *The Postmodern God* från 1997 för vilken Ward stod som redaktör. I inledningen distanserar sig Ward från de teologer som har tagit filosofer som Friedrich Nietzsche och Gilles Deleuze som utgångspunkt för formuleringen av en postmodern teologi. Visserligen menar Ward att flertalet av filosoferna inom den kritiska teoribildningen *aktualiserar* en teologisk problematik men att de måste läsas genom, och relateras till, det han beskriver som trons ”perspektiv och praktiker”.⁴⁰¹ Ett annat exempel på denna distanserade hållning till den kritiska teorin är artikeln ”The Theological Project of Jean Luc Marion” från 1998 i vilken Ward menar att Marion inte håller tillräcklig distans till Heideggers och Derridas representationsteoretiska förhållningsätt. Vad teologin däremot, med bibehållen kraft, kan göra är att dialektiskt relatera till det han här kallar postmodernitetens misstänksamhet mot ”auktoriteter och ideologiska lojaliteter”.⁴⁰² Mot denna bakgrund framstår både Carlssons och Martinsons slutsatser om Wards grundläggande antaganden aningen förhastade. De läser honom som en teolog som accepterar den representationskritiska hållningen hos en tänkare som Derrida, för att sedan peka på de passager där han gör våld på denna tradition.

Samtidigt innebär detta, och här är jag benägen att hålla med Carlsson och Martinson, att en viss hierarkisk disposition upprätthålls i Wards teologi. Den kristna traditionens ”perspektiv och praktiker” får en överordnad ställning, dessa bildar tillsammans en fundamental diskurs med vilken han kritiskt kommenterar den omgivande kulturen. Klätt i teologiska termer kan Ward sägas helga den affirmativa vägen åt formen – åt evangelierna, den kristna dogmatiska reflektionen och praktikerna – medan betydelsen av dessa platser alltid är fördold och i behov av tolkning. Konsekvenserna av Wards apologetiska metod blir därmed en form som närmast är att likna vid ellipsens, där kulturens brännpunkt ständigt är utbytbar beroende på vilken tidsanda som präglar samtiden, medan Kristi brännpunkt förblir intakt. Om denna process bevarar kontinuiteten med traditionen och till och med maskerar en *fideism*, som vissa kritiker har velat hävda, eller om den tjänar som ett uttunnande av den egna traditionen framstår för mig som en frågeställning som i sig speglar ett objektifierande perspektiv på en religiös tradition. Båda perspektiven verkar mena att det finns något autentiskt kristet som antingen kan försvaras eller förvanskas. För Ward bär inte traditionen på en fast och evig essens, den är tvärtom något som skiftar över tid. Det eviga och fasta som Ward erkänner är istället en viss uppsättning *loci* att ständigt

denne ”poststrukturalistiske” Ward som hon sedan konfronterar med sin egen foucaultianska hållning. Carlsson 2012 s. 70.

⁴⁰¹ Ward 1997 s. xli.

⁴⁰² Ward 1998 s. 237.

återvända till, framförallt evangeliernas berättelser om Kristus. Att vara trogen traditionen handlar därför enligt Ward inte om att upprepa givna sanningar ur det förgångna – det handlar om att fortsätta generera de synkretistiska diskurser som kommer av mötet mellan kulturen och Kristus.

Ward som kulturkritiker

Det går att tala om två distinkta moment i Wards apologetik. Den ovan anförda metaforen om teologen i kyrkporten gör klart hur den teologiska praktiken för Ward sönderfaller i ett analytiskt och ett konstruktivt moment, där det analytiska handlar om att ”tyda tidens tecken”, att ”bestämma tidsandan” eller att ”demaskera de teologiska och metafysiska källorna” till den samtida sekulära ordningen.⁴⁰³ Med en snäv förståelse av teologin som reflektionen över det kristna språkspillet är detta kulturanalytiska moment inte teologi alls. Ward ger själv emellanåt uttryck för en sådan syn på teologi, exempelvis när han i *Theology and Contemporary Critical Theory* beskriver teologins resurser som bibeltexter, bekännelsetexter och liturgiska texter och att teologin behöver förlita sig på verktyg utanför den snävt teologiska diskursen när det kommer till kulturanalysen.⁴⁰⁴ Samtidigt är Wards tänkande att betrakta som en kritisk kulturteologi som tar in och gör den samtida kulturen operativ i sina texter – den blir därmed en del av hans egen teologiska diskurs.

Som vi har sett hämtas Wards resurser för att bestämma samtidens *Zeitgeist* till stor del, men inte uteslutande, från den kritiska teorin. I de tidiga texterna, inte minst *Barth, Derrida and the Language of Theology*, är det poststrukturalistiska filosofer, främst Jacques Derrida, som förser teologin med perspektiv på hur språket fungerar i moderniteten. I *Cities of God* är det främst marxistiskt och psykoanalytiskt präglade tänkare som Jacques Lacan, Slavoj Žižek och Julia Kristeva som förser Ward med redskapen för att tyda tidens tecken. I *Cultural Transformation and Religious Practice* är det kulturhermeneutiska filosofer som Charles Taylor och Axel Honneth, tillsammans med ståndpunktsepistemologiskt och psykoanalytiskt präglade tänkare som Ward förlitar sig på. I *The Politics of Discipleship* faller Ward i sin kritik av det liberala och globaliserade samhället tillbaka på en lång rad kritiska tänkare från olika läger, allt från Carl Schmitt till Karl Marx. Ett annat exempel på detta analytiska moment är den genealogiska undersökning som Ward genomför i *True Religion* – där drivkrafterna bakom religionsbegreppets förvandlingar under moderniteten blottläggs. Vad flertalet av dessa tänkare har gemensamt är en övertygelse om hur våra medvetanden alltid

⁴⁰³ Se exempelvis: Ward 2000a s 1–5; Ibid s. 3 och Ward 2005a s. 112, 113 och 168; Ward 2009a s. 165.

⁴⁰⁴ Ward 2000d s. xi–xii.

är indragna i och beroende av kulturella och ideologiska maktrelationer – och hur kunskapen om verkligheten, åtminstone inom ramen för en kapitalistiskt präglad samtid, alltid är förvriden. Något är fördolt för subjektet, något föregår, styr och organiserar våra medvetanden.

Det var denna fundamentala misstänksamhet som enligt Luke Bretherton smittade av sig på Wards projekt och ledde till en livshållning som han menade är problematisk för kristen teologi. Att det enligt Ward själv är viktigt att skilja det analytiska momentet (vilken är tidsandan?) från det konstruktiva momentet (vilken borde den vara?) i hans teologi blev tydligt när han i sitt svar på Bretherons kritik menar att just detta är en av orsakerna till att han ofta missförstås. Wards uttalade ambition är därmed inte att låta alla dessa kritiska tänkare oemotsagda definiera hur verkligheten i sig är konstituerad; de är diskussionspartners när det kommer till att förstå hur vår kultur idag fungerar. Samtidigt är de inte bara analytiker av moderniteten utan även företrädare för den modernitet som Ward dialektiskt vill relatera till. Ska vi således följa Wards resonemang kan han aldrig fullt ut acceptera de kritiska filosofernas projekt eftersom de vilar på sekulära och enligt honom nihilistiska antaganden – det han benämner som en negativ ontologi.⁴⁰⁵

Jag har tidigare återkommit till frågan om Ward verkligen flyttar fram positionerna i förhållande till de kontinentala filosofer som han menar uttrycker samtidens *Zeitgeist*. Isolerar inte Wards tänkande, genom sin negativa gudsförståelse där fullständig kommunikation alltid uteblir, individerna från varandra? Resulterar inte hans tänkande i samma kulturella atomism som han menar präglar samtiden och som den negativa dialektiken i den kritiska teorin tenderar att förstärka? Detta indikerar den holländske teologen Maarten Wisse i en artikel om Wards teologi i vilken han uppmärksammar två kontradiktoriska språksyner i Wards teologi. Det ena, menar Wisse, utgörs av den nominalism som Ward tillsammans med de moderna filosoferna företräder, medan den andra utgörs av det fornkyrkliga perspektiv, främst Augustinus, som Ward säger sig vilja införa. Wisse menar att genom att närma sig de fornkyrkliga perspektiven genom en tänkare som Derrida berövas det fornkyrkliga språket sin realism. Vad som därmed sker är att Ward, enligt Wisses förmenande, aldrig kommer bortom den ontologiska klyftan mellan språk och värld – det jag i kapitlet om metafysik benämnde som ekvivaliteten.⁴⁰⁶ Jag har i kapitlet om metafysiken, i likhet med Wisse, uppmärksammat den negativt präglade analogiförståelsen hos Ward, men är mindre benägen att förklara den som ett brott med det fornkyrkliga perspektivet. Om analogin kan ses som en *via media* mellan det univoka och det ekviva måste Wisses analogikonception sägas betona univokaliteten

⁴⁰⁵ Ward 2000a s. 168–169.

⁴⁰⁶ Wisse 2010 s. 359–373.

i gudstalet. På detta sätt arbetar han iförlängningen av den moderna förståelse av den fornkyrkliga teologin som exempelvis Barth artikulera och en rörelse som *Nouvelle Théologie* reagerade mot.

Ward ser, och jag är benägen att hålla med honom, till skillnad från Wisse en affinitet mellan de kontinentala filosofernas uppgörelse med närvarometafysiken och den tidiga kyrkans perspektiv när det kommer till synen på representationen. Därför rör det sig sällan om en direkt apologetisk konfrontation med dessa kultur- och ideologikritiska tänkare utan snarare om vad som skulle kunna kallas ett införande av dessa kulturella uttryck inom det teologiska ramverket. Det kulturkritiska är därmed snarast att likna vid ett moment som uppstår i kulturen när den förs in mot kristendomens uppenbarade strukturer. Det är inte endast, som hos den tidige Barth, en kulturens död och ett utsläckande av det antropocentriska projektet; det är snarare att likna vid en transformation där kulturens illusioner och ideologiska fantasier berövas sin illusoriska karaktär genom att ges ny form inom ramen för teologins strukturer för att därigenom peka mot en ny, om än flyende, mening. Den teologiska diskurs som blir resultatet av detta möte blir därmed den okontrollerbara formation som både är i och samtidigt utanför sin samtid.

Det konstruktiva momentet i Wards apologetik uppträder därmed i mötet mellan Kulturen och Kristus. Den kristna teologins svar, Ward återkommer ofta till talet om ”a Christian response”, är således inte något statiskt, utan något som måste uppstå på nytt, som en tolkningsprodukt, i varje ny kulturell situation. Vad som är givet och icke förhandlingsbart är uppenbarelsens platser – vad som är under ständig förskjutning är tolkningen av dessa platser. Den teologi som läser sin samtid i ljuset av den kristna praktiken är därmed alltid ortodox och samtidigt alltid synkretistisk – det spänningsfyllda fält som Ward har talat om som en ”omöjlig diskurs” och en ”skandalös disciplin”.⁴⁰⁷

Den apologetik som framträder hos Ward kan sammanfattas genom att peka på två led: den bryter i ett första led, med hjälp av den kritiska teorin, ner kulturens tankebyggnader och ideologiska föreställningar för att i ett andra led läsa kulturen genom teologins narrativa strukturer. På detta sätt skapas det som Ward beskriver som ”det nya” – den provisoriska syntesen mellan kulturen och Kristus. Vad jag i det här kapitlet bland annat har pekat på är hur den berättelse som Ward vill ska bli en aktiv del i kampen om stadens själ är en ordning som hela tiden måste produceras på nytt. Den är ett resultat av troheten mot traditionen och den otrohet som är allt mänskligt skapandes predikament. Det katafatiska momentet – bekräftelsen av den händelse där evigheten tog plats i tiden – och det apofatiska momentet – människans oförmögenhet att förstå denna händelse – skapar tillsammans den diskurs som uppstår när teologin försöker att härbärgera

⁴⁰⁷ Se exempelvis Ward och Levin 2012.

Guds rena uppenbarelse i Kristus. Detta är *logos* kamp med *Logos* – en kamp som orden alltid är dömd att förlora. Det enda den kristna teologen kan göra är, enligt Ward, att föra detta sorl av röster inför sin egentliga referent och i och med denna handling veta sig vara delaktig i ett gudomligt skeende.

Ward beskriver detta projekt som ett ståndpunktsprojekt och det kan förvisso beskrivas som ett sådant. Precis som andra ståndpunkter – till exempel feministiska eller etniska – är den religiösa praktiken inbegripen i en transformerande dialog med den omgivande kulturen, men där den religiösa praktiken är unik är när det kommer till den instabilitet som präglar den teologiska ståndpunkten. Här finns inget utrymme för den typ av politik där en stabil identitet kan åberopas som utgångspunkt för en envägs kritik gentemot den omgivande kulturen. Den kristna teologin kan, om vi följer Wards argumentation, aldrig göra dessa anspråk eftersom den endast är på väg mot sin sanna identitet – den transcendente Kristus, *Logos*. Ward visar på ett sätt som jag menar gör honom till exponent för en liknande teologisk negativitet som präglade tänkare som Augustinus, Gregorios av Nyssa, Dionysios Areopagiten och Karl Barth, hur Guds transcendens skapar en självkritisk diskurs. Det är genom denna självkritiska karaktär som den utgör och kan utgöra ett kritiskt alternativ till den sekulära kulturen. Vad som särskiljer teologin från filosofin är dess transcendentstänkande och hur den binder transcendenten – om än inte uteslutande – vid ett visst diskursivt sammanhang.

KAPITEL 6 – KRITIK

Vad som så här långt har utkristalliserat sig i min analys av Graham Wards teologi är en tvåfaldig kritik: kulturkritiken och självkritiken. Ward drivs av en ambition att förvandla den kulturella föreställningsvärlden, en ambition som i allt högre utsträckning har drivit honom att omfatta det Friedrich Schleiermacher beskrev som den positiva religionen, det vill säga ett bejakande av teologins materiella utgångspunkter i skrift, tradition och liturgi. Samtidigt med denna affirmativa hållning finns en betoning på teologins självkritik, inte minst framträdande i Wards tidiga dekonstruktivistiskt präglade verk, där det faktum att teologins föremål, Gud, alltid är dold fick som konsekvens att teologin aldrig kunde göra några absoluta utsagor. Dessa två rörelser – en positiv och en negativ rörelse – har tillsammans skapat en diskurs hos Ward som jag omväxlande har benämnt analog, allegorisk och sakramental.

I kapitlet om apologetiken visade jag hur det kritiska elementet var en konsekvens av dialektiken mellan evangeliets narrativa strukturer och samtidens *Zeitgeist* – mellan uppenbarelsen och denna världens ordning, mellan Ordet och orden. Som vi såg i kapitlet om analogi satte ett sådant representations-teoretiskt perspektiv Ward i kontakt med centrala tänkare inom den kritiska teoribildning som försökt att lösgöra sig från det Derrida benämnde som det logocentriska arvet. Detta arv har förstått Ordets närvaro i orden som en garant för en mening som avslutar alla dialoger och fungerar som fundament för byggandet av heltäckande intellektuella system. För Ward är och förblir Ordet, den slutgiltiga Meningen, alltid förmedlat genom språket samtidigt som det aldrig kan bli *univokt* med språket. Vad som emellertid skiljer Wards tänkande från exempelvis Martin Buber och Emmanuel Lévinas, vilka båda betonade *logos*, eller i deras fall den Andres, negativa och okännbara karaktär, är det sätt på vilket Ward – efter Barth – binder *logos* till ett viss narrativt sammanhang, berättelserna om Kristus. Genom att på detta sätt knyta Ordets uppenbarelse vid en specifik historisk händelse – inkarnationen i Jesus Kristus – öppnades ett

temporalt avstånd mellan Ordets uppenbarelse och nuet, vilket berövade detta nu förmågan att göra Ordet närvarande.

En kraftfullare negativitet uppträdde därmed i tänkandet än vad som exempelvis var fallet i den *analogia entis* som präglade Lévinas filosofi. Samtidigt med, och som en konsekvens av, detta resonemang, visade sig hos Ward en mer affirmativ hållning genom bekännelsen till evangelierna, trosbekännelserna och liturgin. Det var dessa trons former som utgjorde den egentliga uppenbarelsen för Ward, de mönster som tanken och handlingen måste följa. Den, för att tala med von Balthasar, *Denkform* som uppdagades var det ständiga arbetet att föra samman kulturen och Kristus – att låta den tidsanda som präglar vårt medvetande konfronteras med den kristna traditionen. Det är kombinationen av denna affirmation av skriften som innehållande Ordet och de mänskliga ordens oförmåga att härbärgera detta Ord som utgör det konstanta i Wards teologi. Den ständigt föränderliga syntes som blev konsekvensen av mötet mellan de teologiska strukturerna och kulturen utgör den teologiska ordning som ska ta plats i och påverka den kulturella föreställningsvärlden.

I det här kapitlet vill jag fördjupa diskussionen om de kritiska aspekterna av Wards projekt genom att delvis växla spår. Jag vill här föra in hans teologi i en diskussion med tre andra tänkare som har arbetat i skärningspunkten mellan teologin och den kritiska teorin, de amerikanska religionsfilosoferna Mark C. Taylor och John D. Caputo samt den franske fenomenologen och teologen Jean Luc Marion. Alla tre kom under 1980-talet att intressera sig för relationen mellan poststrukturalismen och den judisk-kristna teologin, men de kom att förstå denna relation på olika sätt. Taylor och Caputo såg en emancipatorisk potential i dekonstruktionen: kritiken av den logocentriska traditionen ledde subjekten till befrielse från alla kollektiva och hierarkiska sammanhang. Marion, däremot, såg dekonstruktionens kritik som ett moment som visserligen friställde subjekten från den metafysiska traditionen, men också lade grunden för inträdet i en annan ordning – det teologiska sammanhang som utgjordes av den katolska kyrkan. På detta sätt presenterar Taylor, Caputo och Marion tre olika sätt att betrakta förhållandet mellan teologi och kritik som på en och samma gång sammanfaller med och divergerar från Wards projekt.

Till skillnad från tidigare kapitel kommer jag här att anlägga en mer konfrontativt kontextualiserande metod där jag strävar efter att frilägga de friktionsytor som föreligger mellan de fyra tänkarna. Dessa friktionsytor har jag valt att benämna *Gud, teologi och materialitet*. Jag gör i det följande inga anspråk på att presentera de tre teologerna i sin helhet. De tjänar endast som kritiska kontexter för att mejsla ut de aspekter av Wards tänkande som handlar om teologins potential som kritisk resurs. Denna kontextualisering leder fram till den punkt där

jag kan formulera mina egna ansatser för en teologisk kritik, vilket är ärendet i mitt avslutande kapitel.

Frågan om Gud – Mark C. Taylor

Den första frågeställning som infinner sig när Graham Wards projekt konfronteras med den amerikanske religionsfilosofen och kulturkritikern Mark C. Taylor är den om gudstankens funktion inom ramen för ett system. Taylor disputerade 1975 på en avhandling om Hegel och Kierkegaard, och gjorde sig under 1980-talet känd som en av de tydligaste företrädarna för vad som så småningom kom att benämnas postmodern teologi. Taylors tänkande brukar förknippas med den så kallade Gud-är-död-teologin som etablerades under 1960-talet, inte minst genom teologen Thomas J. J. Altizers nietscheanskt präglade tänkande. Vad som framförallt karakteriserade denna äldre teologiska skolbildning var försöket att utforma en kristen teologi bortom det Altizer menade vara teologins traditionella besatthet av gudsfrågan.⁴⁰⁸ För Altizer var Hegel, som han läste genom Nietzsche, och dennes föreställning om Guds död central; kristendomen som berättelsen om hur skaparguden lämnar sin transcendent position och blir fullständig närvarande i immanensen. Bortom den immanenta sfären finns intet – *nihil* – vilket är det område som teologin alltid har försökt att benämna i termer av Gud. Den kristna teologins uppgift är idag att orientera sig bort från transcendenstänkandet och dess, enligt Altizer, hämmande funktion och istället inspirera till en fri kreativitet. Genom att eliminera föreställningen om en evig ordning – ett svar – bortom tillvarons mångfald menade sig Gud-är-död-teologin möjliggöra mänsklighetens emancipation.⁴⁰⁹

Denna immanenta ontologi figurerar i Taylors doktorsavhandling, en komparativ studie av Hegel och Kierkegaards subjektskonceptioner. Taylor argumenterar

⁴⁰⁸ En bidragande orsak till att rörelsen fick sitt namn var ett nummer av tidskriften *Time* från 1966 där bland andra Altizers teologiska projekt diskuterades. På aprilnumrets framsida, med röd text på svart botten, stod att läsa: *Is God dead?* <http://content.time.com/time/covers/0,16641,19660408,00.html>. Tillgänglig: 2016-08-29. I Altizers senare verk har emellertid gudsfrågan kommit tillbaka, men då tillsammans med talet om tomheten (*nihil*). Enligt Altizer förenas Gud med tomheten genom att vara ett ord som så att säga löser upp sig själv. Eftersom Gud syftar på en plats bortom det immanenta – bortom varat – är det enligt Altizer omöjligt att fylla med kognitivt innehåll. Gud blir därmed ett rent negativt begrepp och synonym med tomheten. Altizer 2003, särskilt s. 1–14. Altizer närmar sig därmed Sigurd Baarks tal om Gud som en absolut negativitet (se kapitel 5) med den skillnaden att Baark menar att denna negativa gudsuppfattning endast är möjlig att upprätthålla inom ramen för det kristna *credot*.

⁴⁰⁹ För tydliga exempel på Altizers ”kristna ateism” se *Radical Theology and the Death of God*, Altizer/Hamilton 1966; *The Gospel of Christian Atheism*, Altizer 1966 och *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*. Louisville, Ky: Westminster/John Knox Press, 1990.

för att det är Hegel syn på vad som är autentisk människa – att vara en del av ett meningsfullt sammanhang – som är den mest framkomliga i en tid av social fragmentering. Kierkegaards förståelse av hur subjektets autenticitet nås genom en direkt och oförmedlad relation med den transcendente och okände Guden lyckas aldrig presentera en trovärdig lösning på individualismens söndrande tendenser – tvärtom tenderar den att förstärka den rådande ordningens grepp. Det är Hegel, som genom sin förståelse av ”det andliga” som en immanent och socialt förmedlad företeelse, blir en ”pålitlig vägvisare” till att nå försoning och samförstånd utan att göra våld på människans individualitet.⁴¹⁰ Med Wards kulturanalys i minne är det intressant att Taylor i sitt tidiga verk, liksom Ward, ser den radikala individualismen och dess destruktiva följdverkningar som det mest akuta problemet i samtiden eftersom det splittrar samhället och ställer olika individer och grupper mot varandra. För den tidige Taylor är det tänkandet i sig som utgör ett motstånd mot fragmentiseringen genom sin förmåga att upprätta meningsfulla gemensamma sammanhang.

Taylors kritik mot transcendenstänkandet återkommer i hans mest uttalat teologiska verk, *Erring* (1984). Även om Hegels roll är fortsatt central har Taylors förståelse nu kommit att förändras. En avgörande orsak till denna förändring är mötet med poststrukturalismen i allmänhet och Jacques Derridas tänkande i synnerhet. Det huvudsakliga målet för Taylors kritik i *Erring* är det västerländska tänkandets vilja till kontroll och makt. Precis som Jacques Derrida spårar Taylor denna vilja till den judisk-kristna traditionens gudsföreställning. Det problematiska med monoteismen är, menade Taylor, att den ger upphov till, och är själva fundamentet för, en ontologisk disposition av dualistiska motsatspar som genom historien har tjänat till att legitimera hierarkiska och förtryckande system.⁴¹¹ Detta var även Derridas kritik i *De la grammatologie* i vilken närvarometafysiken – föreställningen om en enande instans bortom språkets mångtydighet – enligt Derrida hade fungerat hämmande på individernas kreativa förmåga.⁴¹² Taylor menar att Hegel är den filosof som drar den teologiska traditionens vilja till kontroll till sin spets och därmed upplöser den. Genom att göra anspråk på att inordna hela tillvaron, inklusive Gud, under förnuftets domäner försvinner den externa instans som hade verkat repressivt på subjekten.⁴¹³ Gud blir ett immanent fenomen, vilket får till följd att alla avslutade projekt öppnas upp och systemet sätts i gungning.

⁴¹⁰ Taylor 1975 s. 264–276.

⁴¹¹ Taylor 1984 s. 8–9. Resonemanget känns igen från den kontinentala filosofin, inte minst framträdande i Derridas kritik mot närvarometafysiken – om hur föreställningen om en enande instans bortom tillvarons mångfald har kommit att fungera hämmande på det mänskliga subjektets kreativa förmåga.

⁴¹² Se framförallt det första kapitlet: ”La fin du livre et le commencement de l’écriture.” (Bokens slut och skrivandets början.) Derrida 1967a s. 15–41.

⁴¹³ Taylor 1984 s. 98.

Taylor griper därmed tillbaka på den hegeltolkning som fördes in i den franska 1900-talsfilosofin av tänkare som Jean Hyppolite och Alexandre Kojève. Som vi har sett artikulera Ward en delvis annan tolkning av Hegel. Genom att använda en tydligt kristen dogmatisk struktur erkänner Hegel i praktiken en uppenbarelse av något som överskrider det immanentas sfär. För Ward var detta erkännande något önskvärt: det undergrävde filosofins förmåga att göra absoluta anspråk och höll på detta sätt tänkandet öppet och ofullständigt. Det var vidhållandet av gudstanken som skapade analogin – det perspektiv som Ward menade kunde lägga grunden för öppna och gränsöverskridande gemenskaper.

För Taylor däremot är själva elimineringen av den transcendenta gudstanken emancipationens konceptionsögonblick. Genom det han kallar en ”radikal kristologi” skapas en insikt om att tillvaron är ett evigt flöde av skrivande och tolkande.⁴¹⁴ Bortom tolkningarnas ”spel” – ett centralt begrepp för Taylor – finns ingen adressat eller instans som dömer mellan goda eller dåliga tolkningar. Där finns ingen stabil yta, inget ursprung eller slut, endast det Taylor beskriver som ”bristens ursprunglighet”.⁴¹⁵ Vi är därför dömda till en ständig omformulering av oss själva och omvärlden eftersom språket alltid förfelar (en av betydelserna av engelskans *erring*) sitt syfte.⁴¹⁶ På detta sätt blir storheter som själv, historia och kön upplösta till förmån för ett oändligt utbyte av tolkningar och förhandlingar. Taylor beskriver detta som att vi lever i en ”gudomlig miljö av absolut relativitet”.⁴¹⁷ ”Erring” är inte ett utslag av en dold transcendent gudoms närvaro i språket, utan snarare tecknen på en sådan gudoms frånvaro. Det kritiska momentet hos Taylor, det som öppnar upp dialektiken, är därmed snarast att likna vid ett tomrum, ett intet som markerar den plats där den transcendent signifikanten skulle ha funnits.

Taylors föreställning om *erring* som resultatet av det han kallar ”bristens ursprunglighet” faller tillbaka på en bestämd förståelse av Jacques Derridas *différence*-begrepp. Derridas filosofi är inte, enligt denna läsart, att beskriva som en kvasi-teologi – den är tvärtom en anti-teologi eller något som den svenske filosofen Martin Hägglund har beskrivit som en ”radikal ateism”.⁴¹⁸ Men det finns alternativa teologiska läsningar av Derrida. John D. Caputo har exempelvis trätt fram som företrädare för en mer teologiskt affirmativ tolkning där den sene Derridas tal om *différence* som ett spår eller som den Andre pekar mot en transcendent ”närvaro” bortom det immanenta fältet.⁴¹⁹ Här räcker det med att peka på att Ward i sin första bok intog en mellanposition i sin läsning av

⁴¹⁴ Ibid s. 15.

⁴¹⁵ Ibid s. 146.

⁴¹⁶ Ibid s. 11–12.

⁴¹⁷ Ibid s. 118.

⁴¹⁸ Hägglund 2008.

⁴¹⁹ Se exempelvis Caputo 1997.

Derrida. Visserligen identifierade Ward, precis som Caputo, en kvasi-transcendens i Derridas tänkande, samtidigt som han ville avlägsna honom från den mer affirmativa hållning som han fann hos tänkare som Rosenzweig, Buber och Lévinas. Derridas negation av negationen, menade Ward, ledde varken till en naturlig teologi – som hos Lévinas – eller en radikal ateism eller nihilism utan till något tredje som inte kan artikuleras utan tron på en historisk uppenbarelse. För Ward blev Barths (om än modifierade) partikularism vägen framåt genom att han knöt denna uppenbarelse – textens Mening, det Absoluta, *Logos* – till en viss historisk händelse från vilken vi i tid och rum alltid är distanserade. Guds Ord blev på detta sätt ett kritiskt Ord som underkände ordens adekvans samtidigt som det skänkte dem en specifik teologisk syntax. Strukturerna – mönstret för tanke och handling – är uppenbarade, essensen är dold.

Mark C. Taylors förståelse av Derrida stämmer därmed tämligen väl överens med Wards. *Différance* eller *erring* är inte en gudomlig närvaro som filosofin kan nå fram till utan snarare frånvaron av en sådan. Det är det moment i det moderna tänkandet som bryter ner och trasar sönder alla statiska systembyggen. Det som snarare skiljer Ward från Taylor är när det kommer till föreställningen om vad teologi är och i vad teologins uppgift består. För Ward kommer det ett moment efter Derridas filosofi, inte som ett tätande av språkets luckor utan snarare som ett *locus* för tänkandet – de narrativa strukturer som evangeliet om Kristus tillhandahåller. Teologins uppgift är att relatera dialektiskt till Guds död och ta upp, utan att suddas ut, dess filosofiska insikter i sitt medvetande. För Taylor finns inget sådant dialektiskt moment, ingen teologisk ståndpunkt att inta eller anta – Gud är död och därför kan ingen partikulär uppenbarelse där transcendensen på ett särskilt sätt tar plats i immanensen åberopas. Vad Taylor förstår med begreppet ”teologi” är en intellektuell praktik som föreställer sig en meningsfull närvaro, utanför och samtidigt åtkomlig för språket, och som därmed upprätthåller den hierarkiska dualismen.

Detta förklarar Taylors val att orientera sig bort från teologibegreppet till förmån för det han kallar för en a/teologi. Varför Taylor ändå väljer att ha med teologibegreppet, om än i en negativ form, förklarar han i *Errings* inledning: Guds död är den avgörande händelsen för modernitetens framväxt och det som definierar modernitet och postmodernitet. Vad moderniteten gör, och som enligt Taylor knappast är att betrakta som ett framsteg, är att den inverterar och därmed reproducerar den dualistiska och förtryckande ordning som teologin en gång etablerade. Moderniteten vilar på en sekulär teologi där Gud fortfarande är människans motpart – om än av den ”humanistiska ateismen” porträtterad som fientlig och hämmande.⁴²⁰ Tänkandets uppgift idag är därmed, enligt Taylor, att arbeta kritiskt med denna teologiska struktur – oavsett om den draperas

⁴²⁰ Taylor 1984 s. 23–25.

i religiös eller sekulär skrud – för att därigenom, om möjligt, avveckla denna struktur. Problemet ligger således i teologin själv. A/teologins uppgift är därför att upplösa teologins dualismer och därigenom den egna hierarkiska strukturen.

Som vi har sett i kapitlet om analogin skiljer sig Taylors uppfattning av den kristna traditionens dualistiska arv en hel del från den som under 1900-talet etablerades av *Nouvelle théologie* och bland annat har påverkat de radikalortodoxa teologerna. Den dualism som Taylor avfärdar är inte, utifrån denna läsning, signifikativ för den teologiska traditionen i stort utan snarast ett uttryck för den utveckling som tog sin början i senmedeltidens skolastiska diskussioner. Även Ward strävar efter att, i Barths och *Nouvelle théologies* efterföljd, komma bortom denna statiska dualism, men går aldrig så långt som Taylor som vill lösa upp den helt och hållet. Vad Ward istället har velat argumentera för är en metafysisk förståelse av varaförhållandet mellan Gud och skapelse, där Guds okändhet är så radikal att Gud överskrider människans förmåga att upprätthålla binära par som immanens-transcendens eller frånvaro-närvaro.⁴²¹ För Ward blev konsekvensen av detta en delaktighetsontologi där den skapade tillvaron var delaktig i det gudomliga utan att på ett kognitivt plan kunna greppa detta vara.

Att Taylor inte ser dessa resurser i den teologiska traditionen blir tydligt i *Erring*. Samtidigt finns det ett konstruktivt moment bortom detta brott med traditionen, det Taylor kallar ”dekonstruktivistisk teologi”.⁴²² Den etiska fordran som denna a/teologi ställer på oss kan kokas ner till imperativet: skriv! Vi är alla präster (till och med kyrkoherdar: engelskans *vicars*)⁴²³ som genom den kreativa aktiviteten ska hålla den statiska dualismen borta: ”Från den dekonstruktivistiska teologins horisont är Guds död förverkligad i det radikalt inkarnerade ordet. Frånvaron av ett transcendentalt betecknat skapar möjligheten att skriva.”⁴²⁴ Genom att vägra skriva färdigt, att vägra ”sluta boken”, som Taylor skriver med hänvisning till Derrida, avhyser vi alla statiska motsatspar av typen Gud och självet som kan fungera som byggstenar i förtryckande ordningar. Alla identiteter är öppna och ofärdiga – allt är partikularitet och samtidigt universalitet. Det enda som kvarstår är skillnader – ”den gudomliga miljön av absolut relativitet.”⁴²⁵

Det som Taylor förespråkar kan, med terminologin från metafysikkapitlet, beskrivas som en radikal univokalitet – den fullständiga sammansmältningen

⁴²¹ För en föredömligt klargörande redogörelse för den förmoderna teologins negativa strategi att legitimera talet om Gud, se Turner 1995.

⁴²² Taylor 1984 s. 99.

⁴²³ Ibid s. 142.

⁴²⁴ “From the point of view of deconstructive theology the death of God is realized in the radically incarnated word. The disappearance of the transcendental signified creates the possibility of writing.” Ibid s. 118.

⁴²⁵ Ibid s. 118.

mellan Gud och värld.⁴²⁶ Detta får även konsekvenser för Taylors subjektförståelse. Eftersom Guds död berövar oss den transcendent referenspunkt som ger oss vår identitet som autonoma individer anträds en rörelse ut i exil: ”Genom att tömma varje subjekt på dess inneboende partikularitet, orsakar skriftens drama en medkänsla som både upplöser det solitära självet och avslöjar de skiftande konturerna till en universell subjektivitet.”⁴²⁷ Inga partikulära tillhåll eller rättigheter kan återopas eftersom det inte längre finns något Ena bortom alla skillnader att ta spjärn mot – allt dras med i den flytande massan av partikulariteter bortom vilka endast tomheten existerar. Just detta, att tillvaron ytterst sett är kaotisk och präglas av en frånvaro av mening försätter människan i en position här och nu. Det finns inget paradisiskt ursprung att längta tillbaka till eller någon gudomlig *parusi* att se fram emot: ”Alla löften, all framtid [...] får ett slut i och med Guds död.”⁴²⁸ Det enda som finns är nuet, en soteriologisk insikt som är tänkt att leda till en lekens affirmativa livshållning som inte har rum för en ”repressiv transcendens”. Detta är karnevalens rike – den totala utlevnadens tillstånd där allt är här och nu och vars furste är den radikalt inkarnerade Kristus – han som symboliserar Guds, det förgångnas och det kommande Rikets fullständiga kollaps in i nuet.⁴²⁹ Taylor sällar sig därmed till den nietzscheanska traditionens tal om det dionysiska som en livshållning som präglas av total hängivelse och passion – ett berusningens tillstånd som upplöser alla distinktioner mellan individ och kollektiv.

Återkopplat till diskussionen om Wards projekt: Wards universum hålls samman och skänks mening genom trons antagande av en transcendent realitet, ett dolt Ord, medan det hos Taylor är just denna föreställning som utgör det grundläggande problemet. Hos Taylor är tvärtom Ordet uttömt i orden och tillvaron visar inte mot något bortom sig själv. Allt är ren immanens. I en av de passager där Ward explicit kommenterar Mark C. Taylors projekt handlar kritiken om den ”platta verklighet” som framträder i a/teologin:

I Taylors arbete möter Hegel den språkliga vändningen. Kenosis är Hegels immanenta processtänkande där medvetandet blir medvetet om sig själv. [...]

⁴²⁶ Taylor talar visserligen om sitt eget projekt som en ”irreducerbar ekvivalitet” men resultatet blir i sammanhanget detsamma. Den fullständiga univokaliseringen mellan Gud och värld skapar en tom yta bortom språket. Dess externa referent har försvunnit och ordens mening oändligt mångtydiga. Ibid s. 173–174.

⁴²⁷ ”By emptying every subject of its intrinsic particularity, the drama of scripture occasions compassion, which simultaneously dissolves the solitary self and discloses the shifting contours of universal subjectivity.” Ibid s. 142.

⁴²⁸ ”All promise, all future [...] comes to an end with the death of God.” Ibid s. 155.

⁴²⁹ Ibid s. 156–168.

I själva verket är verkligheten textualitet för Taylor. [...] Denna textualitet är enbart yta, *simulacra* och fasad.⁴³⁰

Problemet med Gud-är-död-teologin, menar Ward, är att den inte är så radikal som den utger sig för att vara. Taylors perspektiv rubbar på intet sätt den rådande ordningens logik, tvärtom fulländas den sekulära liberalismens uppdrag även på religionens område – även denna berövas en genuin meningsfullhet.⁴³¹ Som vi såg i kapitlet om antropologin menar Ward att en sådan verklighetsbild innebär en reifiering och en fetischisering av verkligheten som endast tjänar till att upprätthålla subjektens konsumtionsjakt. Det begär som föds i och med Guds död är utan hopp om verklig tillfredsställelse och isolerar subjekten i sina egna begärsekonomier. På detta sätt lånar sig Taylors perspektiv, enligt Ward, till att bli en ideologisk legitimering av det rådande tillståndet – den förlorar sin förmåga att utgöra ett verkligt kritiskt alternativ. Istället för att fungera som resurs för att forma meningsfulla sammanhang som kan befria samtiden från sin av kapitalismen påtvingade ytlighet fullföljer denna teologiska reflektion endast den skingring av alla identiteter som enligt den marxistiska kulturkritiken är ett av kapitalismens adelsmärken.

Frågan är om Wards kritik är rättvis. Att Taylor inte vill reproducera den liberala individualismen är klart – tvärtom ser Taylor den dekonstruktivistiska teologin som det enda sättet att komma ur den påtvingat isolerade existens som han menar kännetecknar vår tid. Det är genom den fria skapelseakten som ”markings” kan framträda – subjekt som är på ständig resa ut ur sin autonoma existens in mot den andre. Wards vilja att bygga alternativ blir sedd ur Taylors perspektiv i sig ett arbete i förlängningen av den rådande ordningen eftersom den genom att binda sig vid en tradition återoppar en dualistisk ontologisk struktur. Det är i den kristna traditionens texter och praktiker som det transcendenta på ett speciellt sätt har gett sig till känna – det är dessa som utgör den ordning som subjektet måste underkasta sig. Taylors hållning belyser därmed de faror med Wards teologi som jag pekade på i förra kapitlet – hur föreställningen om alternativ kan anta skepnaden av exkluderande system som slår vakt om diskursens

⁴³⁰ ”In Taylor’s work, Hegel encounters the linguistic turn. Kenosis is Hegel’s immanent process of consciousness becoming conscious of itself. [...] In fact, for Taylor, reality is textuality. [...] This textuality is all surface, simulacra and façade.” Ward 2005b s. 195–196.

⁴³¹ Ibid s. 196. Ward artikulerar en liknande kritik i en annan essä i *Christ and Culture* som diskuterar poststrukturalismens tal om flöden – framförallt hos Gilles Deleuze. Vad dessa tänkare, däribland Taylor, enligt Ward gör, är att förespråka ett en livshållning av ständig exil – att leva i ständigt uppbrott. På detta sätt blir de, enligt Ward, uttydare för är ett perspektiv där subjekten i en ständig akt av kenosis lämnar sig själva och blir gäst hos den andre. Ward menar att vad som fattas i en sådan begärsekonomi är möjligheten för mottagande. Vem ska vara gästgivare om alla flyr? Genom att via Guds död eliminera treenigheten omöjliggörs en föreställning om en yttersta mottagare som kan legitimera vår egen gästfrihet. Ibid s. 77–84.

gränser. Även om jag i det förra kapitlet argumenterade för att den isolerande och exkluderande systematiken gick emot den brutna dialektik som Ward ville skriva fram, fanns det passager hos Ward som indikerade en annorlunda hållning. Jag vill återkomma till denna diskussion i avsnittet om John D. Caputo eftersom han har kritiserat Ward för just dessa exkluderande tendenser.

Skillnaden mellan Taylor och Ward är därmed inte bara teologisk utan även politisk. De båda är visserligen kritiska till den liberala individualismen och den sociala fragmenteringen och båda två vill påverka den samtida kulturens föreställningsvärld, men de skiljs åt när det kommer till hur vi ska gå tillväga för att komma till rätta med dessa problem. För Ward är lösningen av samtidens splittring inte upprättandet av ett nytt heltäckande filosofiskt system, inte ens i dekonstruktionens skepnad, utan genom upprättandet av en analog ordning som ger utrymme för individuella skillnader. Men en sådan ordning måste, utifrån Wards ståndpunkt, upprätthållas av de kristna teologiska strukturerna. Taylors lösning, åtminstone i *Erring*, är att skriva, skapa och därmed omvandla alla dualismer och hierarkier till ett flöde av skillnader. Ingen ny ordning i ordets rätta bemärkelse aviseras – endast vägen till befrielse från alla ordningar. Vad Taylor därmed verkar acceptera, och som skiljer honom från Ward, är föreställningen om den mänskliga skapelseakten som en praktik höjd över ideologisk påverkan. I skrivandet finns en aktivitet som förenar mänskligheten bortom de ideologier, språk och kulturer som skiljer dem.

Det är här som Taylor kan uppfattas som problematisk i ett pluralistiskt sammanhang. Taylor verkar nämligen vara ointresserad av en dialog med den religiösa tradition som han dekonstruerar. Åtminstone är fallet så i *Erring* där det faktum att alla identiteter är upplösta förbjuder partikulära undantag och specifika rättigheter, till exempel i fallet med en religiös tradition. Taylor uppmanar i boken sina läsare att vara sorglösa ("care free") i sin strävan att lösa upp det partikulära i det eviga flödet av skillnader.⁴³² Ett exempel på detta tillvägagångssätt är när han i *Erring* på ett tämligen schematiskt sätt beskriver den hämmande dualism som han menar har präglat den kristna traditionen:

Enligt den klassiska teismens lära är Gud, som är En, den suveräne Skaparen, som, genom medlingen av sitt gudomliga Logos, för världen in i existensen och med försynen styr dess riktning. [...] Självet är skapat till Guds avbild och är följaktligen också en, till exempel, en sammanhållen individ. [...] Den västerländska teologiska traditionen, i all sin mångfald, vilar på en polär, eller mer exakt, dualistisk grund.⁴³³

⁴³² Taylor 1984 s. 144.

⁴³³ "According to the tenets of classical theism, God, who is One, is the supreme Creator, who, through the mediation of His divine Logos, brings the world into being and providentially directs its course. [...] The self is made in the image of God and consequently is also one i.

Här tas ingen hänsyn till den centrala roll som treenigheten har spelat i den kristna tradition vilket gör att den inte på ett enkelt sätt kan reduceras till ”monoteism”. Inte heller nämner Taylor att det genom den teologiska historien har funnits olika sätt att förstå förhållandet mellan immanens och transcendens som snarast är att betrakta som försök att handskas med en allt för statisk dualism. Taylor verkar helt enkelt ta sin utgångspunkt i den polemiska bild som Derrida exempelvis målar upp i *De la grammatologie*, det vill säga föreställningen om att *logos* i kristendomen har kommit att fungera som själva urmyten i konstruktionen av hierarkiska system. Här verkar det inte finnas något intresse för ett ömsesidigt samtal med den tradition Taylor studerar och därmed liten eller ingen öppning för kritisk korrigerande av den egna ståndpunkten. Han är den suveräne analytikern, oemottaglig för argument och kritik.

Denna rigiditet och reduktionism i Taylors tänkande blir föremål för en utförlig kritik i Wards artikel ”Religionists and Theologians: Towards a Politics of Difference” (2000). I en förlängd recension av Taylors *About Religion* kritiserar Ward Taylors motvilja att erkänna sitt eget tänkandes kontextualitet och att det, liksom allt tänkande, är indraget i en maktkamp om tolkningen av samhället. Taylors tänkande är inte politiskt och ideologiskt oskyldigt, menar Ward. Det vilar på en viss liberal föreställning som, efter Immanuel Kant, betraktar alla religiösa traditioner som kulturellt skiftande uttryck för en gemensamma religiösa kärna. Ward menar att denna föreställning reducerar alla materiella aspekter av de religiösa traditionerna till estetik.⁴³⁴ Med estetik menar Ward i det här sammanhanget en diskurs som inte erkänner några specifika platser eller artefakter som specifikt konstnärliga – allt är konst. Den estetiserande blicken förvandlar hela tillvaron till medel för att uppnå det Kant talade om som den sublimes erfarenheten – den erfarenhet som är utposten mot tillvarons religiösa och onämnbare dimension. De existerande religiösa traditionerna, deras skrifter, läror och liturgier, blir på detta sätt relativiserade i förhållande till det Taylor kallar den estetiska driften. De är inte mer eller mindre religiösa än något annat utan fyller en funktion i den mån de kan ge upphov till den sublimes erfarenheten.

Taylor beskriver själv i *About Religion* hur detta estetiserande av verkligheten är en konsekvens av Guds död och hur det faktum att inga traditioner och sammanhang kan göra anspråk på det transcendentia i själva verket förverkligar religionens sanna väsen. Taylor skriver: ”När filosofin träder in, försvinner konsten och religionen. [...] konstens slut och Guds död är nödvändiga negationer genom vilka konsten och religion blir fullt förverkligade. När världen verkligen blir ett konstverk, blir alla [människor] konstnärer och konsten som sådan

e. a centred individual. [...] The Western theological tradition, in all its diversity, rests upon a polar or, more precisely, a dyadic foundation.” Taylor 1984 s. 7.

⁴³⁴ Ward 2000e s. 544.

försvinner.”⁴³⁵ Som vi har sett tidigare var det just denna tolkning av Hegel som Ward reagerade mot i den kontinentala filosofin eftersom den tenderar att nedvärdera de materiella resurserna i den teologiska traditionen och därmed glömma sitt partikulära ursprung.

Taylors alternativ gör honom i själva verket till en del av ett västerländskt imperialistiskt projekt, menar Ward. Synen på de materiella aspekterna av religionerna som en kvasi-realitet är inget universellt fenomen utan en uppfattning med en tydligt västerländsk och protestantisk stamtavla. Denna uppfattning menar Ward vara symtomatisk för religionsvetenskapen, som han skiljer från teologin, i stort. Istället för att jämma ut och demokratisera förhållandet mellan olika religiösa traditioner pådyvlar Taylor, genom att ställa subjektet i centrum, dem en tydligt modern och protestantisk religionsförståelse som aldrig uttalas, aldrig görs explicit. Ward skriver: ”Det är den osynliga verksamheten av en kristen hegemoni som talar i generiska termer av religion som stör mig. ’Religion’ liksom det könade bruket av ’människa’ [engelskans ”man”, min anmärkning] eller det etniska bruket av ’vit’ bär på en osynlighet.”⁴³⁶

Genom osynliggörandet av det faktum att han talar från en viss kulturell horisont undandrar sig Taylor möjligheten till ömsesidig dialog och kritisk prövning. Vad Taylor glömmer, menar Ward, är att den estetisering av verkligheten som han gör sig till exponent för, är ett vidare politiskt projekt – inneboende i kapitalismen – som i slutändan strävar efter att lösa upp alla skillnader och bereda rum för ett tillstånd av politisk apati. På detta sätt omvandlas Taylors tänkande till en ideologi i meningen ett falskt medvetande, som ger sken av att beskriva verkligheten ”som den är”, obunden av politiska intressen och institutionella bindingar.⁴³⁷ Detta är knappast en demokratisk utveckling och Ward går så långt som att benämna den en ”muterad fascism.”⁴³⁸ Genom att ge sken av att vara fri och obunden i sitt tänkande menar Ward att Taylor i själva verket, just genom detta anspråk, sällar sig till de krafter i samhället som vill tysta det politiska samtalet. Det är inte Taylors teologi i sig som är det problematiska – det är den skenbara neutralitet som tycks göra hans tänkande immunt mot kritisk och självkritisk dialog.

Även om jag är benägen att stämma in i kritiken mot Taylors ointresse för att gå in i dialog med det han studerar och att han snarast verkar vara ute efter

⁴³⁵ ”When philosophy arrives, art and religion passes away. [...] the end of art and the death of God are necessary negations through which art and religion are fully realised. When the world truly becomes a work of art, everyone becomes an artist and art as such disappears” Taylor 1999 s. 178.

⁴³⁶ ”It is the invisible operation of a Christian hegemony, speaking in the generic name of religion that disturbs me. ’Religion’, like the gendered use of ’man’ or the ethnic use of ’white’ has invisibility.” Ward 2000e s. 545.

⁴³⁷ Ibid s. 546.

⁴³⁸ Ibid s. 547.

en unilateral dekonstruktiv kritik, måste Wards recension beskrivas som starkt polemisk. Taylor är mer öppen med sin konstruktiva ambition än vad Ward vill göra gällande – det rör sig knappast om den traditionella religionsvetenskapens förment objektiva och distanserade blick. Taylor är tvärtom tämligen tydlig med att hans projekt innebär ett etiskt åtagande. Hans och den potentielle efterföljarens uppgift är att lösa upp alla partikulära identiteter och traditioner i det eviga flödet av skillnader och på så sätt skapa en ”gudomlig miljö av absolut relativitet”. Att vara del av det dekonstruktiva ”prästerskapet” (*vicars*) är, om vi drar konsekvenserna av Taylors resonemang, inte endast att beskriva utan att faktiskt påverka och förändra. Valet av begreppet *vicar* antyder också att Taylor betraktar sitt tänkande som ett missionsprojekt. Vad som däremot kan upplevas som problematiskt, åtminstone ur en kristen teologisk synvinkel, är de passager där Taylor antyder att Guds död är ett oundvikligt faktum och den enda legitima hållningen i vår tid. Denna tvingande nödvändighet av att anta ett visst perspektiv exponerar honom återigen för Wards kritik eftersom en sådan kulturanalys alltid är gjord utifrån en viss position och med en viss förförståelse. Den för vidare en sekularistisk världsbild och tenderar därmed att bli till ett ideologiskt stödprojekt. Den dekonstruktion som Taylor omfattar riskerar därmed att bli en maktens förlängda arm som – genom att undergräva alla möjligheter till motståndskraftiga gemenskaper – arbetar för den rådande ordningens konsolidering.

Mot en transcendens?

Låt mig göra en utvikning kring Taylors projekt som kastar ytterligare ljus över relationen mellan kritiken och gudstanken och som delvis motsäger Wards kritik att religionen här reduceras till ren estetik och representation. I likhet med Derrida själv rör sig Taylor under 1980- och 1990-talet mot en mer affirmativ hållning där transcendensens – om än i form av en kvasi-transcendens – kritiska funktion erkänns. Tre år efter *Erring* gav Taylor ut *Altarity* i vars inledning syftet sägs vara att tänka det som inte låter sig tänkas – det som ligger utanför systemet.⁴³⁹ I bokens avslutande kapitel vill Taylor i en biografiskt orienterad text peka på Sören Kierkegaards upptagenhet med att tänka – och leva – det som överskrider systemet, det som är glömt och förträngt. Hur kan vi minnas det som är glömt, det som aldrig var närvarande?⁴⁴⁰ Detta är möjligt menar Taylor, med hänvisning till Kierkegaard, genom att göra en distinktion mellan *erinringen* och *åminnelsen*. Erinringen är en systematisk bearbetning av det passerade – att infoga det som har skett i ett ordnat system och därmed föra in det i idéernas eviga värld.⁴⁴¹ För Taylor är detta en illusorisk verksamhet eftersom den försöker att systematisera och

⁴³⁹ Taylor 1987 s. xxi-xxxiv.

⁴⁴⁰ Ibid s. 318.

⁴⁴¹ Ibid s. 319.

begripliggöra en verklighet som är kaotisk och i sig själv meningslös. Erinringen försöker att tämja och bemästra ett passerat skeende som i själva verket endast är tolkningarnas irrationella rörelse över ”tomhetens ursprunglighet.” Det Taylor kallar åminnelsen är däremot något annat. Det är en ordnad och fragmentarisk aktivitet utan anspråk på att tillrättalägga och kontrollera:

Genom dessa korta anmärkningar, beskriver William [Kierkegaards pseudonym, min anmärkning] två helt olika ekonomier: en vinstgivande, den andra utan vinst; en sparande, den andra slösande, en återhållsam eller begränsad, den andra ohämmad och gränslös [...] en är ett omfattande system, den andra lämnar den begränsade ekonomin i ruiner.⁴⁴²

I försöket att erinra sig och därmed systematisera tillvaron infinner sig en misstänksamhet eller osäkerhet i medvetandet som den ordnade världen försöker fly ifrån och förtrycka. Detta, som Hegel i *Andens fenomenologi* kallar negativitet, är just det som gör att vi vantrivs i civilisationen. För Taylor mynnar resonemanget ut i en uppmaning att anträda ”åminnelsens” väg, vilket innebär att befinna sig i ett oavslutat och osystematiserat skrivande.

Det är denna öppna och ofullbordade ordning som, enligt Taylor, träder fram i Kierkegaards vana att med olika experimentella stilgrepp som pseudonymer, förord och efterord förleda och förvirra läsaren. De är genom sin ironiska karaktär en sorts fördold kritik som genom själva gestaltningen och det fortsatta skrivandet försöker befria läsaren från erinringens och det systematiserade livets förtryck. Kierkegaard – och därmed Taylor själv – kan inte tala genom systemets ordnade logik eftersom det förråder sanningen: att verkligheten är oordnad och omöjlig att infoga i en begränsande ordning.⁴⁴³ Erfarenheten överskrider alltid språket och lämnar en rest i minnet som är oöversättbar till erinringens ekonomi – det är denna otematiserbara återstod som stör oss, stör ordningen, och gör att det lagbundna språket förfelar sitt syfte.

Gudstanken blir för Kierkegaard inte repressiv – tvärtom beskriver Taylor i slutet av kapitlet hur gudstanken är outhärlig för Kierkegaard eftersom den markerar en plats av annorlundaskap, det som förlägger människans sanna identitet utanför sig själv. Den sanna subjektiviteten – singulariteten – står inte att finna i systemet utan i den rena exterioriteten: ”’Gud’ är ett opassande namn för en absolut exterioritet som motstår all interiorisering och erinring. Snarare

⁴⁴² ”In these brief remarks, William describes two very different economies: one is profitable, the other profitless; one saving, the other expensive; one restrained or restricted, the other unrestrained or unrestricted [...] one is a comprehensive system, the other leaves the (restricted) economy in ruins.” Ibid s. 320.

⁴⁴³ Ibid s 330.

än att generera kunskap är detta 'namn' ett substitut för 'det okända.'⁴⁴⁴ Taylor drar slutsatsen av detta resonemang att Gud (som han genomgående skriver inom citationstecken) för Kierkegaard snarast är att betrakta som en negativ storhet – en sorts liminalitetsfunktion vars uppgift är att markera den lagbundna världens tillkortakommande: ”Gud’ skriver in, utan att representera, det *lapsus absolut* [sic] som ständigt stör det fria flödet av begränsad spekulativ ekonomi och oupphörligen stör diskursens cirkularitet och kommunikationens rundgång.”⁴⁴⁵ Om kommunikationens fullständiga mening är förlagd på annan plats – ”Gud” – kan aldrig den cirkel som är systemets geometriska figur fulländas. ”Gud” blir för Kierkegaard den måne som genom sin gravitationskraft får systemet att falla ur sin bana. Med Slavoj Žižeks lacanska vokabulär får ”Gud” därmed samma funktion som det Reala – det register som stör och bryter upp alla ordningar. ”Gud” blir för Taylor på detta sätt tillvarons kritiska instans. Det är denna hotfulla gestalt som hemsöker den kontinentala filosofin och uppträder i talet om negativiteten, den Andre, alteriteten, skillnaden och i Taylors eget *erring*. Taylor påpekar hur denna okändhet – även om den är ”farligt nära” att bli immanent och tillgänglig – alltid förblir transcendent och därmed utanför systemet.

Vad vi ser hos Taylor är visserligen ett perspektiv där *erring* fortfarande är en konsekvens av frånvaron av en yttersta signifikant. Kierkegaards transcendens blir för Taylor liktydigt med den tomhet och frånvaro som tillvaron vilar i. Detta blir inte minst blir synligt i Taylors val att skriva Gud inom citationstecken. Vad som ser ut som en förskjutning i förhållande till Taylors tidigare verk är det faktum att han inte längre betraktar transcendens och gudsföreställningar i sig som en ekvivalent till statisk dualism och förtryckande ordningar. Vad Taylor finner hos Kierkegaard, och här har han förändrat sin läsning från avhandlingen 1975, är en transcendens så radikal att den till och med destabiliserar den individuella identiteten. I avhandlingen utgjorde detta huvudkritiken: att Kierkegaards transcendensförståelse skapade privatisering – isolerade individer i diasporan – som omöjliga kunde sammanfogas till en gemenskap.⁴⁴⁶ I *Altarity* får Kierkegaards ”Gud” samma funktion som tomheten i *Erring* – den ifrågasätter individens autonomi och för den in i kontakt med sina medmänniskor.

Denna högre uppskattning av den ”tomma transcendens”, som jag lyfte fram i diskussionen av Wards förhållande till Barth, blir tydlig i Taylors essä ”How Not to Say God”, publicerad i essäsamlingen *Notes*. Taylors tes i essän är att det

⁴⁴⁴ ”God’ is an improper ’name’ for an absolute exteriority that resists all interiorization and recollection. Rather than yielding knowledge, this ’name’ is a substitute for ‘the Unknown.’” Ibid s. 343.

⁴⁴⁵ ”God’ inscribes, without representing, the *lapsus absolut* [det korrekta latinska uttrycket för absolut misstag bör vara *lapsus absolutus*, min anm.] that repeatedly disrupts the free flow of restricted speculative economy and incessantly interrupts the circulator of discourse and the circuit of communication.” Ibid s. 344.

⁴⁴⁶ Taylor 1980 s. 264–276.

i den kristna traditionen finns resurser för att tänka dekonstruktivt, resurser som traditionen oftast har misslyckats att ta tillvara på. En utgångspunkt för ett sådant tänkande finner han i Anselm av Canterburys teologi. Eftersom Anselm i "Proslogion" formulerar sitt gudsbevis i form av en bön menar Taylor att han åkallar Gud både som textens ursprung och adressat. Texten har ett ursprung utanför Anselm själv – i något som överskrider Anselm – samtidigt som dess adressat är flertydigt: är det han själv, "bröderna" eller Gud som han skriver till? Denna osäkerhet får den diskurs som framträder i Anselms reflektioner att bli instabil – en närvaro av ett "inte" har smugit sig in i texten som markerar Guds spår i talet. På detta sätt tenderar Anselm att på ett annat sätt än Hegel flera århundraden senare destabilisera dialektiken mellan förnuft/text och Gud. Där Gud för Hegel är identiskt med förnuftet och "helt kännbar" finns det hos Anselm en närvaro i språket – *erring* – som bryter upp diskursen: "Trots försök till det motsatta kan inte Anselm sudda ut spåret av den Andre. Från den inledande åkallelsen till det avslutande 'Amen', vittnar Anselms text om den exteritoritet som både möjliggör och ifrågasätter integriteten, genomskinligheten och fullkommandet av verket."⁴⁴⁷ Gud är inte radikalt immanent som hos Hegel utan en liminalitetsföreteelse – något som dansar i språkets utkanter och som omöjliggör en fullständig avslutning.

Taylors läsning av Anselm sätter honom i beröring med den brutna dialektik som jag har frilagt i Wards teologi. Genom sin uppvärdering av transcendentstänkandet i den kristna traditionen öppnar Taylor för en rörelse bortom den negativa dialektikens rent kritiska verksamhet. Här finns ett tal om upprättandet av en ordning, om än en ofullständig och störd ordning. I överensstämmelse med Derridas omvärdering av den negativa teologin i den kristna traditionen, gör Taylor en liknande resa där det i den traditionella förståelsen av förhållandet mellan transcendent och immanens smyger sig in – om än som en potentialitet som måste utvecklas – ett själv-kritiskt moment som omöjliggör absoluta sanninganspråk. Anselms gudsbevis antar en form av tom allegori som även om det binder sig vid en transcendent gudom aldrig kan säga något slutgiltigt om denna storhet.

Frågan är för Taylor, vilket Wards projekt aktualiserar, hur en sådan dubbelhet i språket kan upprätthållas. Visserligen liknar Taylors förslag att teologin (eller a/teologins) uppgift idag är att skriva fram en åminnelsens diskurs, den fragmentariska genre som med olika stilgrepp som exempelvis ironi söker ge röst åt det otematiserbara i tillvaron, den analoga eller allegoriska ordning som Ward har försökt att framställa. Den kritiska frågan för Taylor, vilket Wards projekt

⁴⁴⁷ "Efforts to the contrary notwithstanding, Anselm cannot erase the trace of the Other. From the opening invocation to the concluding 'Amen,' Anselm's text testifies to the exteriority that both make it possible and calls into question the integrity, lucidity, and closure of the work." Taylor 1993 s. 24.

aktualiserar, är vad som hindrar denna genre från att konsolideras, stelna och bli till ett nytt system, en ny åminnelsens diskurs. För Ward blev praktiken att läsa verkligheten genom teologins materiella resurser – dess texter och praktiker – den konkretion som fränkande diskursen sin skenbara universalitet samtidigt som den försåg teologin med något stabilt, en struktur. Det var genom att läsa kulturen genom berättelserna om Kristus som Ward i *Cities of God* konstruerade sin analoga världsbild som lyfte upp *logos* till en transcendent position, ”vid Faderns högra sida”.⁴⁴⁸ Genom att som teolog binda sig till ett visst materiellt sammanhang som utgångspunkten för tänkandet och inte göra anspråk på en objektiv och institutionslös blick etablerades en diskurs som enligt Ward själv har större möjlighet att motstå den rådande ordningens dominans och utgöra ett alternativ och verka som en förvandlande kraft i kulturen.

Skillnaden mellan Ward och Taylor är därmed uppenbar. Taylor ser inte som sin uppgift att föreslå konstruktiva alternativ till den förtryckande ordning som han menar att de teologiska traditionerna har utgjort i historien. Hans ärende är endast att genom en fortgående negativ dialektisk rörelse verka upplösande på den kristna kroppen. Detta förklarar även hans ointresse för att gå in i en ömsesidig kritisk dialog med det han studerar. Skillnaden mellan Ward och Taylor handlar därmed om synen på kulturkritikens konstruktiva dimension, där Ward vill låta den teologiska ordningen ta plats i och förhandla med den samtida kulturens föreställningsvärld. Visserligen finns i Taylors a/teologi ett tilltagande intresse för att gå i dialog med den traditionella teologin, vilket blev synligt i hans läsning av Anselm. Men det handlar då snarast om en jakt på perspektiv som upphäver det han menar vara teologins egentliga väsen – dess hierarkiska strukturer. Hans intresse ligger därmed ytterst sett i att lösa upp alla stabila identiteter – även exempelvis en teologisk tradition – i flödet av oändliga skillnader. Det finns inget gemensamt och privat, inget individuellt och kollektivt, inget partikulärt och universellt att upprätta dialog mellan. Allt är yta och gudomlig relativitet.

Mitt intresse här handlar inte om att förneka vikten av den negativa dialektik som Mark C. Taylor i den kritiska teorins efterföljd föreslår, inte heller avvisa dekonstruktionen som intellektuellt verktyg i analysen av förtryckande system. Min poäng är snarare att detta kritiska ingrepp i den metafysiska traditionen, stående för sig själv, knappast kan få till stånd den förskjutning av den rådande ordningens logik som den kritiska teorins företrädare menar vara önskvärd. Är den flytande relationalitet som Taylor efterlyser verkligen så annorlunda än den upplösning av alla stabila identiteter som den marxistiska traditionen kritiserar i senkapitalismen? Det tycks mig som att Taylor med sin dekonstruktiva kritik, i sin iver att förflyktiga alla fasta identiteter, för vidare och till och med förstärker den tendens som redan är dominerande i vår kulturella samtid. På detta sätt riskerar

⁴⁴⁸ Ward 2000 s. 97–116.

en teologi som Taylors att bli totalitär och ytterst sett fungera som legitimerande instans för den rådande ordningen. Jag kommer att återkomma till denna kritik i min diskussion om John D. Caputos teologi nedan.

Vad är teologi? – John D. Caputo

Den fråga som framträder när Wards teologi bryts mot den amerikanske religionsfilosofen och teologen John D. Caputo är den om teologins uppgift. Under 1970- och det tidiga 1980-talet intresserade han sig främst för Martin Heideggers filosofi, en tänkare som han förde i dialog med den kristna förmoderniteten. Från slutet av 1980-talet och framåt kom emellertid Caputos tänkande att ta en delvis annan vändning och han kom att introducera den poststrukturalistiska filosofin på teologins område. Samtidigt har han själv, tills helt nyligen, undvikit att kalla sig själv teolog och istället betonat hur den dekonstruktion som han omfattar och i någon mån omformulerar inte är att betrakta som teologi utan som en kritisk strategi som får konsekvenser för den teologiska praktiken.

I inledningen till sitt verk om religionsförståelsen i Derridas tänkande, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida*, beskriver Caputo hur han med sitt intresse för Derrida aldrig har velat ”gå så långt som till teologi [...]” och istället strävat efter att ”peka ut några av dekonstruktionens möjliga implikationer för den religiösa och teologiska reflektionen.”⁴⁴⁹ Vad Caputo har velat föra in i den teologiska diskursen är ett mått av självkritik som försvårar rigid dogmatism och det han i sin *The Weakness of God* beskriver som ”starka teologier” – en typ av religiös reflektion som, enligt honom, gör allt för höga anspråk på att veta vem Gud är. Dekonstruktionens uppgift är att osäkra alla utsagor om Gud och därmed öppna upp den teologiska diskursen för det han återkommande refererar till som ”passionen för det omöjliga.”⁴⁵⁰

Ett av de tidigaste mötena mellan Graham Ward och John D. Caputo kom att äga rum på den ovan nämnda konferensen ”Religion and postmodernism”. Konferensen var den andra på temat (den första hade hållits två år tidigare) och huvudtalare på båda var Jacques Derrida. Medverkande på konferensen 1999 var, förutom Ward och Caputo, även teologer som Kevin Hart och John Milbank, vilket fick redaktörerna för konferensantologin *Questioning God*, att tala i termer av det första stora mötet mellan dekonstruktionen och den då nybildade radikalortodoxin.⁴⁵¹ Som vi såg ovan var Graham Ward minst sagt kritisk mot Derridas filosofi som han menade inte drevs av en ärlig längtan efter att nå fram till sanningen, skönheten eller rättvisan, utan är låst i det kritiska ifrågasättandets

⁴⁴⁹ Caputo 1997 s. xxix.

⁴⁵⁰ Se exempelvis Caputo 2001b s. 3–5.

⁴⁵¹ Caputo, Dooley & Scanlon 2001 s. 3.

praktik. Denna praktik tar hos Derrida formen av ett sisyfosarbete under en ”Gud” som aldrig bekänns och aldrig kan vara mer än tillvarons radikala negativitet – det Derrida benämnde som språkets bottenlösa kollaps. Dekonstruktionen som livshållning är därmed – trots det myckna talet om ansvar – en ständig flykt bort från den politiska och etiska verkligheten.⁴⁵²

Wards kritiska vidräkning med Derridas filosofi kan te sig överraskande med tanke på den mer uppskattande (om än inte okritiska) hållning som han visat fyra år tidigare i *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Detta var något som Caputo själv anmärkte på när han i sin essä i *Questioning God* tog Derrida i försvar mot Wards kritik. Derrida är varken, menade Caputo, ateist, nihilist eller, för delen, ”onanist” (som var det begrepp Ward använde). Han söker nå fram till sanningen lika lidelsefullt och med samma intensitet som Augustinus en gång gjorde, och även om tron för Derrida innebär en svagare eller mer tvivlande hållning än för Augustinus, är hans texter genomsyrade av en påtaglig tro på ankomstens möjlighet. Det som framförallt skiljer Augustinus och Derrida åt är, enligt Caputo, att Augustinus utgår från en bestämd uppenbarelse, ett namn, medan Derrida aldrig har velat identifiera Gud med en viss teologisk tradition:

Dekonstruktionen är full av tro och uppehåller sig vid gåvan, löftet, och ja, hoppet om att något ska komma, men den vidhåller alltid en specifik ironisk distans från och uppmärksamhet på de bestämda messianismerna, kristna eller judiska, heideggerianska eller marxistiska.⁴⁵³

Dekonstruktionen ansluter sig inte, menar Caputo, till en eller annan tanketradition utan svarar endast på den situation eller det sammanhang i vilken den befinner sig:

Snarare betyder den [dekonstruktionen, min anmärkning] att vi alltid svarar och samtidigt frågar vad vi svarar på, alltid väljer och på samma gång frågar vad vi har valt eller vad som har valt oss, vad vi gör bland de konkreta beslut som vi alltid och oundvikligen fattar.⁴⁵⁴

⁴⁵² Ward 2001a s. 286.

⁴⁵³ ”Deconstruction is filled with faith and turns on the gift, the promise, the yes, the hope of something to come, but it always maintains a certain ironic distance from and alertness to the specific or determinate messianisms, be they Christian or Jewish, Heideggerian or Marxist.” Caputo 2001a s. 296.

⁴⁵⁴ ”Rather, it means that we are always responding and at the same time always asking what we are responding to, always choosing and at the same asking what we have chosen or has chosen us, what we are doing in the midst of the concrete decisions we always and invariably make.” Ibid s. 296.

Dekonstruktionen utgår därmed från en tradition eller mer konkret, ett begrepp i en tradition (som förlåtelse eller kärlek) för att via en kritisk analys öppna upp begreppet och visa på hur fenomenet som begreppet vill beskriva, det Caputo senare kallar ”händelsen”, överskrider namnet själv. Det problematiska med Wards perspektiv menar Caputo, är just dess favorisering av en plats eller tradition där Gud har gett sig till känna. Ett sådant projekt leder, menar Caputo, oundvikligen till ett okritiskt favoriserande av den egna traditionen och exkluderandet av de som tycker annorlunda, en fortsättning på religionernas hierarkiska och förtryckande dispositioner. Dekonstruktionen och den radikalortodoxi som Ward representerar, menar Caputo, kommer därför alltid att befinna sig på kollisionskurs med varandra.

Caputos kritik ställer den här avhandlingens problemställning om teologi och kritik i blyxtbelysning. Jag vill i det följande göra en närmare läsning av några av Caputos centrala verk och fortlöpande diskutera hans projekt i samband med Wards teologi. På så vis ställer jag inte bara Wards tänkande i en skarpare relief – jag fördjupar även diskussionen kring teologins förhållande till den kritiska teorins insisterande på en ständig och oupphörlig kritisk verksamhet.

Caputo och Guds död

Även om Caputos projekt kan tyckas ha stora likheter med Mark C. Taylors *a/* teologi, ett projekt som Caputo säger sig beundra, är det viktigt att uppmärksamma den kritik som Caputo riktar mot det han menar vara en allt för radikal ateism i Taylors tolkning av dekonstruktionen. I *The Weakness of God* (2006) menar Caputo att Taylor i *Erring*, genom att sätta in Derrida i Gud-är-dödparadigmet, tenderar att reducera osäkerheten i *différence*begreppet och slutligen förespråka en avmystifierad verklighet där allt är text.⁴⁵⁵ På detta sätt förvandlar Taylor dekonstruktionen till en ateistisk företeelse som slutligen sätter ner foten och reducerar all transcendens till ren immanens, något som Caputo menar vara en felaktig läsning av Derridas filosofi. Caputo vill istället, i likhet med Ward, peka på Derridas föreställning om en kvasi-transcendens – någonting som varken är Gud eller icke-Gud, utan det han menar att Derrida är ute efter i sitt tal om ”min religion om vilken ingen har förstått någonting.”⁴⁵⁶ Även om jag i min läsning har visat på en förskjutning i Taylors tänkande mot en mer affirmativ hållning kan vi här konstatera att Caputo hos Derrida lokaliserar ett moment som stör och bryter upp alla diskurser och slutna system – utan att för den skull avfärda dem. Detta är inte, som Taylor menar i *Erring*, en ”irreducerbar ekvivokalitet” utan snarare det jag i samband med Wards tidiga tänkande beskrev som en tom

⁴⁵⁵ Caputo 2006a s. 14.

⁴⁵⁶ Caputo 1997 s. xxvii.

analogi.⁴⁵⁷ Det är en närvaro av något som aldrig blir närvarande, en mening som aldrig blir meningsfull – ett, för att citera Wards beskrivning av Barth, ”Ord som aldrig tar plats i orden”.

Denna kvasi-transcendens återkommer i Caputos böcker i olika skepnader och med olika namn: ”Gud”, ”det omöjliga” och ”händelsen”. I sin uppgörelse med Martin Heideggers filosofi, *Demythologizing Heidegger* från 1993, är det ”myten om rättvisan” som markerar den plats där det kritiska momentet går i dagen. I boken vill Caputo utveckla en kritisk historiefilosofi genom att dekonstruera den myt som Heidegger under 1930-talet skapade om hur de försokratiska tänkarna på ett specifikt sätt förkroppsligade *aletheia* – Sanningen. Ett sådant perspektiv, menar Caputo, möjliggör en hierarkisk förståelse av olika kulturers och religioners inbördes förhållande, något som, vilket var fallet hos Heidegger, kan fungera legitimerande för den egna traditionen. Caputo vill istället gripa tillbaka på den äldre Heideggers mer kritiska historiesyn som betraktade alla epoker som likvärdiga uttryck för Varats framträdande.

Det är denna historiesyn, vars uppgift främst är att peka ut tänkandets begränsningar, som Caputo finner hos de poststrukturalistiska filosofernas tal om ”rättvisan”, ett tal som Caputo spårar till den judiska profetismen.⁴⁵⁸ Denna, vad Caputo med hänvisning till Derrida kallar för ”myten om rättvisan”, är en myt utan strukturer som inte tillhör någon tid eller plats: ”Det är myten om det som är orepresenterbart, osynligt, överkligt, omöjligt [...]”, en myt som liknar teologin men inte är bunden till institutioner och konkreta religiösa praktiker.⁴⁵⁹ Rättvisan är en närvaro i allt språk men är inte reducerbar till språket, rättvisan springer fram ur lagen som en konsekvens av den dekonstruktiva akten.⁴⁶⁰ Samtidigt som Caputo löser rättvisan från alla partikulära sammanhang är han noga med att påpeka dess judisk-profetiska härkomst. Derridas omyndigförklarande av lagens förmåga att kontrollera rättvisan får Caputo att höra vad han kallar en ”kvasi-profetisk” ton i dennes filosofi. Han är, liksom profeterna, en kritiker av lagens tendens att stelna och göra anspråk på att kodifiera rättvisan i ett statiskt system. Inte för att förkasta lagen, utan snarare för att fullfölja dess ursprungliga syfte.⁴⁶¹

⁴⁵⁷ Taylor ställer i *Erring* upp ett val mellan ekvivokalitet och univokalitet och diskuterar aldrig någon tredje framkomlig väg till kunskap. Taylor 1984 s. 173–174.

⁴⁵⁸ Caputo 1993 s. 2.

⁴⁵⁹ ”It is the myth of what is unrepresentable, invisible, inactual, impossible [...]” Ibid s. 191.

⁴⁶⁰ Ibid s. 192–196.

⁴⁶¹ Ibid s. 205. Jayne Svenungsson har i sin *Den gudomliga historien* på ett liknande och mer detaljerat sätt argumenterat för dekonstruktionens rötter i det messianska och profetiska arvet. I vår filosofiska samtid är det just poststrukturalistiska tänkare som Jacques Derrida och Gianni Vattimo som bäst förvaltar detta profetiska arv genom sin praktik av att befinna sig i en försiktig kritisk modifiering av de rådande kulturella förhållandena. Se Svenungsson 2014.

Det är således ett kritiskt perspektiv som med olika strategier strävar efter att begränsa alla absoluta sanningsanspråk som Caputo vill försöka utvinna ur den poststrukturalistiska filosofin och föra in på den teologiska praktikens domäner. För Caputo är detta inte att betrakta som ett intrång av främmande makt utan snarare som ett försök att återvinna ett kritiskt och självbegränsande element som finns närvarande i religionen själv och då speciellt i den profetiska och messianska judendomen. Detta blir tydligt i *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* där Caputo strävar efter att befria Derridas filosofi från de associationer till den kristna negativa eller apofatiska teologin som exempelvis Jean Luc Marion har gjort.⁴⁶² Den negativa teologin innefattar, enligt Caputo, ett moment av *Aufhebung* för subjektet, att som hos Platon, kunna bli upplyft på en annan nivå och därmed träda in i ett närmare förhållande till det transcendenta. Detta är en omöjlighet för dekonstruktionen som nöjer sig med att vänta och arbeta för den Andres intåg vilket får Caputo att diskutera Derridas tänkande i form av ett framåtblickande som har sin förhistoria hos de judiska profeterna:

Dekonstruktionens inträde i religion och teologi, dekonstruktionens ankomst i teologin, vänder teologin mot framtiden, mot det som kommer, vilket återför teologin till vad det från början var menat att vara [...] innan profeterna blev överkörda av eleatiska ontoteologer, före deras profetiska ökenröster blev dränkta i ett överflödande hellenistiskt logos.⁴⁶³

Detta framåtblickande drag i dekonstruktionen ansluter till det messianska i den judiska traditionen och Caputo rekommenderar här Derridas tal om en ”messianicitet utan messianism”, en väntan på ett intrång som inte tillhör någon specifik religion: ”Detta är det messianska, eller messianicitet utan messianism, som betyder öppenhet för framtiden” det är hoppet om den andres – om Guds och rättvisans – ankomst, ett hopp och en passion som förutsätter ett uppbrott från de religiösa ordningarna. Vi måste våga lämna det gamla och ta steget ut i öknen för att på så sätt göra rum för längtan efter det nya rikets ankomst.⁴⁶⁴

⁴⁶² Den brittiske teologen Kevin Hart ville i *Trespass of the Sign* (1989) på ett liknande sätt skilja dekonstruktionen från den kristna teologin. Hart argumenterade istället för att dekonstruktionen ska ses som det moment som föregår teologin och bereder marken för en ny, svagare metafysik. *Hart 1989*.

⁴⁶³ ”The incoming of deconstruction upon religion and theology, the advent of deconstruction in theology, turns theology around to the future, to what is coming, which returns theology to what it was meant to be all along [...] before the prophets were overrun by Eleatic onto-theologians, before their prophetic, desert voices were drowned by an excessively Hellenistic logos.” Caputo 1997 s. 115. ”Eleatisk” syftar här på eleatikerna – den försokratiska filosofiska skola som Parmenides (515–460 f. kr.) brukar betraktas som företrädare för.

⁴⁶⁴ ”This is the messianic or the messianicity without messianism, which means opening to the future” *Ibid* s. 156. Se även Svenungsson 2014 s. 179–191.

Caputo drar konsekvenserna av denna passionerade och framåtblickande livshållning på ett existentiellt plan i *On Religion* från 2001, där ledmotivet utgörs av Augustinus fråga ”Vad älskar jag när jag älskar Gud?” Det är detta frågande som Caputo vill ta fasta på när han i boken försöker att dra ut linjerna till den religion som han menar är möjlig i vår samtid och som framförallt präglas av passionen – att älska något förutsättningslöst. Detta är i sig att älska Gud.⁴⁶⁵ Denna religiösa livshållning innebär en radikal öppenhet inför framtiden, den finns både innanför och utanför de existerande religionerna, och låter sig inte bindas till något annat än den ”omöjliga framtiden”.⁴⁶⁶ De existerande religiösa traditionerna är alla uttryck för den gudomliga passionen och därför sanna, eftersom sanningen är passionen och därför ”utan kunskap”.⁴⁶⁷ Deras skrifter och strukturer är däremot relativa i förhållande till Gud och Caputo avvisar alla föreställningar om en partikulär uppenbarelse som ”rent skitsnack”.⁴⁶⁸ Vad som framträder hos Caputo är således en etik, en livshållning som han menar springer ur en allmänmänsklig erfarenhet av att längta efter det omöjliga, det kommande. Att leva passionerat är att börja förkroppsliga Guds rike på jorden.

Den som hävdar att Sanningen endast kan kännas igen på måttet av passion och att den är skild från kunskapen, ställs ofrånkomligen inför en del problem, inte minst av etisk och politisk natur. Jag reste även dessa frågor i anknytning till min diskussion om Wards tidiga teologi som stundom tenderade att resultera i en – för att tala med Émile Durkheim – etisk anomi: att den, genom den negativa gudskonceptionen, berövades sin förmåga att göra utsagor om det goda handlandet.⁴⁶⁹ Om alla religioner och kulturer är lika sanna i det att de är uttryck för passionens iver, vilket Caputo verkar mena, inställer sig frågan hur vi överhuvudtaget kan göra bedömningar av olika religiösa eller politiska system. Är förtryckarens passion lika gudomligt sanktionerad som motståndsmannens? Den hittills mest utförliga diskussionen om det kommande riket finner vi *The Weakness of God* där Caputo genomgående refererar till Guds Rike som en ”Helig Anarki”. Med referenser till Jesus menar Caputo att det rike som vi är kallade att gestalta är ett rike av helig förvirring där åkallan av den kvasi-transcendental som Caputo här kallar ”händelsen” försätter den nuvarande ordningen i ett tillstånd av oordning. Caputo skriver:

⁴⁶⁵ Caputo 2001b s. 3–5.

⁴⁶⁶ Ibid s. 31.

⁴⁶⁷ Ibid s. 111.

⁴⁶⁸ ”bull.” Ibid s. 114.

⁴⁶⁹ ”Anomi” är ett sociologiskt begrepp som betecknade ett samhällstillstånd av normupplösning. Inte minst spelar det en roll i tredje delen av Émile Durkheims *De la division du travail social*. Här refereras den engelska utgåvan *The Division of Labour in Society*. Durkheim 1984 s. 291–310. Se även Durkheims analys av självmordet och anomin som ett sociologiskt tillstånd där frånvaron av regler för individen leder till ökad självmordsfrekvens. Här refereras den engelska utgåvan *Suicide, a Sociological Studie*. Durkheim 1951 s. 201–239, särskilt s.219.

Det Guds rike som Nya Testamentet efterlyser är ett anarkiskt fält producerat genom att utsätta varat för Guds provokativa namn, som ett kraftfält försatt i oreda genom inflytandet av någon sorts elektronisk störning eller påverkan.⁴⁷⁰

Den gudomliga röra som Caputos händelse ställer till med är subversiv genom att den ironiserar över den rådande ordningen och de maktförhållanden som råder där:

Det rike som Jesus efterlyste var ett kungarike i ironisk mening, ett rike som själv gjorde narr av de rådande makterna, ett rike i vilket galenskapen regerade, även om det från det romerska imperiets och den världsliga brutalitetens perspektiv, var idioti, ren och skär dumhet.⁴⁷¹

Denna uppochnervända värld präglas av att den svaga kraften råder där alla fasta och kollektiva identiteter (som stat, familj, vänner) sätts ifråga och måste göra rum för kärleken till den singulära andre, oavsett vem denne andre är. Motståndaren till Guds rike, för det finns en motståndare för Caputo, är den ”profana ordning som Nya Testamentet kallar världen” och som kämpar för att hindra händelsens förlösande kraft att verka.⁴⁷² Caputo skriver: ”Det profana förminsakar det mänskliga livet till samlandet av så många saker som möjligt. Den reducerar kärlek till sexualitet, historia till nostalgi, politik till makt och våld, religion till hatisk självrättfärdighet.”⁴⁷³ Vad händelsens teologi vill göra är att placera en negation i denna ordning och därmed öppna upp den för en transcendent dimension i tillvaron, den dimension som kan leda oss till *exodus*. I en vacker passage som förtjänar att citeras i sin helhet beskriver Caputo den värld som hans teologi ska leda till:

Idag återfinns det heliga i de anarkiska effekter som förorsakas av återsakraliseringen av den rådande sekulära ordningen, det som stör och gör oreda i den avförtrollade ”världen”, det som genererar ett anarkiskt kaosmos av udda, lysande störningar, av gåvor som springer fram som magi mitt i de krossade

⁴⁷⁰ ”The kingdom of God that is called for in the New Testament is an anarchized field, produced by exposing being to the provocative name of God, like a field of forces that has been scrambled under the influence of some electronic disturbance or interference.” Caputo 2006a s. 14.

⁴⁷¹ ”The kingdom that Jesus called for was a kingdom ironically, one that was itself mocking the business-as-usual powers that be, one in which a divine madness reigned, even if it was, from the point of view of the Roman Empire, of the brutality of the world, simple foolishness, outright stupidity.” Ibid s. 15.

⁴⁷² Ibid s. 17.

⁴⁷³ ”The profane shrinks human life in to the surface of the accumulation of as many things as possible, reducing love to sexuality, history to nostalgia, politics to power and violence, religion to hateful self-righteousness.” Ibid s. 290.

ekonomierna, som de gnistor som uppstår när kablar kortsluts och fyller luften med självlysande elliptiska, paraboliska och paradoxala effekter.⁴⁷⁴

Denna beskrivning av den återförtrollade verklighet som kan fånga subjektens längtan efter “Gud” och leda dem ur sekularismens fångenskap för Caputos projekt bort från Taylors Gud-är-död-teologi (åtminstone så som det framstod i *Erring*) och närmare Wards analoga världsbild.

När Ward i *Cities of Gods* andra del sökte konstruera sin analoga metafysik framträdde ett perspektiv som i någon mån erinrar om den flytande och gåtfulla verklighet som Caputo beskriver. Vad Kristus instiftade vid nattvarden, menade Ward, var ett nytt sätt att se på tillvaron. Identifikation av nattvardsbrödet med Kristi kropp fick en allegoriserande effekt eftersom brödet plötsligt förvandlades till ett tecken för en djupare verklighet. Brödet var inte längre endast bröd vilket fick Ward att anmärka på hur den verklighet som framträder genom Kristi handling är att betrakta som en ontologisk skandal: ”Men i den analoga beskrivningen av kropparna, är endast Kristi kropp (dold, förskjuten, men fortfarande alltid genomträngande eftersom den alltid är utspridd) den sanna kroppen och alla andra kroppar blir sanna endast genom sin delaktighet inom Kristi kropp.”⁴⁷⁵ I denna teologiska ontologi är inte tinget självinneslutande och självuppehållande – tingets sanna identitet är som en konsekvens av Kristi skandalösa uttalande förskjutet till bakgrunden: “Eftersom tingens essens inte kan gripas, är deras identitetsförskjutning oändlig.”⁴⁷⁶ Vad som öppnar sig på den andra sidan om den skapade ordningen är vad man i fornkyrkan benämnde *diastasis* – ett mellanrum mellan den immanenta och den transcendenta sfären som lämnade den skapade ordningen i ett tillstånd av längtan efter återförening. Detta avstånd blev i boken förstärkt genom Wards beskrivning av det egna perspektivet som en himmelfärdsteologi, en teologi som betonade hur evangeliernas tal om hur Kristus blev upplyft till Faderns högra sida placerade tillvarons sanna identitet på en transcendent position.⁴⁷⁷ Konsekvensen blev att en allegorisk och gåtfull verklighet trädde fram, något som blev tydligt när Ward applicerade sin metafysik

⁴⁷⁴ ”The sacred today is found in the anarchic effects that is produced by re-sacralizing the settled secular order, disturbing and disordering the disenchanted “world”, producing an anarchic chaosmos off odd, brilliant disturbances, of gifts that springs up like magic in the midst of scrambled economies, like sparks given off when wires cross, filling the air with brilliant elliptical, parabolic and paradoxical effects.” Ibid s. 291.

⁴⁷⁵ ”But in the analogical account of bodies, only the body of Christ (hidden, displaced, and yet always pervasive for always disseminated) is the true body and all the other bodies become true only in their participation within Christ’s body.” Ward 2000a s. 93.

⁴⁷⁶ ”Since the essence of things cannot be known, the displacement of their identity is endless” Ibid s. 90.

⁴⁷⁷ Ibid s. 97–116.

på olika områden som kropp, kön och institutioner som alla antar en flytande och instabil karaktär.

Det transcendenstänkande som Ward och Caputo omfattar har emellertid fått kritik. Från den mer marxistiskt präglade ideologikritiken har protesten rests att de poststrukturalistiskt präglade filosoferna – till vilka Caputo och i viss mån Ward ändå måste räknas – återinför den religiösa dimension i tillvaron som Marx menade vara en distraktion som hindrar oss från att se samhället som det är och kämpa för dess omvandling.⁴⁷⁸ För ideologikritiken blir sådana föreställningar om en transcendent verklighet ett falskt medvetande som fungerar hämmande på samhällets emancipation. Att Caputo inte delar dessa farhågor är tydligt. Han ser den poststrukturalistiska filosofin, och dess förelöpare i den profetiska traditionen, som ett verktyg som, genom att visa vägen ut från den rådande ordningen, kan verka för subjektens emancipation. Det är genom att som enskilda subjekt med ansiktet lyft mot det kommande riket som vi kan förändra den rådande ordningen.

I jämförelse med Caputo visar Ward en större misstänksamhet gentemot denna återförtrollning av verkligheten. För Ward är allegoriseringen en del av en större förändringsprocess i den samtida kulturen som han genomgående benämner som ”religionens återkomst” eller ”religionens nya synlighet”.⁴⁷⁹ Detta fenomen är på intet sätt politiskt oskyldigt, menar Ward. Postmoderniteten är en återförtrollning av världen som drivs fram av marknadskrafterna, en återförtrollning som berövar den materiella verkligheten dess inneboende värde genom att peka mot ett marknadsvärde. Ward delar därmed analysen av vad den marxistiska teoribildningen har kallat kommodifieringen – den specifika form av värdeförskjutning som nedvärderar det materiella till förmån för tingets värde på marknaden, en värdeförskjutning som driver fram egoistiska och njutningslysta subjekt. Vad som träder fram inför subjektet är en förvriden världsbild – ett falskt medvetande som hindrar oss från att se verkligheten för vad den är. Det materiella antar en abstrakt och flytande form.⁴⁸⁰

Frågan som vi nu måste ställa oss är om det inte är just denna flytande verklighet som både Ward och Caputo med sitt tal om analoga och allegoriska verkligheter är med och producerar? Att bilden av, och tron på, en högre ordning får den skapade ordningen att framstå som porös eftersom den pekar mot en oändlig alteritet som ständigt flyr representationen? Att Ward ser att hans

⁴⁷⁸ För en kritik av poststrukturalismens transcendensföreställningar, se exempelvis Agamben 1991 s. xii, Noys 2010 s. 13 och Žižek 1993 s. 3.

⁴⁷⁹ Ett exempel på detta är den antologi som Ward tillsammans med Michael Hoelzl stod som utgivare för 2010: *The New Visibility of Religion*. Hoelzl och Ward 2010 s. 1–11.

⁴⁸⁰ Ett exempel på detta är Wards tal om en ”likvidisering” (liquidation) av religionen. Begreppet är dubbeltydigt: det syftar både på finansvärldens tal om en upplösning av ett aktiebolag, men också dess strikt etymologiska betydelse att omvandla något till vätska (engelskans *liquid*). Ward 2003 s. 115–117.

egen teologi kan blir föremål för den marxistiska kritiken blir tydlig i en artikel från 2005, betitlad ”The commodification of religion”. Här bejakar Ward den marxistiska misstänksamheten mot kommodifieringens förtrollande effekt. Vad Marx emellertid missar att ta med i sina kalkyler, och det är Wards huvudsakliga budskap i artikeln, är religionens materiella aspekter.⁴⁸¹ Den marxistiska teoribildningens kritik träffar endast den specifika förståelse av religion som framträdde hos romantiska tänkare som Schleiermacher, som i sin iver att övertyga ”religionens föraktare” tenderade att tona ner religionens materiella och dogmatiska aspekter för att istället betona dess affektiva och erfarenhetsmässiga sida.⁴⁸² På detta sätt, menar Ward, förlorade religionen sin förmåga att göra motstånd mot marknadskrafterna: ”Genom att definiera sig själv i termer av det ultimata och tomrummet, Guds frånvaro och distansering, anträder religionen sin egen kenosis och tömmer sig själv på allt inneboende värde och all betydelse.”⁴⁸³ Orsaken till denna kollaps är att de religiösa symbolerna har blivit fränkopplade från sin ursprungliga kontext och därmed ett tacksamt mål för marknadens krafter, krafter som berövar dem deras traditionella innebörd.

För Ward innebär vägen ut ur denna situation inte, som i ideologikritiken, en mer konsekvent genomförd negativ dialektik som söker suddas ut varje spår av en transcendent verklighet. För honom handlar det om att återinstallera religionens symboler och berättelser i den ursprungliga kontexten – att visa på hur religionen har en materiell bas i skrift, liturgi och tradition. I avslutningskapitlet i *True Religion* skriver Ward: ”Återvändandet till en teologisk tradition i motsättning till uttunningen av religionen måste bli ett återvändande till det Schleiermacher förstod som de ’positiva’, materiella aspekterna av en trogen praktik.”⁴⁸⁴ Eftersom det, givet Wards ståndpunktsepistemologi, inte finns någon möjlighet att se saker objektivt i meningen ”som de är i verkligheten”, måste teologin dra sig tillbaka in i den teologiska diskursen och beskriva kulturen genom Bibel och traditionens tankestrukturer. Dessa bildar, menar Ward, en hävarm, genom att de i mindre omfattning är förvridna av den rådande ideologin. Vad som enligt

⁴⁸¹ Ward 2005c s. 327–338, särskilt s. 335.

⁴⁸² Samtidigt försvarar Ward Schleiermacher från den kritik som har gjort gällande att han genom sin uppvärdering av känslan undergrävde religionens förmåga att göra motstånd i moderniteten. Till skillnad från flertalet av romantikerna betonade Schleiermacher att han stod i en kristen teologisk tradition och att den förkulturella erfarenhet av beroende som utgjorde den mänskliga essensen alltid måste tolkas genom en teologisk tradition för att bli meningsfull för subjektet. På detta sätt kan han ses som en försvarare för en teologi som kan beskrivas som ett traditionsbaserat tänkande. Se Ward 2003 s. 81–100, framförallt s. 95–100.

⁴⁸³ ”Having come to define itself in terms of the ultimate and the void, the absence and the withdrawal of God, religion enters its own kenosis and empties itself of intrinsic value and significance.” Ibid s. 132.

⁴⁸⁴ ”The return to a theological tradition in opposition to the liquidation of religion must be a return to what Schleiermacher understood as the ’positive’, material aspects of faithful practice.” Ibid s. 151.

Ward uppstår i processen är en diskurs med en större förmåga att motstå den kapitalistiska ordningens påverkan. I den ovan refererade artikeln som behandlade Marx och kommodifieringen beskriver Ward teologins uppgift: "[P]oängen är att producera former av varuutbyten som kritiserar och motstår de kulturella effekterna av en skenande kapitalism."⁴⁸⁵ Vi måste därmed formera praktiker som har möjlighet att formulera andra mönster för tanke och handling än de som är givna av samtidens *Zeitgeist*.

Så här kan man sammanfatta Wards resonemang: En kritisk praktik som inte föreslår en annan ordning och som begränsar sina anspråk till att dekonstruera, fullföljer endast de effekter som kapitalismen har satt igång. Den alternativlösa kritik som strävar efter att upplösa alla kollektiva lojaliteter och sammanhang till förmån för det Caputo kallade en "universell kultur av singulära identiteter", för enligt Ward endast vidare den atomism som han reagerar på i sin samtid. Caputos heliga anarki är därmed för Ward inte särskilt radikal alls utan producerar endast njutningslystna subjekt på ständig jakt efter självtillfredsställelse, efter den Gud som aldrig kommer.

Frågan är emellertid om Caputo kan sägas stå för en hållning där han inte erkänner sin egen kontextualiserade utblick, att den alltid talar från en ståndpunkt. Jag menar att det inte är riktigt så enkelt eftersom Caputo genomgående har pekat på dekonstruktionens rötter i det judiska, profetiska och messianska arvet. I *The Prayers and Tears of Jacques Derrida* är det just denna orientering bort från det kristna och mot det judiska messianska som är ett av bokens huvudärenden.⁴⁸⁶ Genom att på detta sätt ställa dekonstruktionen i en partikulär historisk tradition närmar han sig den ståndpunktsepistemologiska hållning som jag har identifierat i Wards projekt. Vad som därmed framstår som en aning märkligt är att Caputo skyr allt tal om att en viss religion eller kultur skulle vara bärare av ett större mått av närvaro än andra. I *Demythologizing Heidegger* inskräper han exempelvis i ett första led hur den kritiska historieförståelse som han omfattar har sina rötter i den judiska profetiska traditionen, för att i nästa avvisa allt tal om att ett visst folk, tradition eller kultur på ett specifikt sätt skulle kunna göra anspråk på att förstå rättvisan. En sådan utkorelsetanke går emot vad rättvisans myt vill säga:

Hela idén med rättvisans myt är att undvika favorisering, vilket är orsaken till att rättvisans myt förråds genom att etablera ett utvalt folk (judarna), eller Guds folk (de kristna), som om vissa folk var, och andra inte var, Guds

⁴⁸⁵ "[T]he point is to produce forms of the circulation of commodities that critique and resist the social and cultural effects of rampant capitalism." Ward 2005c s. 338.

⁴⁸⁶ Caputo 1997.

folk, som om Gud föredrar judar framför egyptier, kristna framför judar, europeer framför icke-västerlänningar, och så vidare.⁴⁸⁷

Det är inte Caputos invändning mot kallelsetänkandet som jag är ute efter här, den är naturligtvis relevant (om än svepande och oprecis), utan snarare att han i dessa passager undergräver sitt eget argument. Om inget folk, kultur eller religiös tradition kan göra anspråk på att ha en specifik kallelse från Gud – hur är det då med den filosofiska och teologiska tradition som Caputo vänder sig till för att legitimera sin egen hållning? Vad gör denna intellektuella tradition mer lämpad än andra när det kommer till att beskriva verkligheten?

Vi stöter här på en ambivalens hos Caputo som han aldrig löser och som jag menar går till hjärtat av hans teologiska/filosofiska projekt. Detta blir synligt i inledningen till *Philosophy and Theology* (2006) där Caputo understryker hur både teologin och filosofin är traditionsbaserade och kontextuellt färgade sätt att tänka och att teologin alltid tillhör ett eller annat religiöst sammanhang.⁴⁸⁸ Detta resonemang fullföljs i *The Weakness of God* från samma år, den bok där han för första gången titulerar sig som teolog och inte som religionsfilosof. Caputo förklarar detta val genom att han vill distansera sig från religionsvetenskapens förment objektiva och oengagerade blick.⁴⁸⁹ Samtidigt tar inte Caputo steget fullt ut eftersom han vill smyga in ett förbehåll till sin teolog-titel. Han är ”nästan teolog”. Återigen går ambivalensen hos Caputo i dagen eftersom han med sin ”händelsens teologi” säger sig vilja lösgöra sitt tänkande från alla partikulära traditioner, institutioner och auktoriter: ”Denna händelsens teologi saknar fylliga trosartiklar, ett nationellt eller internationellt högkvarter, ett välmående kollegium av kardinaler som håller den på den smala vägen. Den har inte ens en anständig psalmbok.”⁴⁹⁰ Caputo menar sig istället stå för en svag teologi som inte tillhör någon specifik gemenskap eller institution. Det är allas teologi och Caputo varnar för den tanken att Gud har ett ”definitivt passande namn”. Om detta skulle vara sant, menar Caputo med en ironisk udd riktad mot 1900-talets teologihistoria, skulle en ”veritabel eld-storm av ortodoxier, neo-ortodoxier, radikalortodoxier, heresier och schismer” släppas lös.⁴⁹¹ För Caputo finns inget

⁴⁸⁷ ”The whole idea behind the myth of justice is to avoid playing favorites, which is why the myth of justice is betrayed by locating a chosen people (the Jews), or the people of God (the Christians), as some people were and some people were not God’s, as if God prefer Jews to Egyptians, Christian to Jews, European to non-Westerners, and so on.” Ibid s. 190.

⁴⁸⁸ Caputo 2006b s. 4.

⁴⁸⁹ Caputo 2006a s. 1.

⁴⁹⁰ ”This theology of the event lacks corpulent articles of faith, a national or inter-national headquarters, a well fed College of Cardinals to keep it on the straight and narrow, or even a decent hymnal.” Ibid s. 7.

⁴⁹¹ ”veritable firestorm of orthodoxies, neo-orthodoxies, radical orthodoxies, heresies and schisms.” Ibid s. 10–11.

sådant passande namn utan endast själva det opassande i alla namn på Gud. Vad Caputo eftersträvar, och ber för, är inte kamp utan fred.⁴⁹²

Nu är det inte så att denna ambivalens inför att binda sig är något omedvetet hos Caputo utan ett drag som han identifierar hos sig själv. Eftersom han med sin religion utan religion endast efterlyser ”passionen för det omöjliga” är det erfarenheten av denna iver som han söker oberoende av om han finner den i religiösa eller filosofiska traditioner: ”Jag upptäcker att jag springer fram och tillbaka som en sorts skyttel mellan de två [filosofi och teologi, min anmärkning], rusar från den ena till den andra som en man som försöker sköta två jobb i två olika delar av staden.”⁴⁹³ Det är de kvalitéer i tillvaron som ger livet ”intensitet, vikt, djup, passion” som utgör kallelsen för teologen Caputo – inte en specifik teologisk eller filosofisk gemenskap.

Givet Caputos kritik av Ward som väktare av teologins gränser framstår denna hållning något märklig. Genom att beskriva sin ambivalens mellan filosofi och teologi framstår dessa plötsligt som två tydliga alternativ som man måste välja mellan. Teologi och filosofi drivs visserligen av samma passion, men de verkar för Caputo vara två skilda praktiker som han kastas fram och tillbaka mellan. Den enda identitet som framstår som dekonstruerad i sammanhanget är Caputos egen, personliga identitet – inte de olika intellektuella praktiker som han deltar i. Ward verkar därmed vara mer obekymrad om vilket tänkande han praktiserar och drar sig inte, som vi har sett, att föra in filosofin och teologin i en ömsesidig dialog med varandra.

Här finns en skillnad mellan Caputo och den ståndpunktsepistemologiska hållning som Wards teologi artikulerar. Där Ward ser de teologiska traditionernas texter och praktiker som en resurs i samtalet med kulturen är dessa något sekundärt för Caputo. Detta blir inte minst tydligt i Caputos användning av det lilla ordet ”robust” som en pejorativ beskrivning av den traditionella ”starka teologin.” Precis detta ord var det som Ward i *The Politics of Discipleship* använde för att beskriva på vilket sätt hans egen teologi skiljde sig från sekulariseringsteologin hos Johannes B. Metz. Där Ward menade att Metz teologi kom till korta var i dennes betonat negativa teologi, som i kraft av den onämnbare Gudens namn, nöjde sig med att försvåra de metafysiska anspråken i det civilisatoriska projektet. För Ward innebar ett sådant perspektiv att lägga sig platt för de krafter som är verksamma i kulturen – teologins uppgift är att producera motbilder till det som kritiseras, bilder som, om än i begränsad utsträckning, gör anspråk på

⁴⁹² Ibid s. 10.

⁴⁹³ ”I find myself running a kind of shuttle back and forth between the two [filosofi och teologi], dashing from one to another like a man trying to hold down two different jobs in two different parts of town.” Caputo 2006b s. 71.

att avbilda det åtråvärda tillståndet. Vi ska inte producera mindre, utan mer och bättre metafysik.⁴⁹⁴

När Caputo i avslutningen på *Demythologizing Heidegger* drar samman trådarna hamnar han i en diskussion om hur dekonstruktionen i slutändan arbetar för att möjliggöra subjektets ansvarighet inför den singulära Andre. Detta är ingen egentlig etik eftersom rättvisan inte går att reducera till ett kodifierat sammanhang: ”Tvärtom, den exponerar sig för handlingens skörhet (Arendt), för bedömningens svaghet, för beslutsångesten (Kierkegaard), mitt i obestämdheten (Derrida), för den bedömning som Lyotard säger är ’utan kriterier’.”⁴⁹⁵ Vad Caputo i slutändan vill åstadkomma med sitt projekt är en ”etik bortom etiken”. Det rör sig om ett individuellt etiskt ansvar som avlägsnar sig från gemenskapen, från etiken, mot en tillvaro bortom lagen i en helig anarki. För Ward innebär ett sådant perspektiv att inte ta den rådande ordningens mest fundamentala problematik – isoleringen av individerna – på allvar. En sådan teologi kan aldrig göra motstånd och förändra kulturen utan arbetar i förlängningen för att förstärka denna ordnings grepp. För att nå ett autentiskt möte, det Ward benämner de materiella relationerna, krävs inte bara ett uttåg ur världen, utan även ett intåg i en annan värld, i en annan imaginär ordning, vars praktiker kan omdirigera våra begär från *amor sui* till *amor dei*. Vad det således handlar om är en, i fallet med Ward, mer långtgående kritisk kulturanalys. Där Caputo utser metafysiken, hierarkierna och systemen som de skepnader i vilka denna världens furste härskar, är detta bara ett av denna potentats janusansikten enligt Ward. Det andra, och som enligt Ward är det mest akuta i vår samtid, är den kapitalistiska ordningens sönderande och isolerande tendenser.

Givet denna skilda problemanalys av samtiden framträder ytterligare en skillnad mellan de båda tänkarna, denna gång på ett politiskt plan: där Caputos samhällsanalys till syvende og sidst faller tillbaka på en liberalt och individualistiskt motiverad kritik, finner Wards förståelse sina föregångare i en mer uttalat marxistiskt och psykoanalytiskt präglad tradition. Sett från Wards horisont riskerar Caputos vilja att sätta individens emancipation i fokus endast att reproducera det verkliga problemet i det liberala samhället: ensamhet, splittring och fragmentisering. Ur Caputos perspektiv riskerar Ward, som vi har sett, att upprepa de repressiva tendenser som utan tvekan präglade flertalet av 1900-talets kollektiva och auktoritära rörelser.

Frågan är emellertid hur långt ifrån Caputos position Ward kommer. Som vi såg i förra kapitlet gjorde Ward en distinktion mellan subjektetsposition som ståndpunkt där subjektet sågs som en arena på vilken olika ståndpunkter möttes.

⁴⁹⁴ Ward 2009a s. 171.

⁴⁹⁵ ”On the contrary, it exposes itself to the fragility of action (Arendt), to the frailty of judgement, to the anxiety of decision (Kierkegaard), in the midst of undecidability (Derrida), to a judgement which Lyotard says is ‘without criteria’” Caputo 1993 s. 211.

Varje subjekt står i skärningspunkten mellan olika kollektiva medvetanden som hen kan inta, eller som Ward uttrycker det, anlända till. Subjektets medvetande är därmed aldrig helt exproprierat av ett eller annat kollektivt medvetande – det är alltid uppdelat mellan, och har möjlighet att inta, olika ståndpunkter i sin beskrivning av verkligheten. Frågan är därmed om Wards teologi inte faller för den egna kritiken: blir inte det kristna medvetandet, för att tala med Caputo, så svagt att det berövar sig själv den motståndskraft som Ward menar vara nödvändig i vår samtid? Är inte denna distinktion mellan subjektets och kollektivets medvetanden en eftergift så stark att den riskerar att friställa individen från den praktik som Ward menar vara drivande i de kulturella förändringarna?

Jag skulle här vilja stanna upp och sammanfatta vilka insikter min kritiska kontextualisering i det här kapitlet har gett för förståelsen av Wards teologi så här långt. *Det första* handlar om den marxistiskt och psykoanalytiskt präglade kulturanalys som Ward anlägger och som är mer kritisk rörande individens förmåga till emancipation än vad som är fallet hos Taylor och Caputo. Där Caputo och Taylor visar på en väg bort från alla kollektivt förtryckande ordningar genom en individuell kritisk och ironisk livshållning menar Ward att befrielsen endast kan komma till stånd genom en förändring av den sociala semiotik som bär upp vårt samhälle. Detta är enligt Ward möjligt genom att tänka fram och leva ut alternativa strukturer, vilket är det som han med sin teologi vill vara med och åstadkomma. Denna kulturpåverkande ambition leder honom till att knyta sitt tänkande till ett kollektivt sammanhang. För att vara en vital och kritisk röst i samtiden måste teologin vara en traditionsbaserad reflektion som bygger en ny ordning i dialog med samhället. Detta leder också över till *den andra* skillnaden mellan de tre diskuterade tänkarna – Ward är en uttalat kristen teolog. Med detta menar jag inte primärt att han på ett personligt plan är en bekännande kristen – även om det naturligtvis också är sant – utan att han tänker genom och använder den kristna traditionens texter, läror och praktiker som resurser för ett kulturkritiskt samtal. Det är till detta diskursiva sammanhang – denna ståndpunkt – som hans primära lojalitet ligger. Det är denna lojalitet till teologins materiella resurser som grundlägger den öppna och prövande karaktär som oftast kännetecknar Wards tänkande. Allt måste ytterst sett läsas genom evangeliernas strukturer.

Materialitet och självkritik— Jean Luc Marion

Jag har återkommit till hur ambitionen att tolka verkligheten genom uppenbarelsen kom att definiera Wards analogiförståelse. Det var evangeliernas, traditionens och liturgiins strukturer som skulle utgöra det hermeneutiska raster genom vilket

den samtida kulturen skulle läsas. Denna förståelse av teologin sätter honom i ett kritiskt förhållande till den siste av de tänkare som jag vill diskutera i det här kapitlet, den franske fenomenologen och teologen Jean Luc Marion. Marion, som 1975 disputerade på en avhandling om René Descartes filosofi, kom under 1980- och 90-talet att förknippas med det som filosofen Dominique Janicaud kallade den teologiska vändningen inom fransk fenomenologi. Vad denna utveckling inom fenomenologin handlade om var försöket att från filosofins horisont försöka finna spår av något som överskrider representationen – en extern instans som skulle kunna identifieras som Gud. Janicaud, som ställde sig kritisk till denna utveckling, menade att fenomenologin på detta sätt bröt med sin egen filosofiska metod eftersom den immanenta eller synliga horisonten överskreds. Fenomenologin blev på detta sätt en teologi.⁴⁹⁶ Marion har avfärdat denna kritik och menat att hans teologiska projekt ska ses som separerat från filosofin – som en reflektion över uppenbarelsen. Hans filosofiska verksamhet är, enligt honom själv, i full samklang med fenomenologins begrepp *epoché* – den varken förutsätter eller förnekar att det finns en yttersta givare bortom representationens fält. Den försöker, med reduktionen som metod, endast tänka det givna som sådant och därmed utforska språkets gränser.⁴⁹⁷ På detta sätt ger Marion uttryck för en vilja att separera teologin från filosofin, något som gör att han skiljer sig åt från Graham Ward. Precis som Marion har Ward argumenterat för en viss autonomi för teologin, samtidigt som han har inskräp det ogörliga i att upprätta absoluta gränser mellan en filosofisk och en teologisk diskurs. Teologin kan för Ward aldrig avgränsas till att vara en reflektion över uppenbarelsen – den är alltid påverkad av ett vidare kulturellt sammanhang och därmed möjlig att föra in i dialog med andra filosofiska och religiösa traditioner. Jag kommer i det följande att diskutera Marions projekt med fokus på hur han betraktar förhållandet mellan den kritiska teoribildningen och den teologiska praktiken och föra in denna i en diskussion med Wards projekt.

Den australiensiska teologen Robyn Horner konstaterar i sin introduktion till Marions tänkande att det övergripande syftet med Marions projekt är att föra tänkandet bortom metafysiken.⁴⁹⁸ Vad Marion avser med metafysik är tilltron till förnuftets möjlighet att begreppsligt beskriva och ordna tillvaron. Detta blir tydligt i ett av de tidiga och mest teologiska verken – *L'idole et la distance* (1977). I inledningen skriver Marion att syftet med första delen av verket är att undersöka ”under vilka förutsättningar uttalandet ’Gud är död’ blir, eller fortsätter vara, tänkbart.”⁴⁹⁹ Vad denna undersökning generar för Marion är insikten om att vad

⁴⁹⁶ Janicaud 2000 s. 16–106.

⁴⁹⁷ För en svensk diskussion om Marions förhållande till fenomenologin, se Svenungsson 2002 s. 138.

⁴⁹⁸ Horner 2005 s. x.

⁴⁹⁹ ”à quelles conditions l'énoncé 'Dieu est morte' devient, ou reste, pensable” Marion 1977 s. 17.

som har dött i arvet efter Nietzsche och Heidegger, och vad som kan dö, inte är Gud själv, endast vissa av de predikativa egenskaper som vi tillskriver ett särskilt gudsbegrepp. Marion kallar denna ateism för en ”begreppsateism” och menar att en filosof som Nietzsche både förnekar och bejakar Gud. Genom att förneka kännedomen om begreppet ”Gud” bejakar, menar Marion, begreppsateismen samtidigt det som den menar sig inte ha kunskap om.⁵⁰⁰

Vad Marion försöker visa är hur de filosofer som brukar räknas till förespråkarna för Guds död – Hegel, Nietzsche och Heidegger – i själva verket aktualiserar och till och med bejakar existensen av en gudomlighet genom att förneka möjligheten att inlemma denna Gud i språket: ”De erkänner i det [’Gud är död’] det gudomligas paradoxala men radikala manifestation.”⁵⁰¹ Det problematiska med en filosof som Nietzsche – vilken är föremålet för ett av kapitlen i boken – är att han inte drar de fulla konsekvenserna av sin metafysikkritiska hållning. Genom att betrakta viljan till makt som ett fundament placerar han en yttersta orsak inom den mänskliga sfären och förblir därmed inom metafysikens verkningsfält.⁵⁰² Istället för denna affirmativa praktik borde en konsekvent begreppsateistisk hållning, enligt Marion, fortsätta sin rent negativa verksamhet och undvika alla föreställningar om en instans som överskrider begreppens sfär.

Marion återkommer till denna fenomenologins tendens att undfly metafysiken i flera av sina senare verk. I *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* undersöker han gåvans fenomenologi. Denna är ett sätt att närma sig verkligheten som inte sätter någon gräns för de fenomen som framträder utan låter dem komma till tals på sina egna villkor. Marion menar att detta kan uppnås genom föreställningen om fenomenen som givna av en eventuell givare som befinner sig utanför det fenomenologiska fältet och som vi därför inte kan säga något om. Detta innebär en omkastning av den moderna föreställningen om subjektet som kunskapens utgångspunkt:

För att komma bortom ”subjektet” är det därför nödvändigt, inte att förgöra det, utan att omvända det – att omstörta det. Det är positionerat som ett centrum: detta kommer inte att bli ifrågasatt, men jag kommer att pröva dess

⁵⁰⁰ Ibid s. 18–19. Marion artikulerar en liknande kritik i sin *Étant donné. Essai d’une phénoménologie de la donation* när han menar att fenomenologin misslyckas med att fly metafysiken genom att den tar det transcendentala förnuftet (Kant) eller subjektiviteten (Heidegger) som utgångspunkt. Marion vill följa fenomenologin och identifiera de platser där den öppnar håll i metafysiken. Uppenbarelsen – intrånget av det främmande och ogripbara – blir här ett grännsfenomen som Marion menar att fenomenologin kan reflektera kring som en möjlighet utan att för den skull bli teologi. Marion 1998 s. 5–11.

⁵⁰¹ ”Ils y ont reconnu la manifestation paradoxale, mais radicale, du divin.” Marion 1977 s. 21.

⁵⁰² Ibid s.77. I detta avseende påminner Marions hållning om den som litteraturvetaren Benjamin Noys i *The Persistence of the Negative* har kallat för en ”aktiv nihilism” – ett kontinuerligt avslöjande av det illusoriska i alla mänskliga föreställningar om en domän utanför språket. Noys 2010 s. 153.

sätt att besätta och utnyttja det centrum på vilket det gör anspråk – genom att titulera sig som ett (tänkande, konstituerande, bestämt) ”jag”.⁵⁰³

Alla fenomen, inklusive jaget, kommer till oss som en gåva. Den yttersta orsaken finns inte inom det immanenta fältet – detta vore metafysik – det måste komma till oss som något givet. På detta sätt menar Marion att fenomenologin har förmågan att bereda marken för teologin genom att antyda existensen av en instans som överskrider representationens fält. Robyn Horner beskriver detta kärnfullt: ”[G]enom att utnyttja fenomenologins förmåga att öppna upp för ett överflöd, skapar han ett utrymme i vilket teologin kan ta sin början.”⁵⁰⁴ Detta är en ”trons erfarenhet” – det är en förundran över tillvarons komplexitet och oöverskådliggheit som fenomenologin och poststrukturalismen genererar.

Denna förundran inför tillvaron kommer nära vad John D. Caputo försökte åstadkomma med sitt projekt men, och det är centralt, detta är inte teologi för Marion (som det var för Caputo). Fenomenologin leder fram till teologin – men det är endast teologin som med sin transcendensföreställning kan överskrida den metafysiska traditionen. Detta känns igen från Wards tidiga tänkande. Karl Barth, en viktig tänkare även för Marion, blev för Ward den som på det mest effektiva sättet kunde undergräva representationens anspråk på att omfatta mening. Ward gick till och med så långt att han skänkte Barths perspektiv epitetet ”teologisk nihilism” – det perspektiv som kunde förverkliga den kritiska teoribildningens ideal om att grundlägga öppna och inkluderande system. Horner beskriver hur det enda sättet att komma bortom metafysiken för Marion – det som fenomenologin genom sin reduktionistiska metod antyder, men misslyckas med att göra – är att ”röra sig från en språkmodell i vilken talaren gör ett försök att äga meningen till en modell i vilken talaren tar emot meningen [...]”.⁵⁰⁵ Vad som krävs är upprättandet av en separat diskurs som vilar på en annan logik än som varit fallet i den metafysiska tradition i vilken den yttersta orsaken har förlagts till den immanenta sfären.

Ett centralt begrepp för att förstå denna annorlunda ordning är avståndet (*distance*).⁵⁰⁶ Begreppet hämtar Marion framförallt från den schweiziske teolo-

⁵⁰³ ”To have done with the ‘subject’, it is therefore necessary not to destroy it, but to reverse it – to overturn it. It is posited as a center: this will not be contested, but I will contest its mode of occupying and exercising the center to which it lays claim – with the title of a (thinking, constituting, resolute) ‘I’.” Marion 2002 s. 322.

⁵⁰⁴ [B]ut by pursuing phenomenology’s capacity to open onto excess, he creates a space where the task of theology can begin.” Horner 2005 s. 149.

⁵⁰⁵ ”move from a model of language in which the speaker makes an effort to take possession of meaning to a model in which the speaker receives meaning [...]” Ibid s. 144.

⁵⁰⁶ Robyn Horner visar i sin introduktion hur begreppet avstånd har figurerat i Marions tänkande ända sedan hans tidigaste verk men att det når sin fulla innebörd i och med *L’idole et distance*. Horner 2005 s. 54–56.

gen Hans Urs von Balthasar, och via honom från den fornkyrkliga teologin.⁵⁰⁷ Som vi såg i kapitlet om analogin syftade avståndet i fornkyrkan på den skillnad (*diastasis*) som förelåg mellan Gud och människan – en skillnad som var skapad av Gud och omöjlig att överskrida med språkets hjälp. Horner skriver: ”På den mest grundläggande nivån verkar avståndet referera till den absoluta skillnaden mellan Gud och mänskligheten. Med andra ord, avståndet är verksamt för att markera att Gud och alla gudsbegrepp inte sammanfaller.”⁵⁰⁸ I likhet med Derridas *différance*-begrepp verkar avståndet upplösande på alla intellektuella system. Genom att förvisa Gud från representationens domäner undanröjs möjligheten att göra absoluta sanningsanspråk. Samtidigt innebär inte avståndet att människa och Gud ska ses som motsatser i någon enkel mening. I själva antagandet om en yttersta givare upprättas en relation som snarast kan beskrivas som det deltagande som jag i kapitlet om analogin menade vara verksamt i den fornkyrkliga teologin och som Ward grep tillbaka på. Genom att tala blir människan delaktig i en gudomlig verklighet som hon inte kan göra några predikativa utsagor om.

I *L'idole et la distance* blir Dionysios Areopagiten och dennes mystiska teologi det som får stå som modell när Marion upprättar sin annorlunda diskursmodell. Vad den mystiska teologin artikulerar är en syn på språket som tillbedjande och lovprisande – något som påminner om poesin men går utöver den poetiska genren.⁵⁰⁹ Den negativa strategi som Marion med hänvisning till Nietzsche och Heidegger tidigare har gjort bruk av syftar därmed endast till att krossa alla begreppsliga avgudar – Marions tal om *idoler* – och förbereda inträdet i den nya ordningen. Denna ordning präglas av *ikonen* i Marions förståelse, vars utsagor och symboler inte ger sken av att mimetiskt avbilda gudomen – de vill istället förmedla den gudomliga verkligheten till människan och på så sätt göra henne eller honom delaktig i denna verklighet. Marion beskriver denna ikonens representationsmodell genom att tala om ett Namn som övergår allt predikativt tal:

Namnet kommer till oss som otänkbart inom det tänkbara, eftersom det otänkbara själv förmedlar det, precis som ett fulländat, okänt och anonymt poem avslöjar allt om poeten och samtidigt för alltid döljer honom.⁵¹⁰

⁵⁰⁷ Ibid s. 61–54.

⁵⁰⁸ ”At the most basic level distance seems to refer to absolute difference between God and humanity. In other words, distance operates to mark the non-coincidence of God with any concept of God.” Ibid s. 51.

⁵⁰⁹ Poesin, i *L'idole et distance* exemplifierat med den tyske poeten Friedrich Hölderlin, fungerar som en brygga mellan den negativa aktiviteten hos Nietzsche och Heidegger och teologins språk. Hölderlins poesi tecknar för Marion människans sanna livshållning: att blottlägga tillvarons mysterium och göra det kända okänt. Genom att främliggöra tillvaron försätter poesin den talande i en position av passivitet som gör henne mottaglig för inträdet i den teologiska diskursen. Marion 1977 s. 115–179.

⁵¹⁰ ”Le Nom nous advient comme impensable dans le pensable, parce que l'impensable en personne nous le délivre, comme un poème parfait, inconnu, anonyme, décele tout le poète et

I likhet med Karl Barth menar Marion att Namnet endast kan komma till personen på Guds eget initiativ. Människan kan svara med sin lovprisning – att upprepa traditionens formuleringar utan att göra anspråk på att fånga Gud som ett objekt. I denna lovprisning bekräftas existensen av den Andre samtidigt som det är just genom detta tilltal som avståndet upprätthålls:

Faktum är att lovprisningens tal kräver att man inte längre kan se en predikation i det, att man inte längre kan skilja mellan talaren, uttalandet, och det otänkbara målet, att man erkänner att ett mål förblir möjligt bortom signifikationen.⁵¹¹

I och med att anspråket på att göra predikativa utsagor avslöjas som illusoriskt berövas talet alla möjligheter att upprätthålla absoluta gränser mellan talare och den tilltalade. Den som lovprisar suggs upp i det ena och inga distinktioner kan längre upprätthållas: ”Lovprisningen är varken sann eller falsk, inte ens kontradiktorisk: den går inte att bruka på något annat sätt.”⁵¹² På detta sätt framträder en diskurs som är inkommensurabel med andra diskurser: ”Kort sagt, lovprisningen spelar sitt eget spel, som måste förstås på basis av sig själv. Genom att läsa om Dionysios är detta vad jag har försökt att säga.”⁵¹³ Det är ett sammanhang utan verkliga beröringspunkter med andra språkspel. Marion menar att lovprisningens teologi är en sant pluralistisk teologi – en språkspelens teologi.⁵¹⁴

Även om vi inte finner någon explicit politisk diskussion hos Marion skymtar här den konkreta sociologiska konsekvensen av den teologi som han argumenterar för. Oavsett om det är Marions avsikt eller inte tenderar hans tal om teologin som ett språkspel, ett tal som görs med explicit referens till Ludwig Wittgenstein, att teckna en vision där olika traditioner existerar sida vid sida i samhället – utan att egentligen brytas mot varandra i ett ömsesidigt kritiskt samtal. Vad som därmed framträder är en sociopolitisk hållning som korresponderar väl med det liberala toleranstänkandet. Frågan som infinner sig är om inte Marions tänkande på ett politiskt plan leder förstärker en *laïcité* där olika traditioner tillåts existera vid sidan om, men inte påverka, varken varandra eller den offentliga diskursen?⁵¹⁵

le recèle infiniment.” Ibid s. 187.

⁵¹¹ ”Le faits du langage de louange imposent de ne plus y voir une predication, de ne pas distinguer le locuteur, l'énoncé et l'impensable visée, d'admettre qu'une visée reste possible au-delà de la signification.” Ibid s. 239–240.

⁵¹² ”La louange n'est ni vraie ni fausse, ni même contradictoire: elle répond à d'autres utilisations.” Ibid s. 240.

⁵¹³ ”Bref, le langage louange joue son propre jeu, qu'il reste à comprendre à partir de lui-même. Relisant Denys, nous en avons essayé l'esquisse.” Ibid s. 241.

⁵¹⁴ Ibid s. 242–243.

⁵¹⁵ Skulle detta vara fallet är Marions teologi ett avteck från den som hans läromästare Henri de Lubac förfäktade. De Lubacs *Surnaturel* författades delvis som ett inlägg i den franska sekularitetsdebatten under 1900-talet och är ett försök att artikulera en annan metafysisk förståelse

Jag vill återvända till denna fråga och här konstatera att Graham Ward, i likhet med Marion, men till skillnad från Taylor och Caputo, har argumenterat för att teologin måste gå längre än till den kritiska teorins ifrågasättande av alla fasta sanningar. I likhet med Marion har Ward, åtminstone i sin senare produktion, velat tala om en världsåskådning som präglas av en delaktighet i en högre verklighet – en världsåskådning som var en självklarhet i den förmoderna teologin. Vad som emellertid är slående, och som för Ward och Marion på kollisionskurs, är Marions insisterande på en boskillnad mellan teologin och omgivande diskurser. Visserligen går det, som vi har sett, att se sådana tendenser även hos Ward, men dessa går, vilket jag har argumenterat för, mot intentionerna med hans teologiska projekt. Det jag har kallat ”den brutna dialektiken” omöjliggör en syn på den teologiska diskursen som ett avgränsat rum. Teologin är en synkretistisk produkt, menar Ward, den muterar, förändras och antar varierande skepnader i varje ny kulturell situation. Den är i ständigt behov av omformulering – något som alltid sker med hjälp av de föreställningar som det omgivande samhället förser oss med. Samtidigt, menade Ward, innebär detta en omgestaltning, inte bara av den teologiska traditionen, utan av kulturen – den upphävdes i och förvandlades genom mötet med teologins materiella resurser (framförallt berättelserna om Kristus och liturgiska praktiker som nattvarden). Det var denna dialektiska tankeform som utgjorde den kulturkritiska praktiken. Hos Marion återfinns ingen sådan kultur- eller traditionsförvandlande ambition. För honom är den teologiska diskursen något kvalitativt annorlunda än övriga diskurser – något som reducerar dess förmåga att påverka kulturen.

Vad är orsaken till att Marion och Ward kommer till så olika slutsatser kring relationen mellan teologi och kultur? För att förstå detta måste vi vända oss till Marions syn på vad som utgör inkörsporten till teologins och lovprisningens diskurs – kärleken. Horner beskriver hur betoningen på kärleken ”sätter agendan” för Marions teologiska livsverk: ”Guds första namn är kärlek (inte Vara), kärleken är uppenbarelsens innehåll, och uppenbarelsen kan endast lära kännas genom att älska, detta är i stora drag hela Marions teologiska manifest.”⁵¹⁶ Det är Guds kärlek till människan som sträcker sig ut över avståndet och upprättar den förbindelselänk som språket misslyckas med. Visserligen, som vi såg ovan,

av relationen mellan det naturliga (samhället) och det övernaturliga (religionen) än den som förelåg i hans samtid. Här finns inga tankar om inkommensurabla språkspel utan snarare en vision, som han framförallt finner hos Augustinus, om hur det övernaturliga finns närvarande i det naturliga som en längtan efter fullkommande. Skillnaden mellan religion och samhälle blir därmed uppluckrad – de finns, för att citera Mary Doak, till som ”två legitima arenor för Guds handlande”, och kyrkans uppgift blir därmed inte att lämna världen utan arbeta för dess frälsning. Se Lubac 1998.

⁵¹⁶ ”God’s first name is love (not Being), love is the content of revelation, and revelation is only to be known by loving; this is essentially Marion’s complete theological manifesto.” Horner 2005 s. 66.

förmedlat genom traditionens ord och formuleringar – ”Namnet” – men som en icke-representierbar domän inom språket självt. Människans roll är att ta emot denna kärlek, en akt som ställer alla invanda föreställningar på ända. Detta är *agape*, den kärlek vars enda syfte är att ”leda tillbaka och introducera människan för ’Guds fullhet’.”⁵¹⁷ Vad Marion verkar tala om är en specifik form av erfarenhet av Guds kärlek som bryter med alla andra erfarenheter och upprättar den specifika relationalitet som bärs av lovsångens diskurs. Teologins formuleringar, dess re-fraseringar av traditionen, har som uppgift att förmedla och göra rum för denna otematiserbara erfarenhet och inordna den troende inom ramen för den kristna traditionen.

På detta sätt postulerar Marion, på liknande sätt som Anders Nygren, en kvalitativ skillnad mellan Guds kärlek – *agape* – och den mänskliga kärleken – *eros*. Även om *eros* har en roll som mänsklig drivkraft i filosofins sökande efter sanningen, kan den endast föra människan till en form av gränserfarenhet – det Marion, med Paulus terminologi, refererar till som ”korsets dårskap.”⁵¹⁸ I mötet med Guds handlande i Kristus – den rena *agape*handlingen – ställs alla föreställningar på ända och människan träder genom tron in i den mottagande existensform som Marion menar präglar lovprisningens diskurs. Här skiljer sig Marion från Ward. Som vi såg i antropologikapitlet ser även Ward människan som en varelse som leds av sitt begär i sökandet efter sanningen. Det som sker i mötet med Guds offer i Kristus innebär emellertid inte ett utslocknande av *eros*. *Agape* är inte *eros* motsats och mötet med Kristus är inte mötet med något radikalt annorlunda – något som sätter det mänskliga ur spel. För Ward behåller människan sin aktiva och sökande livshållning, men ges i mötet med kristendomens texter, praktiker och gemenskaper en ny riktning. Vad som framträder är ömsesidig relationalitet som inbegriper både en mottagande och en utgivande hållning, både passivitet och aktivitet.

Detta gör även skillnad på ett politiskt plan. Den kvalitativa skillnaden mellan Marions doxologiska diskurs och den världsliga diskursen gör att Marions teologi aldrig kan eller vill ta plats i och *förvandla* den omgivande ordningen. I likhet med den teologiska hållning som vi såg hos Erik Peterson (se kapitlet om politiken) formar Marions tänkande en ordning som är inkommensurabel med världens ordning. Det är denna inkommensurabilitet som gör att den explicita politiska diskussionen hos Marion uteblir. Med Marions apolitiska teologi medföljer, även om det är oartikulerat, ett accepterande av rådande sociala och politiska förhållanden. Wards förståelse av förhållandet mellan teologin och kulturen är mindre antagonistisk vilket öppnar för en politisk-teologisk diskus-

⁵¹⁷ ”reconduire et introduire dans la ’plenitude de Dieu’.” Marion 1977 s. 310. Marion alluderar i sammanhanget på Paulus tal i efesierbrevet om att efesierna måste ”stå fasta i Kristus” till dess att ”hela Guds fullhet uppfyller” dem. Efesierbrevet 3:19.

⁵¹⁸ Paulus talar om korsets dårskap för de som endast har ”världens vishet” i 1 Korinthierbrevet 1:18.

sion. Teologin som diskurs är visserligen unik genom den specifika kulturella konfiguration som den ger uttryck för, men den är inte inkommensurabel med den omgivande kulturen. Den har en potential att ta plats i och förändra det samhälle som vi lever i.

Vid de tillfällen då Ward har kritiserat Marion har den otematiserbara resten i den teologiska diskursen – Guds *agape* – kommit i skottgluggen. Ward kom tidigt att intressera sig för Marions sätt att arbeta i skärningspunkten mellan poststrukturalism och teologi, men han fann också anledning att resa vissa frågetecken inför Marions teologiska resonemang.⁵¹⁹ I *Barth, Derrida and The Language of Theology* ser Ward likheterna mellan Emmanuel Lévinas och Marion, och menar att de båda tänkarna kommer farligt nära det *analogia entis*-perspektiv som Barth kritiserade i sin samtid och som han menade berövade teologin dess kritiska potential. Ward betecknar Marions perspektiv som en form av nyplatonism som, liksom hos Lévinas, slutligen tenderar att leda till en univok förståelse av förhållandet mellan Gud och skapelse.⁵²⁰ Gud riskerar enligt Ward, genom fenomenologins förmåga att kunna känna igen varat som en gåva, att hamna på en plats inom språk och förnuft och därmed reduceras till ett fundament i byggandet av rigida och självinneslutande system.

Kritiken utvecklas av Ward några år senare i en artikel betitlad ”The Theological Project of Jean Luc Marion” där Marions sätt att förena den poststrukturalistiska teoribildningen och teologin står i centrum för intresset.⁵²¹ Ward menar att Marion i allt större utsträckning har kommit att reducera dekonstruktionen till ett medel för att göra rum för den konservativa katolska teologi som Marion omfattar:

Han tror att han vid en specifik punkt kan röra sig bortom postmodernitetens upptagenhet vid ontologisk skillnad. Han för sin penna längs postmodernismens postsekulära horisont för att indikera en ”mer ursprunglig och villkorlös referenspunkt” [...]. För i denna *volte-face* [omkastning, min anmärkning] byter Marion ut det postmoderna frågandet mot en okritisk dogmatism.⁵²²

Vad Ward anser vara problematiskt är det sätt på vilket Marion utnyttjar dekonstruktionen för att kringskära filosofins möjligheter till sanningsanspråk, för att i ett andra led låta den kristna traditionen svara på de frågor som det kritiska

⁵¹⁹ Detta intresse syns exempelvis när Ward i ett nummer av *New Blackfriars* från 1995, helt tillägnat Jean Luc Marion, fick uppgiften att skriva en introduktion till Marions tänkande. Ward 1995b s. 317–323.

⁵²⁰ Ward 1995 s. 164 n. 11.

⁵²¹ Ward 1998 s. 229–239.

⁵²² ”He believes at a certain point he can move beyond postmodernity’s concern with ontological difference. He runs his pen along postmodernism’s post-secular horizon in order to indicate “a point of reference all the more original and unconditional” [...] For in this *volte-face* Marion forecloses the postmodern questioning with an uncritical dogmatism.” Ibid s. 229.

ifrågasättandet gett upphov till. Detta är framförallt tydligt i Marions senare verk där en tidigare mer kritisk hållning gentemot språkets försök att representera det gudomliga, från *Dieu sans l'être* och framåt, ersätts av en större optimism rörande representationsproblematiken. Vad som är viktigt att hålla i minnet är hur Marion alltid har insisterat på en boskillnad mellan teologin och filosofin. Teologins uppgift är en annan än filosofins – den måste börja hos uppenbarelsen för att därifrån utlägga evangeliet obekymrad om korrelationen med filosofi och kultur.⁵²³ Ward pekar i sin artikel på att det sker en förskjutning i Marions prosa i de passager där han menar sig bedriva teologi och hur hans språk antar en allt mer metaforisk karaktär, som om den vill göra rum för något annat inom sig själv:

Obekymrad över viljan till makt och varats allt för synliga avgudadyrkan, blir hans franska prosa genomsköljd av ett mer förfinat, mystiskt ljus. På de sista sidorna i *La croisée du visible* definieras ikonerna i termer av dess makt att leda till vördnad för det osynliga och till bön. Resultatet är gnosticism.⁵²⁴

När teologen Marion talar, menar Ward, sker en förvandling – en ”transsubstantiation” – av språket som gör att det antar en sakramental karaktär. Plötsligt finns inom ramen för det talade en överflödande närvaro som relativiserar värdet av de materiella aspekterna av verkligheten. Vad Ward finner problematiskt i denna upplösning av de materiella aspekterna av religionen är hur en utom-språklig kommunikation antyds i Marions tänkande. Som att språk, kultur och symboler är onödiga i kommunikationen mellan Gud och människa. Något av detta framkommer i *Dieu sans l'être* där Marion skriver:

[T]eologi, [...], praktiseras genom att överskrida klyftan från text (tecken) till referent, från ordet till Orden. I denna klyfta, mättar det outsägliga Ordet varje tecken med det absoluta: referentens absolutet reflekteras, så att säga, på de mest triviala tecken – alla antar de en andlig mening.⁵²⁵

Teologins uppgift är för Marion inte så mycket att tala *om* Gud (den sortens teologi kallar Marion för *teologi*, med kursivering på efterledet) som att göra plats *för*

⁵²³ Se David Tracys inledning till den engelska översättningen i Marion 1991b s. xi–xv.

⁵²⁴ ”Untroubled by the will-to-power and Being’s all too visible idolatry, his French prose is washed in a more rarified, mystical light. In the closing pages of *La Croisée du visible* the icon is defined in terms of the power it invokes to venerate the invisible and to pray. The result is a Gnosticism.” Ward 1998 s. 232.

⁵²⁵ ”[T]héologie [...], s’exerce à parcourir l’écart du texte (signes) au référent, des verba au Verbe. Dans cet écart, le Verbe indicible sature d’absolu chacun des signes de son texte: l’absolu du référent rejaillit pour ainsi dire sur le plus trivial des signes – dont chacun prend un sens spirituel.” Marion 1991a s. 218–219. Marions kursivering.

Guds överflödande närvaro i sin utläggning av skriften (*teologi*, med kursivering på förledet). Vad som grundläggs här är en ny teologi och en ny hermeneutik:

I vad består produktionen av en ny teologi? I det nya sätt på vilket specifika ord från skriften leds tillbaka till Ordet, en tolkningsakt som är möjlig, inte så mycket genom talang, som genom det arbete som den Ande som organiserar den eukaristiska församlingen utför. Genom detta arrangemang reproducerar församlingen en av Ord-referenten given disposition och blir identifierad med Ordet och tolkad genom denna relation.⁵²⁶

Teologins uppgift är därmed att leda åhöraren tillbaka till Ordet vilket är en andlig och intellektuell tolkningsprocess. Denna process resulterar i en "assimilation": det totala uppgäendet i en "eukaristisk gemenskap" som reproduceras efter en gudagiven mall, det vill säga kyrkan.⁵²⁷ Följaktligen lyfter Marion fram biskopen som "teologen *par excellence*" – den gestalt som på mest fullständigt vis utför teologins kallelse.⁵²⁸

Ward reagerar på denna beskrivning av teologen som biskop. Genom att implementera en andlig dimension i teologin som så att säga skapar en kommunikationskanal vid sidan av språket (om än inte oberoende av språket) öppnas dörren för en auktoritär teologisk diskurs. Guds Ord talar oförmedlat genom Bibeln som i sin tur talar oförmedlat genom biskopen/teologen till församlingen:

Den bibliska uppenbarelsen förblir bortom tolkning; den existerar som en meta-kritik av metafysiken. Den ligger utanför kritikens räckvidd som en "diskurs om tro på basis av tro." Dess auktoritet är självbekräftande. [...] Det finns inget rum för självkritik.⁵²⁹

Detta är Wards huvudinvändning mot Marions teologi. Precis som i fallet med Caputo undandrar sig Marions teologiska tänkande kritisk prövning eftersom den tenderar att tona ner de materiella aspekterna av tron. Skriften, symbolerna, de heliga handlingarna, psalmerna reduceras till medel för att nå ett rent gudomligt

⁵²⁶ "[E]n quoi consiste la production d'une nouvelle théologie? En une nouvelle manière de reconduire au Verbe certains verba des Écritures, interpretation rendue possible, plus encore que par le talent d'un esprit, par le travail de l'Esprit qui dispose une communauté eucharistique dans une position où elle reproduit telle ou telle disposition du Verbe-référent, et s'identifie au Verbe, interprété sous ce rapport." Ibid s. 219

⁵²⁷ För talet om assimilationen som en beskrivning på den rena och oförmedlade kommunikation som uppstår i mötet mellan teologen och församlingen, se Marion 1991a s. 214.

⁵²⁸ "théologien par excellence [...]" Ibid.

⁵²⁹ "The biblical revelation remains beyond interpretation; existing as a meta-critique of metaphysics. It lies outside critique as 'a discourse held about faith on the basis of faith.' Its authority is self-affirming. [...] There is no room for self-critique." Ward 1998 s. 23.

möte. Utrymmet för en kritisk diskussion om olika tolkningsmöjligheter är här starkt begränsat. Det finns därmed ingen möjlighet till inter-subjektiv prövning och teologen/biskopen ges en närmast oinskränkt auktoritet när det gäller att förstå och förmedla Guds Ord. Detta menar Ward vara en form av gnosticism eftersom den, genom att isolera Guds Ord i en utomspråklig dimension, värderar det immateriella högre än det materiella. Marions väg går därmed bort från den materiella och kroppsliga verkligheten för att söka befrielsen hos den Gud som residerar ”bortom Varat”; den blir för Ward en uppmaning till flykt snarare än engagemang i en social och politisk verklighet.

Wards kritik av Marion är egentligen ytterligare en variant av det som han gång på gång återkommer till i sina verk. I *Barth, Derrida and the Language of Theology* var det Rosenzweig, Buber och Lévinas som genom sin föreställning av ett rent och förmedlat möte med den Andre tenderade att bli allt för optimistiska och individualistiska: som att frälsningen kan uppnås genom en relation, fri från maktintressen och ideologisk påverkan, mellan jag-et och du-et. Inte ens Karl Barth undkommer denna kritik eftersom han, trots att han på många ställen i sina texter visar en medvetenhet om att Guds Ord (även i evangelierna) alltid är medierat genom orden, stundtals uttrycker en längtan bort från den textuella tillvaron till ett rent möte.⁵³⁰ Vad Ward menar vara signifikativt för detta perspektiv, som också måste inbegripa Caputos längtan efter det omöjliga, är hur det uttrycker en nedvärdering av den skapade tillvaro som orden är en del av. En sådan teologi tecknar en flyktväg bort från den materiella och politiska verkligheten.

Ward menar sig således stå för ett perspektiv som inte nedvärderar det materiella till förmån för en annan andlig verklighet. Tvärtom menar han att det endast är en teologisk och analog ordning som kan slå vakt om det konkreta och materiella. I *Cities of God* gör han en sammanfattning av vad han velat lyfta fram genom konstruktionen av sin analoga ordning:

En av konsekvenserna av de sista två kapitlen är att den teologiska eller analoga beskrivningen av kroppen slår vakt om kropparna som sådana – den hindrar dem från att försvinna. Den gör så genom att slå vakt om betydelsen av materialiteten; den ser det materiella som indraget i en gudomlig kärleksekonomi.⁵³¹

⁵³⁰ Ward 2005b s. 13.

⁵³¹ ”One of the implications of the last two chapters is that the theological or analogical account of the body safeguards bodies as such – stops them disappearing. It does this by safeguarding the significance of materiality; viewing the material as suspended within a divine economy of love.” Ward 2000a s. 117.

Vad skiljer denna analoga eller allegoriska ordning från den som Marion har tecknat? Till skillnad från Marion låter Ward de materiella aspekterna av religionen vara verksamma i själva utformningen av teologin. Det som är betecknande för konstruktionen av Wards analoga metafysik är att han återvänder till evangeliernas berättelser om Kristus. Kontakten med tillvarons djupdimensioner öppnas genom praktiken att tolka den genom evangeliets strukturer. Det är Kristi utpekande vid nattvarden som gör den materiella tillvaron instabil, det är passionsberättelsen som utgör strukturen för den kroppsliga identitetens ifrågasättande, det är eukaristins brödbrytande som får beteckna den sociala kroppens brustna men sammanhängande karaktär. Hos Marion finns inte denna evangeliska struktur i framställningen. Hans teologiska universum konstrueras på en plats ”bortom texten” (den andra delen av *Dieu sans l'être* heter just *Hors texte*) genom abstrakta kategorier som gåvan och närvaron. Vad Ward är ute efter att konstruera och Marion med sin djupa förankring hos Nietzsche och Heidegger inte är intresserad av är en ny *metafysik*, en ordning som Ward menar finns nedlagd i de konkreta texterna och praktikerna. Det är denna struktur som måste forma teologins sätt att tolka tillvaron och som ger den djup – inte en oförmedlad närvaro i allt skapat. Det är den konkreta praktiken att tolka verkligheten genom den positiva religionen som är Wards version av *analogia fidei* – det som öppnar blicken för tillvarons mysterier och skänker den mening.

Samtidigt skulle jag vilja vända på kritiken och fråga om inte den teologiska diskursmodell som Marion föreslår har en större möjlighet att motstå, om än genom reträtt, samtidens fragmentiserande tendenser än den som Ward gör sig till uttydare för. Riskerar inte Wards teologi att dras in i och uppslukas av den maktkamp som präglar det kapitalistiska samhället och därmed reduceras till en av flera aktörer på den politiska arenan? Som vi såg i kapitlet om politiken menade Ward sig kunna motstå dessa profaniserande tendenser genom att betona de materiella aspekterna av teologin och understryka att teologin alltid är rotad i ett konkret socialt sammanhang. I dessa täta gemenskaper finns en möjlighet att, så att säga, flyga under ideologins radar – att förvalta modeller för social samvaro som inte omedelbart låter sig påverkas av den rådande ordningen. Desto märkligare då, vilket jag har varit inne på tidigare, att Ward i sin egen teologi sällan blir så konkret som den kulturtransformerande effekten kräver. Om teologin har som ambition att påverka samhället tycks mig den väg som betonar trons materiella aspekter vara den mest framkomliga. Vad som återstår i den här avhandlingen är att dra upp linjerna för hur en sådan teologi ska utformas.

KAPITEL 7

– PÅ VÄG MOT EN TEOLOGISK KRITIK

Det är nu dags att beskriva förutsättningarna för vad jag i inledningskapitlet kallade en teologisk kritik. Jag försökte i det föregående kapitlet skilja den teologiska kritiken från den kritiska teologi som kommit till uttryck hos Mark C. Taylor och John D. Caputo. Vad som utmärkte Wards teologi var viljan att iscensätta en dialog mellan teologins materiella resurser i skrift, liturgi och tradition och de föreställningar som präglar dagens västerländska kulturella situation, kyrkan inberäknad. Teologins uppgift, menade Ward, var inte, som hos Taylor och Caputo, endast att undergräva de rådande ordningarna – dess uppgift var att presentera alternativ.

Vad de kritiska teologerna emellertid belyste var den risk som Wards betoning av traditionen hela tiden löper: att konstruera ett exkluderande teologiskt system – immunt mot extern kritik och förändring. Jean Luc Marion presenterade visserligen ett alternativ som radikalt skiljde sig från kultur och filosofi, men hos honom fanns inget intresse av att påverka den omgivande kulturen i en eller annan riktning. Hans ”lovsångens diskurs” var ett isolerat rum, historiskt konkretiserat i den katolska kyrkan. Genom att avsondra teologin och beskriva den som ett separat språkspel kunde Marion knappast sägas erbjuda teologin som en resurs för ett vidare kulturkritiskt samtal – det jag i den här avhandlingen är ute efter att nå fram till. I det följande ska jag summera min läsning och diskutera vad en postsekulär teologi vars målsättning är att finnas till i en kritisk dialog med samtiden har att lära av Graham Wards teologiska projekt. De förutsättningar som jag menar att Wards tänkande aktualiserar kan sammanfattas i sex punkter: *ett partikulärt förbehåll, affirmativ kritik, ontologisk kritik, teologi som praktik, metodologisk pragmatism och trons kritik.*

Det partikulära förbehållet

En kulturkritisk teologi som vill arbeta i förlängningen av Graham Wards projekt, bör formulera sig med ett *partikulärt förbehåll*. Teologin har, lika lite som andra discipliner, ingen tillgång till en position höjd över ideologi och kultur och bör heller inte framställa sig som att den som tanketradition har det. Den talar från en partikulär ståndpunkt som består av en uppsättning texter, diskurser och praktiker. Det problematiska med den kritiska teologin hos Caputo och Taylor handlade inte främst om från *vilken* ståndpunkt de talade utan att de tenderade att dölja sin egen partikulära utblick och att de därmed gjorde sken av att tala från en plats höjd över ideologisk eller teologisk påverkan. Om teologin vill vara en konstruktiv resurs i utformningen av det gemensamma samhället bör teologin, tvärtom, förstå och framställa sig själv som en reflektion över den konkreta praktiken och göra dess materiella resurser – sina berättelser, liturgiska praktiker, trosbekännelser – operativa i sitt tänkande. Utan att släppa tron på att det är just här som tillvarons innersta princip – *logos* – har blivit synlig, finns på detta sätt en självbegränsning när det kommer till de absoluta ontologiska anspråken. Genom att ständigt återvända till traditionen berövas tänkandet sitt sken av att en gång för alla ha förklarat verklighetens natur.

Med Ola Sigurdsons formulering framträder en hållning som kännetecknas av en ”partikulär universalism” – övertygelsen om att det universella ”endast framträder konkret och förkroppsligat och därmed i någon mening partikulärt.”⁵³² Genom att tala om verkligheten ”såsom vi förstår den”, och göra den partikulära utblicken manifest, sätts de tolkningarnas konflikt i rörelse som Bengt Kristensson Ugglas passande har beskrivit som ”slaget om verkligheten.”⁵³³ Detta innebär en dialektisk förståelse av de historiska processerna – hur teologin i sig är en partsinlaga i en större, för att tala med Jayne Svenungsson, ”gudomlig historia”.⁵³⁴ Genom att sträcka sig ut från sin partikulära ståndpunkt, mot det universella, ger teologin ständigt upphov till nya historiska synteser och kulturella konfigurationer.

Svenungssons teologi är belysande i det här sammanhanget eftersom hon de senaste åren har återkommit till kritiken av en position som inte erkänner sin partikulära utblick. I ”Wrestling with Angels” (2009) beskriver Svenungsson ärendet med sin artikel, en kritisk uppgörelse med Slavoj Žižek och Alain Badiou projekt, som att:

utmana den latent – och potentiellt farliga – decisionismen i en universalism som endast hämtar sin legitimitet från ”ogrundade” messianska händelser,

⁵³² Sigurdson 2009 s. 14.

⁵³³ Kristensson Ugglas 2002.

⁵³⁴ Svenungsson 2014.

exempelvis politiska interventioner som inte har någon (historisk, diskursiv eller annan) förankring utanför den subversiva händelsens själv.⁵³⁵

Vad Svenungsson vill varna för är en kritisk praktik som gör anspråk på att inta en position bortom kultur och tradition. Visserligen ansluter Žižek och Badiou sina projekt till kristendomen (Žižek menar sig till och med vara uttydare av den sanna kristendomen), men då endast i mening av ren händelse: att den friställer subjektet från alla kulturella, religiösa och partikulära ordningar. Svenungsson skriver: ”Det bakomliggande motivet för den romans som de båda tänkarna har med Paulus, [...] är att det tillåter oss att formulera beskrivningar av politiska interventioner vilkas radikalitet ligger i deras grundlöshet.”⁵³⁶ En sådan kritisk praktik har, genom att se på tidigare historiska epoker och traditioner som nattståndna, inget intresse av att gå in i en kritisk och självkritisk *dialog* med det som den kritiserar. Den ser sig som suverän i förhållande till alla lagar och traditioner och stående bortom moralisk eller annan korrigerings. Den är, enligt Svenungsson, ett rent revolutionärt, politiskt handlande.⁵³⁷

Oavsett om Svenungssons kritik mot den radikala filosofins ”grundlöshet” är korrekt eller inte – jag kommer att återkomma till detta nedan – sätter hon fingret på den synliggörandets strategi som jag har identifierat i Wards projekt. Precis som jag påpekade i fallet med den kritiska teologin hos Taylor, men även Caputo, riskerar ett tänkande som är ovilligt att erkänna sin partikulära utblick alltid att anta en totalitär skepnad som, för att tala med Kierkegaard, upphäver det enskilda i det allmänna.⁵³⁸ Sättet att undvika en sådan falsk universalism går istället genom att ansluta sig till en religiös praktik – och på så sätt synliggöra de materiella predikamenten för det egna tänkandet. Därmed berövas tänkandet möjligheten att framställa sig som formulerat från en position bortom tidens och rummets begränsningar.⁵³⁹

⁵³⁵ “to challenge the latent – and potentially dangerous – decisionism of a universalism which claims its only legitimacy from “ungrounded” messianic events, i.e. political interventions without any (historical, discursive or other) foundation outside the subversive Event itself.” Svenungsson 2010 s. 3.

⁵³⁶ ”The underlying motive for the romance with Saint Paul in which both philosophers are engaged [...] is that it allows us to formulate a notion of political interventions whose radicality lies in their ungroundedness.” Ibid s. 11.

⁵³⁷ Svenungsson fördjupar kritiken i *Den gudomliga historien* där hon argumenterar för att Žižek, Badiou och Agamben upprepar en apokalyptisk tankefigur som varit dominerande i den kristna traditionen. Denna tankefigur handlar om att se historiens fortskridande som en rad brott och uppgörelser med det förgångna och sig själv som företrädande det nya. Svenungsson formulerar problematiken som att ”politik ställs över moral och landar till sist i ett beslut grundat i ett ’Intet’ som befäller allt.” Svenungsson 2014 s. 246.

⁵³⁸ Kierkegaard 1977 s. 22.

⁵³⁹ Frågan är emellertid om inte Svenungsson i *Den gudomliga historien* (2014) orienterar sig bort från det partikulära förbehållet. Även om Svenungsson tidigt i boken uppmärksammar att Bubers begrepp ”teopolitik”, vilket är bärande i Svenungssons kritikförståelse, innefattar

Terry Eagletons ärende kan, vilket jag var inne på i inledningen, beskrivas som ett försök att återvinna en kulturkonception som både kan utmana "Kulturens skamfilade universalitet och kulturens illa åtgångna partikularism."⁵⁴⁰ För Eagleton innebar detta en strategi som ville underlätta för olika marginaliserade samhällsgrupperingar, "kulturer", att gå in i ett samtal om de gemensamma utgångspunkterna för vår samexistens och på detta sätt sträva efter en universell "Kultur". Sedd i detta ljus blir den teologiska kritik som jag, med Ward, har försökt att skriva fram ett pågående försök att gestalta en vision om en universell Kultur, utan att för den skull ge avkall på det partikulära förbehållet.

En affirmativ kulturkritik

Vad min analys av Wards teologi också visar är hur synliggörandet av de materiella predikamenten för det egna tänkandet inte bara har en självkritisk funktion, utan även en kulturkritisk sådan. Genom att identifiera och utifrån den egna traditionen begreppsliggöra de strukturer som är verksamma i kulturen får teologin en historiserande roll. Teologin visar att de föreställningar som bär upp vår kultur – talet om mänskliga rättigheter, demokrati, marknadsekonomi, det kritiska tänkandet – inte är frukten av ett kroppslöst och tidlöst förnuft utan har en bestämd social och teologisk förhistoria. Den kulturkritiska metod som framträder påminner därmed om vad den tyske sociologen Hans Joas har benämnt en affirmativ genealogi. Till skillnad från den traditionella genealogiska förståelsen, som i arvet efter Friedrich Nietzsche har strävat efter att undergräva alla föreställningar om eviga värden, innebär en affirmativ genealogi inte nödvändigtvis att "vår förpliktelse till dessa värden försvagas eller fräts sönder."⁵⁴¹

Jag vill exemplifiera denna affirmativa teologiska kulturkritik genom att ansluta till den ovan diskuterade kritiken av Slavoj Žižeks "grundlösa messianism", hur han från en tänkt "position" bortom tradition och historia dömer och förkastar sin samtid. Två teologer som delar denna kritik av Žižek, men som har använt en

tanken om en gemenskap som gestaltar "denna gudomliga rättvisa bland folken [...] värjer hon sig i avslutningen från tanken om ett utkorat folk och frågar sig vad som hindrar att en sådan tanke leder "till politiska maktambitioner i Guds namn?" Svenungsson 2014 s. 30 och s. 250. Istället beskriver hon sin teopolitiska position som: "ett namn för det idealas ouppnåelighet: det är för att Guds rättvisa är transcendent i förhållande till varje mänsklig ordning som den förblir en för alltid oavslutad uppgift." Ibid s. 250. Min iakttagelse påminner om den som idéhistorikern Hjalmar Falk gör när han kontrasterar Svenungssons "teopolitik" med Arne Rasmussons förståelse av "teologisk politik." Falk påpekar att Rasmussons begrepp verkar gälla en konkret gemenskap, medan Svenungsson snarast syftar på en "kritisk diskurs." Falk 2014 s. 11, n.36.

⁵⁴⁰ "the flawed universality of Culture, and the blemished particularism of culture." Eagleton 2000 s. 80. Min översättning följer här Eagleton 2001 s. 99.

⁵⁴¹ "unsere Bindung an diese Werte schwächen und zersetzen." Joas 2011 s. 14.

annan strategi för att handskas med hans tillkortakommanden är John Milbank och Ola Sigurdson. Milbank gör i *The Monstrosity of Christ* en anmärkning på att Žižek verkar ha en förkärlek för den kristna traditionens bilder och berättelser. Skulle Žižek vara trogen sin hegelianska dialektik, menar Milbank, skulle kristendomen i sig inte innebära något mer än slutet på all religion, all transcendens utslocknande. Resultatet av denna process skulle, menar Milbank, vara en syn på representationen som fullständigt godtycklig och kontingent. Men det faktum att Žižek dröjer kvar vid den kristna traditionens bilder och berättelse signalerar, menar Milbank, något annat: ”Älskar han [Žižek, min anmärkning] inte vissa bilder mer än andra, och detta på grund av deras specifika innehåll? Men om vissa bilder är att föredra framför andra, är det en fråga om den medierade förkärleken hos en selektiv, privilegierad (till och med hierarkiserad) kontingens.”⁵⁴² På detta sätt, menar Milbank, och här påminner han om Wards läsning av Hegel, bekräftar Žižek indirekt en partikulär uppenbarelse och därmed en form av transcendensföreställning, en analog eller paradoxal världsbild. Han bryter därmed inte med det kristna arvet – han arbetar i förlängningen av dess verkningshistoria.

Sigurdson argumenterar på ett liknande sätt i *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek* (2012). Visserligen bär Žižek tänkande på ett supersessionistiskt drag där kristendomen, liksom alla andra traditioner, ses som ett passerat stadium i den historiska utvecklingen, men likväl, menar Sigurdson, konstitueras Žižeks tänkande av ett kristet, protestantiskt arv.⁵⁴³ Detta arv är inte bara historiskt i den meningen att vissa figurer hos Žižek, precis som i övrig marxism, har sina föregångare i den teologiska traditionen utan även strukturellt: ”Vad som gör Žižek politiska filosofi strukturellt teologisk, är, skulle jag vilja hävda, hans envisa intygande att man ’för att bli en sann dialektisk materialist, måste gå genom den kristna erfarenheten.’”⁵⁴⁴ Žižek projekt kan därmed inte tänkas utan den kristna teologin, den universella emancipation som han efterlyser är heller inte möjlig utan föreställningen om något som överskrider den immanenta horisonten. I likhet med Milbank menar Sigurdson därmed att Žižek är – troende: ”Det är nämligen så att det för Žižek finns ett behov av att fästa sitt beslut vid något externt – ’tron’ – att gå genom den subjektiva bristens erfarenhet och återvända till sig själv, om än som någon i grunden annorlunda.”⁵⁴⁵ Vad Sigurdson därmed

⁵⁴² “Does he not love some images more than others, and so for their specific content? [...] But if some images are more preferred than others, then we have the issue of a mediating preference of a selective, privileged (even hierarchized) contingency.” Milbank 2009 s. 113.

⁵⁴³ Sigurdson 2012, exempelvis s. 92.

⁵⁴⁴ “What keeps Žižek’s political philosophy structurally theological is, I would suggest, his persistent assertion that ’to become a true dialectical materialist, one should go through the Christian experience.’” Ibid s. 201.

⁵⁴⁵ “For Žižek, namely, there is a need of a moment of putting one’s resolve on something external – ’faith’ – to go through the experience of subjective destitution and return to oneself,

gör är, på ett sätt som påminner om den affirmativa kulturkritik som jag med Ward har skrivit fram i den här avhandlingen, att tolka Žižek inom ramen för den kristna traditionen och därmed beröva honom den falska universalism som hans filosofiska projekt tenderar att omfatta. Han formulerar sin ideologikritik från en viss tradition, en ståndpunkt.

En sådan affirmativ teologisk kritik kan naturligtvis appliceras på en mängd olika nivåer. För Joas handlar det om att identifiera och bejaka föreställningen om mänskliga rättigheter, för Milbank och Sigurdson om att, i detta fall, bejaka och modifiera den kritiska teoribildningen. Här finns en möjlighet för teologin att visa hur föreställningen om universella värden har föregångare i den kristna traditionen, och därmed bli delaktig i ett projekt som vill försvara all falsk universalism. Genom att på detta sätt historisera tanken om en universell mänsklighet inom ramen för de teologiska traditionerna kan teologin ”jämna ut” spelplanen mellan olika kulturer och uppmana till en mer vital interkulturell dialog om villkoren för vår gemensamma, globala existens.

Ontologisk kritik

Den affirmativa kulturkritiken gäller även det dialektiska tänkandet självt. Teologin måste, och detta är den tredje förutsättningen för en kulturkritisk teologi, pröva även de mest fundamentala utsagorna om verklighetens natur mot kristendomens texter och praktiker. Även dialektiken som historiens inneboende form är förmedlad genom kulturen. Wards tolkning av passionsberättelsen – hur Kristi kropp framträder, dör, uppstår och stiger upp till himlen – bildar tillsammans ett dialektiskt schema som vägrar att sluta sig, som förblir ofullständigt och öppet. För Ordet har, om vi följer Wards resonemang, en form. Det kan snarast beskrivas som ett ontologiskt mönster som rör sig från skillnad mot enhet, ger upphov till synteser och arbetar för försoning och samförstånd. I ett sådant dialektiskt schema finns – vilket är den kritiska teoribildningens mest avgörande insikt – en stor fara. Den dialektiska traditionen efter Hegel har ofta tenderat att reducera all skillnad till enhet, utsläckt kritiken och låtit det negativa arbeta för det positiva förverkligande.⁵⁴⁶ Wards projekt kan ses som ett försök att överskrida denna erövringsdialektik – att med hjälp av den teologiska traditionen försöka återvinna

although as thoroughly other.” Ibid s. 201.

⁵⁴⁶ Detta var exempelvis Adornos kritik av det dialektiska tänkandet som enligt honom har rötter ända tillbaka hos Platon. I förordet till *Negative Dialektik* skriver Adorno: ”Dialektiken vill redan hos Platon etablera det positiva genom negationen som tankens medel: figuren ’Negationen av negationen’ benämner det senare exakt.” (”Dialektik will bereits bei Platon, dass durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant.”) Adorno 1966 s. 7

ett ontologiskt mönster som öppnar dialektiken utan att släppa föreställningen om möjligheten till gemensamma överenskommelser. Det var denna tankeform som jag i kapitlet om apologetiken med Paul Ricoeurs uttryck benämnde ”bruten dialektik.” På detta sätt skriver Ward fram en kristen teologisk affirmation – och korrigering – av den dialektiska traditionen, inklusive hermeneutiken.

Detta ansluter till den teologiska hermeneutik som Werner G. Jeanrond har argumenterat för. Jeanrond menade i sin *Theological Hermeneutics* att teologin måste omfatta vad han benämner en ”generell hermeneutik” – en tolkningslära som är universell och gemensam för alla människor. Faran med det perspektiv som exempelvis Karl Barth, enligt Jeanrond, omfattade, var en form av okritisk dogmatism som inte tog tillräcklig hänsyn till det faktum att det teologiska materialet kan upplåtas till en mängd olika tolkningar. Visserligen insåg Barth behovet av en hermeneutik – evangelierna måste tolkas för att Guds Ord ska kunna uppfattas i texterna – men detta var, enligt Jeanrond, en tolkningslära som fick sina bärande principer inifrån den teologiska traditionen själv. Teologin kom därmed att avsöndras från övriga vetenskaper och ställas utanför den ömsesidiga, kritiska dialogen med sin samtid.⁵⁴⁷ I likhet med Jeanrond bejakar den teologisk-kritiska hållningen hos Ward att teologins språk lyder under samma regler och lagar som allt annat språk. Där den däremot skiljer sig från Jeanrond är att den är mindre försiktig när det kommer till att bejaka den partikulära utgångspunkten i förståelsen av den generella hermeneutiken. Det kan här aldrig vara frågan om ett antingen eller, det är alltid ett både och. En generell teori är alltid formulerad utifrån en eller annan horisont och måste därmed alltid formuleras med ett partikulärt förbehåll. Nu är det inte så att Jeanrond är omedveten om detta faktum: ”ingen hermeneutisk modell kan göra anspråk på att vara oskyldig. En kritisk tolkning av tolkningsteorin själv är särskilt viktig för alla vetenskapsdiscipliner som vill göra anspråk på intellektuell integritet.”⁵⁴⁸ På detta sätt verkar Jeanrond ändå antyda en teologisk-kritisk hållning som behåller ett visst mått av självständighet i förhållande till den hermeneutiska traditionen.

Wards sätt att läsa den dialektiska traditionen genom den kristna teologin är ett exempel på en sådan kritisk appropriation. Tolkningen av de historiska processerna genom exempelvis passionsberättelsens schema av död, uppståndelse och himmelfärd, ger upphov till en form – ett sätt att organisera verkligheten. Det är även utifrån denna form som vi kan bilda sociala sammanhang utan skarpa avgränsningar gentemot omgivningen. Det är sammanhang som står i kontakt med omgivningen och är inbegripna i en ständig ömsesidig kritisk dialog med det omgivande samhället. På ett konkret socialt plan innebär detta både en

⁵⁴⁷ Jeanrond 2002 s. 133–137 och 181–182.

⁵⁴⁸ “no hermeneutical model can claim to be innocent either. A critical interpretation of interpretation theory itself is of particular importance for any branch of the human sciences which wishes to make a claim to intellectual integrity.” Jeanrond 2002 s. 181.

sanktionering och en kritik av det som brukar benämnas identitetspolitik – den erkänner att all identitet är förmedlad genom kollektiva sammanhang, att vissa identiteter är marginaliserade och osynliggjorda – men också att inga identiteter är färdiga och ställda utanför den ömsesidiga kritikens verkningsfält.

Vi kan naturligtvis komma till andra slutsatser kring hur en sådan dialektisk ska förstås – passionsberättelsen kan upplåtas till andra tolkningar än den som Ward artikulerar. Vad som emellertid är av vikt för en teologi i ett postsekulärt sammanhang är sättet att göra traditionens berättelser och läror operativa som redskap för de intellektuella resonemangen. Genom att tolka den västerländska kulturen – Hegels dialektik inräknad – via kristendomens texter och praktiker, visar Ward på ett sätt att historisera det västerländska tänkandet. Därigenom kan han belysa att denna kultur vilar på, om än i vissa fall sekulariserade, kristna teologiska förutsättningar. Men detta uttömmar inte Wards teologiska kritik – genom sin metod att gestalta olika kulturella företeelser inom ramen för den kristna begrepps- och bildsociologin både imiterar och förskjuter han samtiden. På detta vis blir teologin en spegel för samtiden – den visar en oväntad och förskjuten bild av vår kulturella situation.

I Wards ögon visar naturligtvis denna spegel en, om än gåtfull och ofullständig, bild av Guds rike. Den ger utifrån vår kulturs förståelsehorisont en förvriden bild av verkligheten, men det är just i denna förvridenhet som glimten av det önskvärda tillståndet framträder. Och det är här teologen Ward går längre än en filosof som Žižek. Bilden är inte endast ämnad att chockera, att väcka vår tid ur dess ideologiska slummer och leda subjekten till en position bortom ideologi och kultur. Poängen är att bilden ska förverkligas som ett reellt alternativ i samhället, ett alternativ som redan levs ut genom olika sociala praktiker och i olika befintliga sammanhang. Genom att på detta sätt reflektera över de kristna praktikerna och därmed försöka etablera en annan ordning i samtiden, erbjuder teologin ett alternativ. Passionens ordning blir därmed även passionernas ordning. Teologin presenterar en annan form att infoga passionerna i eftersom den, till skillnad från den kapitalistiska ordning som präglar vår samtid, förmår att omvandla begären till en längtan efter en kommande förening – bortom klass-, köns- och rasmässiga barriärer.

Teologi som praktik

Det fjärde förutsättningen för en teologi som vill förändra sin samtid är att den ser sig som en del av en social och liturgisk praktik. Teologin är alltid knuten till en viss tradition som förser den med dess materiella resurser – och som på ett särskilt sätt måste gestalta den teologiska ordningen – passionens ordning – i sin

kulturella samtid. En av de teologer som de senaste åren har återkommit till de teologiska praktikernas kulturkritiska roll är William T. Cavanaugh. Som vi såg i kapitlet om politik distanserade sig Ward från Cavanaugh eftersom han, enligt Ward, tenderade att betrakta kyrkan som endast en motståndspraktik vid sidan av samhället. Jag skulle emellertid vilja tona ner skillnaden och istället argumentera för att Cavanaugh, åtminstone i sina senare böcker, har dragit upp linjerna för en teologisk praktik som har bestämda likheter med vad Ward försöker att åstadkomma. När Cavanaugh i sin *Migrations of the Holy* (2011) undersöker relationen mellan stat och kyrka är han noga med att distansera sig från alla separatistiska tendenser som vill avgränsa religionen till en privat sfär:⁵⁴⁹ Kyrkan är för Cavanaugh den praktik som genererar gemenskaper som upphäver alla gränser mellan nationer och folkslag. Den är en pilgrimgemenskap vars medlemmars "primära medborgarskap är i himlen, [...] mot vilken vi rör oss."⁵⁵⁰ På detta sätt tecknar Cavanaugh konturerna till en gemenskap vars gränser är flytande och svåra att identifiera: "Även om 'kyrka' är ett viktigt teologiskt *locus*, är det inte alls i praktiken självklart var kyrkans gränser går. 'Kyrka' och 'värld' är ofta mer preskriptiva än deskriptiva begrepp: i praktiken är kyrkan full av världen."⁵⁵¹

På detta sätt framträder hos Cavanaugh en mer integrerad syn på förhållandet mellan kultur och teologi än vad en kritiker som Ward velat tillskriva honom. Med en kritisk udd riktad mot den postliberala teologin och Stanley Hauerwas, som Cavanaugh samtidigt är starkt präglad av, skriver han: "Kyrkan är därför en relationell kropp, inte ett stängt system. Kyrkan är inte en *polis*, *ekklesia* benämner något som liknar en universell 'kultur' som är församlad från världens partikulära kulturer."⁵⁵² Denna syn på den teologiska praktiken som genererande en gränsöverskridande ontologi – en Kultur producerad från en kultur, för att använda Eagletons distinktion – är närmast identisk med vad jag har urskiljt i Wards teologi. En sådan praktik innebär en konkretisering av den passionens ordning eller brutna dialektik som genererar en kultur som i sig suddar ut all absolut skillnad.⁵⁵³ Det är en teologi som sanktionerar en mångfald av kulturer, men som samtidigt argumenterar för en yttersta enhet bortom det som skiljer.

⁵⁴⁹ Cavanaugh 2011 s. 4.

⁵⁵⁰ "primary citizenship is in heaven [...] toward which we journey." Ibid s. 86.

⁵⁵¹ "Though 'church' is a crucial theological locus, it is by no means always clear in practice where the boundaries of the church lies. 'Church' and 'world' are often more prescriptive than descriptive terms: in practice, the church is full of the world." Ibid s. 139.

⁵⁵² "The church is therefore a relational body, not a closed system. The church is not a polis, ekklesia names something closer to a universal "culture" that is assembled from out of the particular cultures of the world." Ibid s. 140.

⁵⁵³ Synen på kyrkan som ett nätverk av människor blir än tydligare i Cavaughns *Field Hospital* (2016). Kyrkan liknas här vid ett fältsjukhus vars uppgift är att "hela världens sår." Nyckelordet är här "mobilitet": "Till skillnad från en stationär institution som behärskar ett specifikt territorium och försvarar det mot inkräktare, är ett fältsjukhus mobilt, en händelse mer än en institution." ("Unlike a stationary institution that occupies a certain territory and defends it

Vad som emellertid är påfallande med Cavanaugh är att han, trots strävan att underminera de absoluta gränsdragningarna mellan teologi och kultur, så ofta återkommer till dialektiken mellan ”kyrka” och ”stat”, eller ”kyrka” och ”värld.” Precis som i fallet med Ward tenderar han därmed emellanåt att antyda att kyrkan är ett stabilt alternativ till det omgivande samhället, något som försvårar den ömsesidiga kritiska diskussionen. Det är även tydligt att det är de existerande kristna kyrkorna som är den huvudsakliga adressaten för Cavaughns teologiska produktion – det jag i kapitlet om politiken benämnde som en teologisk politik.⁵⁵⁴ Den teologiska kritik som jag menar att Wards projekt visar vägen mot är mer apologetisk i den kulturkritiska och dialogiska bemärkelse som jag diskuterade i kapitel 5.

Den teologiska diskussion som jag framförallt har adresserat i den här avhandlingen är den som idag beskrivs inom ramen för akademien – på högskolor och universitet. Detta behöver emellertid, vilket Wards projekt visar, inte betyda att den måste betraktas som skild från olika sociala grupperingar och rörelser. Tvärtom både uppstår den kristna teologiska reflektionen ur, och får konsekvenser för, den mångfald av kristna praktiker som vi brukar benämna ”kyrkan”. Detta innebär självklart inte att teologen måste vara religiöst praktiserande eller inneha ett ämbete inom ett eller annat samfund – endast att det som hen tänker och skriver får konsekvenser på ett ecklesiologiskt och därmed sociologiskt plan. Givet den postsekulära insikten om den västerländska modernitetens teologiska genealogi kan emellertid inte teologins uppgift avgränsas till att enbart gälla kyrkan. Den ansvarar inte bara för den religiösa praktiken utan även för det vidare samhället.

Wards bild av teologen i kyrkporten är belysande i detta avseende. Teologen reflekterar över sina materiella resurser i traditionen, men gör aldrig detta oberoende av kulturen. Visserligen kan denna position mitt-i-mellan låna sig till en lättsinnig hållning från teologens sida. Hen ansvarar varken inför kyrkan eller för staden. Samtidigt är det svårt att se hur någon som studerar en religiös tradition skulle kunna befinna sig någon annanstans. Är det inte just här i skärningspunkten mellan det sekulära och det religiösa sammanhanget som vi, oavsett om vi vill det eller inte, befinner oss? Kan vi, som Marion tycks tänka sig (se föregående kapitel), inrätta en plats bortom kulturell och politisk prägling på vilken vi rent och oförfalskat kan utlägga Guds Ord? Vad jag menar att min

against encroachment, a field hospital is mobile, an event more than an institution.”) Cavanaugh 2016 s. 3.

⁵⁵⁴ Att Cavanaugh inte är främmande för apologetik i den kulturkritiska bemärkelse som jag argumenterar för i den här avandlingen blir inte minst synlig i *Field Hospital* där ett kapitel handlar om att kritisera den kritiska teorins politisk-teologiska vändning och dess ointresse för samtida kristen teologi. Genom att programmatiskt ta avstånd från existerande religiösa traditioner, menar Cavanaugh att dessa tänkare upprepar och förstärker den boskillnad mellan teologi och politik som man själv – i sin strävan att skapa en ny kritisk diskurs – vill överskrida. Cavanaugh 2016 s. 99–120.

läsning av Ward ger vid handen är att den kristna teologen måste vara ansvarig mot såväl kyrka som samhälle. Teologens tolkningar av den religiösa traditionens texter och praktiker måste vara möjliga att pröva kritiskt både inifrån den egna traditionen och utifrån andra filosofiska och teologiska traditioner. Uppgiften blir, ställd i detta ljus, att utifrån trons texter och praktiker identifiera och frilägga det eviga Ord i vilket all mänsklig aktivitet deltar. Detta friläggande innebär i sig en akt av urskiljning, en analytisk aktivitet som riktar sig mot både kyrka och samhälle. Teologin är en apologetik – ett försök att med hjälp av traditionens resurser påverka den omgivande kulturen. Det är en trons praktik som läser tillvaron genom trons strukturer.

Vad en sådan teologisk strategi emellertid måste bejaka är det jag i avhandlingen benämnt som en apofatisk kärna. För att inte en ståndpunktsepistemologi ska återfalla i den kollektivism som präglade vissa av 1900-talets rörelser, där individen tenderade att underkastas kollektivet, krävs en medvetenhet om den provisoriska karaktär som alltid måste präglade teologins språk. Det är just denna medvetenhet om all representations tillkortakommande inför – om än delaktighet i – en utsäglig referent som ger teologin den prövande karaktär som var utmärkande för en bruten dialektik. Den teologi som bejakar denna kärna – samtidigt som den i trohet återvänder till samma texter och praktiker – har den största potentialen att lägga grunden för de öppna och inkluderande gemenskaper som vår tid lider brist på.

Cavanaughs väg går genom det som han med hänvisning till den amerikanske filosofen och aktivisten Romand Coles benämner ”radikal demokrati” och ”komplexa rum.”⁵⁵⁵ Vad Cavanaugh avser med dessa begrepp är en form av gräsrotsdemokrati som inte förhåller sig till nationalstaten. Det är en demokrati som organiserar sig lokalt i exempelvis ”arbetarägda företag” och ”lokal samverkan” och som strävar efter att överskrida och ignorera nationsgränserna.⁵⁵⁶ Kyrkans uppgift är, menar Cavanaugh med hänvisning till Hauerwas, att tillhandahålla och exemplifiera praktiker som förmår att göra människor, inte bara till förkämpar för rättvisan, utan även själva rättvisa.⁵⁵⁷ På detta sätt tycks mig Cavanaugh visa på en möjlig konkretion av den teologiska ståndpunktsepistemologi som Ward har velat argumentera för.

Den teologiska ståndpunkten blir därmed också ståndpunktsepistemologins teologi. Genom anspråket att i sina praktiker själv manifesteras Ordets form – från framträdande över död till uppståndelse och himmelfärd – finns här en utgångspunkt för att identifiera och bejaka andra praktiker där denna dialektik upprepas. Oavsett vilken horisont ett sådant projekt formuleras ifrån måste

⁵⁵⁵ ”radical democracy”; ”complex spaces”. Cavanaugh 2011 s. 187.

⁵⁵⁶ ”worker-owned firms”; ”community coalitions.” Ibid s. 188.

⁵⁵⁷ Ibid s. 188. Inte minst är den amerikanska katolska aktivisten och anarkisten Dorothy Day en förgrundsgestalt i Cavanaugh's sociologiska konkretion av det teologiska tankegodset.

teologin bejaka de röster som vill verka för ett rättvist samhälle och göra detta genom dialog. Det är den brutna dialektikens form, och endast denna form, som en kristen teologi kan avtäcka och uppmuntra i kyrkan såväl som i världen. *Lex ecclesiae lex mundi* (kyrkans lag är världens lag). Att den ordning som råder i världen är densamma som i kyrkan innebär inte att kyrkan som institution – eller snarare den mångfald av kyrkor som idag tillsammans utgör den kristna sociala kroppen – på ett självklart sätt skulle vara bärare av passionens ordning. Tvärtom uppvisar kyrkans historia en lång rad avsteg från denna förståelse – ofta i form av förtryck och exkludering. Alltför ofta, som Cavanaugh formulerar det, är den existerande kyrkan ”inte en försmak av [Guds rike] utan en dåligt organiserad hobbyklubb helt infekterad av mänskliga synder.”⁵⁵⁸ Kyrkans kroppar, liksom världens kroppar måste underkastas den kritiska prövning som den brutna dialektiken genererar: Kristus, förstådd som de texter och praktiker som reflekterar berättelsen om Jesus från Nasaret, blir den organisatoriska princip utifrån vilken tillvaron, inklusive kyrkan, tolkas, korrigeras och ordnas.

Metodologisk pragmatism

Hur ska då teologin förstå sig själv i förhållande till kulturen? Som vi såg i kapitlet om apologetiken verkar 1900-talets teologiska diskussioner om förhållandet mellan kyrka och samhälle, eller med Niebuhrs vokabulär, Kristus och kulturen, ha spelat ut sin roll. Kyrkan är, lika lite som kulturen, någon monolitisk storhet. Varken begreppet ”kyrka” eller ”kultur” har en stabil essens, opåverkad av tiden och rummets skiftningar, som skulle motivera att den kristna teologin skulle komma fram till en giltig hållning i förhållande till alla kulturella uttryck. Teologin är i sig ett kulturellt uttryck och kyrkans självförståelse är därmed alltid förmedlad genom de föreställningar som präglar vår samtid. Konsekvensen av ett sådant förhållningssätt är att den avgörande diskussionen inte längre kommer att gälla relationen mellan ”kyrka” och ”kultur” utan snarare mellan det jag har benämnt som ”teologins materialitet” och ”kultur”. Det förstnämnda betecknar då de texter, läror och liturgiska praktiker som i allt väsentligt har varit gemensamma över den kristna historien, medan det andra betecknar det allmänmänniska företaget att försöka begreppsliggöra och begripliggöra sig själv och sin tillvaro. I den sistnämnda kategorin innefattas därmed även teologin som den pågående reflektionen över hur vi ska förstå den teologiska materialiteten. Som Ward visade i fallet med Karl Barth, den tänkare som framförallt ville avskilja teologin som en separat diskurs, går det inte att kliva ur samtiden – kyrkan är i varje

⁵⁵⁸ ”not the foretaste of the kingdom but a poorly organized hobby club fully infected by the sins of the world.” Cavanaugh 2011 s. 141–142.

stund en syntes mellan kulturen och de texter och praktiker som traditionen har definierat som heliga.

Vad som då framträder, och där den samtida teologiska diskussionen kan lära sig av Ward, är ett pragmatiskt förhållningssätt när det kommer till de metodologiska frågeställningarna. Teologin måste i varje kulturell situation, som då även inbegriper kyrkan, kritiskt pröva förhållandet till sina normerande texter och praktiker. Tre moment konstituerar ett sådant kritiskt förhållningssätt: ett *analytiskt*, ett *självkritiskt* och ett *konstruktivt* moment.⁵⁵⁹ Det *analytiska* momentet har aktualiserats av Wards enträgna försök att urskilja vilka berättelser som dominerar vår kulturella samtids: Vilka är tidens tecken? Vilka berättelser dominerar vår samtids? Vilka konsekvenser får dessa för våra tankar och handlingar? Det *självkritiska* handlar om undersökningen av hur teologin själv, och dess konkreta gestaltning i kyrkan, förhåller sig till sina normerande texter och praktiker och hur den ständigt misslyckas med att göra dessa rättvisa. Det *konstruktiva* momentet handlar snarast om vilket förhållningssätt som teologin, och dess konkreta gestaltning i kyrkan, bör göra till sitt i mötet med dessa berättelser. Ska de uppmuntras, negligeras eller konfronteras?

Det finns naturligtvis, vilket traditionen efter Barth riktigt har påpekat, en fara med ett sådant pragmatiskt förhållningssätt. Om den samtida kulturens behov tillåts ha inflytande över hur teologin ska utformas i varje samhälls situation, kan detta leda till att kristendomen dräneras på vitalitet och motståndskraft. Vad som givet en sådan kritik är viktig att poängtera är att pragmatiken inte gäller vad jag i avhandlingen har benämnt teologins materiella resurser. Bedömningen av vad i den kristna traditionen som ska betonas för att motverka eller samverka med de samtida kulturella strömningarna görs alltid mot en bakgrund av vad det önskvärda tillståndet innebär – ett tillstånd som ytterst sätt måste mätas mot kristushändelsen.

Den danske teologen Nils Henrik Gregersen har i sin avhandling *Teologi og Kultur* (1998) på ett liknande sätt argumenterat för vad han kallar en ”postliberal kulturteologi” – en teologi som omprövar sin hållning i varje kulturell situation. I avhandlingen försöker han att hitta fram till en *via media* mellan kulturprotestantismens tendens att harmonisera förhållandet mellan kultur och teologi och den dialektiska traditionens vilja till separation. För Gregersen handlar det för teologins vidkommande om att ständigt ompröva sin hållning genom att bedöma kulturen genom det han kallar ”trons grundlag”, vilket för hans del består av ”skrift, tradition och samtida religiösa tolkningar.”⁵⁶⁰ I denna uppräknings tilldelas skriften den avgörande normativa auktoriteten och blir det

⁵⁵⁹ Dessa tre moment korresponderar i någon mån mot Jeanrond talar om som ett kritiskt, självkritiskt och konstruktivt moment i den teologiska hermeneutiken. Jeanrond 2002 s. 159–182, särskilt s. 174–175.

⁵⁶⁰ ”skrift, tradition og nutidige religiøse tyndninger.” Gregersen 1988 s. 222.

mått mot vilket de övriga ”lagarna” bör mätas. Gregersen förtydligar sin hållning i artikeln ”Dogmatik som samtidsteologi” (2008) där han på ett tydligare sätt än i avhandlingen ansluter sitt perspektiv till den postliberala traditionen och talet om teologin som ett språkspel. Motmedlet mot en uttunning och utslätning av den kristna teologin är, enligt Gregersen att ”normen för trons språk är inbyggt i trons faktiska språk, liksom värderingsinstanserna är inkarnerade i trons motståndsområde: den kristna kommunikationen.”⁵⁶¹

Den teologiska kritik jag vill föreslå, och som jag menar är implicit i Wards tänkande, liknar i vissa hänseenden Gregersens kulturteologi. Kulturen måste hela tiden prövas gentemot det han benämner ”trons grundlag”, men detta är en kritisk aktivitet som också måste gälla kyrkan själv. Vad som därmed framträder är ett integrerat förhållande mellan en teologisk och en kulturell diskurs samt en betoning och ett synliggörande av de berättelser och liturgiska praktiker som utgör teologins materiella bas. Ett sådant perspektiv innebär att försvaret av den teologiska diskursens gränser tonas ned – dessa gränser är ändå alltid temporära och konsekvensen av historiska och politiska förhandlingar – till förmån för en vilja att försöka förstå och dra konsekvenser av det som den kristna teologin inte kan förhandla bort utan att upphöra att vara kristen teologi.

Samtidigt, vilket Gregersen gör tydligt, förutsätter den pragmatiska och prövande hållningen möjligheten att göra starka avståndstaganden. Precis som Karl Barth, som framförallt med sin stridsskrift *Nein!* från 1934 måste ses i ljuset av de rådande politiska omständigheterna, finns tillfällen då det är legitimt, till och med påbjudet, att framställa den kristna teologin som ett absolut alternativ till den kultur som kritiseras. Som vi har sett i fallet med Ward, vilket har gett upphov till en kritik om att hans teologi bär på exkluderande tendenser, är ibland starka retoriska markeringar mot företeelser som han menar vara kontradiktoriska till den kristna uppenbarelsen. Vi kan argumentera om när sådana avståndstaganden är befogade, men de utgör i sig inget omedelbart problem. Vad teologin emellertid måste presentera och fortsätta att gestalta i sina praktiker är ett alternativ till det som förkastas.

Trons kritik

Den sjätte förutsättningen för en teologisk kritik är tron. Med trosbegreppet avser jag här inte en specifik bekännelse eller en livshållning förorsakad av en religiös erfarenhet. Vad tron har syftat på hos Ward är synen på tillvaron som ofullständig och öppen mot en transcendent horisont. Det är tron som öppnar tillvarons

⁵⁶¹ ”normerna för troens sprog er indbygget i troens faktiske sprog, ligesom vurderingsinstanserne er inkarneret i teologiens genstandsområde: den kristne kommunikation.” Gregersen 2008 s. 306.

analog dimensioner, det är genom att tolka tillvaron genom trons grammatik som verklighetens allegoriska karaktär går i dagen. Tron har för Ward varit det moment som orienterar subjekten bort från världen, in mot det osynliga, och omvandlar tanke och handling. Jag menar att tron har en central roll att spela i en postsekulär teologisk reflektion – men endast om vi orienterar oss bort från den subjektivistiska tendens som ofta präglar förståelsen av trosbegreppet. I Wards trosförståelse framträder både ett objektvt och ett subjektivt moment, både det traditionen har benämnt som ett *fides quae creditur* och *fides qua creditur*. Där det förstnämnda har syftat på trons innehåll – de skrifter och lärosatser på vilken den kristne ska tro – har det andra viljat beskriva själva trosakten: att tro. Detta har inte minst blivit tydligt i Wards senaste texter, ofta under frågeställningen ”vad gör en tro trovärdig?”⁵⁶² Diskussionen har då kommit att handla om vilka krafter (politiska, sociala, ekonomiska och biologiska) som är inblandade i formeringen av våra medvetanden och varför vi finner en verklighetsbeskrivning mer adekvat än en annan. Slutsatsen har varit att våra bilder av verkligheten alltid är sammantvinnade med ett antal trossatser – ståndpunkter som vi aldrig helt kan lämna utan endast bryta mot andra ståndpunkter. Vad som därmed har kommit i förgrunden är trons objektiva sida – hur vårt tänkande och handlande alltid är betingat av och påverkat av de materiella omständigheter, de texter och praktiker, under vilka vi lever och verkar.

På detta sätt framträder ett perspektiv där trons subjektiva och objektiva sida så gott som sammanfaller. Tron är både ett antropologiskt predikament – en riktning som är inskriven i vårt vara som ”älskande djur” – men också i varje stund påverkad av de texter, ritualer och institutioner som omger oss. Att träda in i det teologiska sammanhanget är därför att anta en ståndpunkt som ger tron bestämda former. Det är detta som är tron i begreppsparet *analogia fidei*. Det är antagandet att det finns en övergripande mening i tillvaron, en gudomlig närvaro, en historiens Gud, en immateriell princip, *logos*, men även att alla uppfattningar om denna storhet alltid är förmedlade genom olika historiska och kulturella omständigheter. *Logos* verkar, enligt detta perspektiv, i alla mänskliga aktiviteter och kulturella skeenden men måste alltid läsas utifrån ett visst partikulärt sammanhang för att kunna identifieras. Vad tron i det här sammanhanget syftar på är de texter och praktiker genom vilka *logos* begripliggörs men också själva synliggörandet av det faktum att läsningen alltid görs utifrån just denna begränsade förståelsehorisont.

Teologin blir därmed i en mening konfessionell. Inte på så sätt att den avkräver sina utövare en specifik personlig hållning när det kommer till dogmatiska lärosatser. Den är konfessionell eftersom den talar från och bekänner att den talar från en specifik ståndpunkt. Den erkänner sin begränsade förståelse av den

⁵⁶² “What makes a belief believable?” Se exempelvis Ward 2014 s. 15.

yttersta sanningen – att den är utlämnad till tron – utan att för den skull göra avkall på anspråken på universell giltighet. Den bekänner sina auktoritativa texter och liturgiska praktiker, men också det faktum att dessa aldrig kan göra anspråk på att fullständigt ha uttömt transcendenten i det immanenta. Teologen kan aldrig göra absoluta anspråk på att veta vad Guds namn syftar på utan endast, med hjälp av de tankestrukturer som traditionen erbjuder ägna sig åt en ständig självkritisk reflektion över dessa begrepps innehåll.

Med en sådan argumentation för ett återvändande till tron både närmar och distanserar jag mig från det Paul Ricoeur benämnde en ”andra naivitet.”⁵⁶³ I *Finitude et Culpalité: symbolique du mal* (1960), argumenterade Ricoeur för att religionen återigen skulle bli föremål för filosofisk reflektion.⁵⁶⁴ De religiösa traditionerna, deras myter och teologiska reflektioner, menade Ricoeur, är inte bara angelägenheter för de religiöst praktiserande. Tvärtom är de intellektuella bearbetningar av, och uttryck för, universella erfarenheter, speciellt erfarenheten av ondska. Myterna och symbolena är mänskliga försök att omsätta Varat – det de religiösa traditionerna har benämnt Gud – till representation och Ricoeur menar att den moderna människans enda sätt att närma sig det heliga går genom filosofins tolkning av dessa religiösa tolkningar: ”Jag tror att varat fortfarande kan tala till mig – inte, naturligtvis, i den förkritiska formen av omedelbar tro, men som den andra omedelbarhet som hermeneutiken synliggör.”⁵⁶⁵ Den tro som är tillgänglig för den moderna människan betraktar religionernas texter och praktikersom uttryck för mänskliga erfarenheter av en verklighet som överskrider det symboliska fältet. Genom den moderna forskningens kritiska metoder, exempelvis den historisk-kritiska metoden, kan de lager av de religiösa traditionerna som ska förstås symboliskt friläggas och därmed tillgängliggöras för den moderna människan.

Även om jag tvekar inför Riceours gränsdragning mellan ett kritiskt och ett förkritiskt perspektiv på den teologiska representationen – att orden och bilderna är bristfälliga försök att fånga in en andlig verklighet är knappast en modern insikt – sätter han fingret på något väsentligt: religionens texter och praktiker har en tillkomsthistoria och måste underkastas den historisk-kritiska vetenskapens verktyg. Vad som emellertid framstår som problematiskt om vi vill utforma en teologisk kritik som tar till vara på Wards insikter är Riceours benägenhet att tona ned betydelsen av religionens materiella sida. Precis som Ward påpekade i fallet med Hegel finns hos Ricoeur en tendens att betrakta religionens partikulära uttryck – dess myter och ritualer – endast som medel för att återvinna en erfarenhet av existentiell mening. Med Barths kritik av *analogia*

⁵⁶³ “une seconde naïvité.” Ricoeur 1960 s. 326.

⁵⁶⁴ Ibid s. 12–13.

⁵⁶⁵ “Je crois que l’être peut encore me parler, non plus sans doute sous la forme précritique de la croyance immédiate, mais comme le second immédiat visé par l’herméneutique.” Ibid s. 327.

entis i minne finns i en sådan hermeneutik alltid en risk att koppla loss religionen från sin materiella bas och därmed försvåra möjligheten att göra motstånd i en individualistisk och senkapitalistisk verklighet. Om vi följer den teologiska kritiken som Ward har argumenterat för är teologins uppgift inte enbart att producera mening för den moderna människan. Vad som uteblir hos Ricoeur är öppningen för att religionens strukturer för tanke och handling *de facto* kan ha en kritisk funktion gentemot det samhälle i vilket vi lever. En hermeneutik som är genuint postsekulär ser också religionens uttryck som historiskt kontingenta tolkningar av en verklighet som överskrider representationen – men är mindre intresserad än Ricoeur av att orientera sig bort från det partikulära. Tvärtom: den postsekulära hermeneutikern dröjer kvar vid, och gör bruk av, de teologiska strukturerna, oavsett om hen bekänner dem som sanna eller inte. Den postsekulära hermeneutiken ges då en struktur, en ordning, som hen kan föra in i en kritisk dialog med sin samtid.

Samtidigt är frågan hur mycket Wards teologiska kritik i praktiken skiljer sig ifrån Ricoeurs religionshermeneutik. Visserligen kan hans återkommande referenser till populärkultur, återvändandet till centrala praktiker som nattvarden och hans upptagenhet med kristusgestalten i sig ses som ett försök att binda de teologiska resonemangen till en materiell och social verklighet. Men den abstrakta karaktären på hans texter och det faktum att vi aldrig får mer än antydningar om de sociala, ecklesiologiska och politiska konsekvenserna av hans teologiska resonemang, visar på något annat. Luke Bretherton fäster i *Resurrecting Democracy* (2015) uppmärksamheten på faran med en teologi eller filosofi som fastnar i abstraktioner.⁵⁶⁶ Bretherton, som bland annat ansluter sitt tänkande till den kristna anarkismen, betonar hur denna alltid förhållit sig kritisk till vidlyftiga teoribildningar. Vad en alltför stor betoning på det systematiserade tänkandet bidrar till, menar Bretherton, är ideologiskt drivna rörelser, upptagna med att upprätthålla strukturer av innanför och utanför. Det som förenar de rörelser (*community organizations*) som Bretherton istället argumenterar för är att de snarare än att utgå från ett gemensamt teoretiskt förhållningssätt, en ”ortodoxi”, fokuserar på att lösa de faktiska samhällsproblem som de ställs inför.⁵⁶⁷

Brethertons antiteoretiska, om än inte antiintellektuella, hållning för honom i konflikt med Wards tänkande. Detta blir inte minst tydligt när han, genom sin betoning på det han i arvet efter Aristoteles benämner det praktiska förnuftet,

⁵⁶⁶ Bretherton har undersökt och argumenterat för det som brukar benämnas BBCO (*Broad Based Community Organisations*): lokala medborgarinitiativ och organisationer som försöker påverka myndigheter till en mer ansvarsfull politik. I centrum för Brethertons studie står det som brukar benämnas *London Citizens* – ett medborgarinitiativ där såväl judiska som kristna och muslimska lokala församlingar har spelat en nyckelroll i utvecklingen av organisationen. Se Bretherton 2015.

⁵⁶⁷ *Ibid* s. 184–185.

distanserar sig från allt tal om motkulturer och alternativa kunskapsregimer. De rörelser Bretherton rekommenderar strävar inte efter att producera nya kulturer. Visserligen har ”kulturellt arbete” ett värde när det kommer till att träna och organisera människor för att delta och påverka samhället. Men, skriver Bretherton, ”när kulturellt arbete blir det som primärt betonas, involverar det en annan repertoar och andra handlingsmönster och leder till krav på större ideologisk samstämmighet.”⁵⁶⁸ Kanske är det denna tendens hos Ward – att kulturproduktionen hamnar i centrum – som bidrar till de exkluderande tendenser som emellanåt bryter fram i hans tänkande? Är det inte så att Ward, genom sin upptagenhet med de filosofiska och teoretiska diskussionerna, tenderar att orientera sig bort från den materiella praktik som han menar är den instans som ställer de teoretiska resonemangen i ett kritiskt ljus? Även Ward riskerar på detta sätt att, likt de kritiska teoretiker han förhåller sig till och problematiserar, bli ett offer för den tendens i samhället som ställer människor och grupper motvarandra. Han riskerar att bli en producent för den kulturella atomismen. En sådan kritik kan även riktas mot mitt resonemang den här avhandlingen. Genom att tillämpa en immanent metodologisk strategi, där jag har försökt utvinna konstruktiva resurser ur Wards tänkande har inte heller jag blivit sociologiskt och ecklesiologiskt konkret.

Frågan är emellertid om all teoribildning leder till de ideologiska strider som Bretherton verkar mena. Vad jag har spårat hos Ward – och i delar av den kristna traditionen – är en teoretisk hållning som inte gör anspråk på att kunna uttömma sanningen. En sådan teologi ligger inte i strid med Brethertons öppna och pragmatiska gemenskaper – tvärtom understödjer den en sådan bruten socialitetsstruktur. Utan att hemfalla till utopism och eskapism blir teologins uppgift att pröva och tolka kulturens uttryck i ljuset av trons strukturer. Det är en kontinuerlig process av *Aufhebung* där den positiva religionen aldrig åsidosätts för en abstrakt teoretisk reflektion. Religionens materiella praktiker förblir den stöttesten mot vilken kulturen ständigt måste prövas. Den negativa gudsbild som jag genomgående har pekat på i Wards tänkande blir i ett sådant sammanhang central. Teologin får aldrig göra anspråk på att slutgiltigt kunna förkroppsliga Gud eller tro sig kunna förklara Guds attribut. En sådan föreställning tenderar att placera Gud inom förnuftets ramar och därmed upprepa *analogia entis*-traditionens, åtminstone så som Barth förstod den, misstag. En sådan teologi riskerar återigen, vilket både Taylor och Caputo belyser med sina respektive projekt, att legitimera förtryckande intellektuella system. Det är den apofatiska kärnan som utgör den kritiska instans som håller gemenskaperna öppna och lämnar teologin i ett tillstånd av fortsatt sökande.

⁵⁶⁸ ”But when cultural work becomes the primary emphasis, it involves different repertoires and sequences of action and leads to a demand for greater ideological conformity.” Ibid s. 187.

Samtidigt, vilket en tänkare som Žižek har påpekat, löper en sådan negativ teologi alltid risken att förstärka den hyperindividualism och sociala fragmentisering som redan är verksam i samtiden.⁵⁶⁹ Det var denna fara som Wolfgang Söhngen pekade på i samband med Barths *analogia fidei* och som han menade vara en typiskt protestantisk problematik. Vad den teologiska kritik som jag har sett verksam i Wards projekt emellertid har inskräp är hur hela tillvaron och därmed varje individ visserligen är delaktig i ett transcendent *logos*, men att kunskapen om detta *logos* alltid är förmedlad genom sociala och historiska omständigheter. Vi behöver därför bejaka en tradition där *logos* har materialiserats *på ett särskilt sätt* för att en kritisk verksamhet utifrån vilken vi kan bedöma verkligheten ska vara möjlig att uppnå. Teologin blir med en sådan beskrivning en ordning som tar sin utgångspunkt i en viss uppsättning texter och praktiker utan att för den skull låta dessa ligga till grund för absoluta utsagor om Guds och tillvarons beskaffenhet. Inga slutgiltiga gränsdragningar kan göras mot bakgrund av en sådan teologi – endast ett bejakande av en partikulär och materiell utgångspunkt för sanningssökandet.

Den polemiska och exkluderande tendensen hos Ward ter sig därmed som en anomali inom ramen för hans grundläggande antaganden. Givet föresatsen att vi aldrig kan göra några absoluta anspråk tycks de bestämda avfärdanden som han emellanåt gör ligga i strid med hans övergripande strävan. Visserligen bekräftar en sådan teologisk kulturkritik en viss *corpus* av texter och praktiker som utgångspunkten för begreppsliggörandet av verkligheten, men det finns ingen möjlighet att vaka över resultatet av en sådan verksamhet och därmed upprätta fasta gränser för en ortodox tolkning. Även om jag menar att det finns en poäng med Wards politiska motivering till den polemiska retoriken – att han vill provocera fram ett samtal – är frågan vad vägen bortom provokationen innebär. Ward går med sina anspråk längre än en tänkare som Žižek, eftersom han faktiskt försöker att artikulera en fortsättning bortom brottet, bortom uppgörelsen med lagen. Om teologin vill ta hänsyn till Wards insikter är min slutsats att den bör fortsätta läsa tillvaron i ljuset av sin traditions erfarenheter. Att, för den kristna teologins vidkommande, fördjupa studiet av Bibeln och traditionen, utan att för den skull släppa blicken på samtidens kulturella skeenden. Kontinuiteten med traditionen handlar i detta perspektiv *inte* om att upprepa vad traditionen har sagt. Vi kan i själva verket aldrig tala om en enhetlig teologisk tradition: kristendomen har

⁵⁶⁹ Se framförallt Žižek 1989 s. 227–228 och 231–232. Enligt Žižek är en sådan transcendensföreställning en ofullständig kristendom eftersom den inte tar inkarnationens radikalitet på allvar. Den bär på ett arv efter den judiska monoteismen som enligt honom till syvende og sidst alltid riskerar att slå över i individualism eftersom den, enligt Žižek, antyder en direkt relation mellan individen och det gudomliga. Flera kommentatorer har påpekat det problematiska i Žižeks förståelse av judendomen, inte minst Jayne Svenungsson som i den ovan nämnda Den gudomliga historien pekar på hur Žižek traderar ett supersessionistiskt i den kristna historien. Svenungsson 2014 s. 233.

genom årtusendena sagt en mängd motstridiga och ofta problematiska saker. Vad teologin snarare bör göra är att upprepa vad traditionen har *gjort* – nämligen att genom ett pågående samtal tolka verkligheten genom trons materiella resurser. Det ortodoxa ligger på detta sätt i återvändandet till samma platser (exempelvis Bibeln, treenigheten och nattvarden) för att utifrån dessa tolka verkligheten inom ramen för trons grammatik.

Genom att beskriva ortodoxin som ett återvändande till de materiella resurserna hamnar jag nära den teologiska hållning som Kathryn Tanner gav uttryck för. Även om huvudärendet med *Theories of Culture*, vilket jag diskuterade i inledningskapitlet, var att undergräva den antropologiska kulturteorin (och därmed den postliberala teologin) och dess tendens att upprätta exkluderande kulturella enheter, reserverar sig Tanner mot en allt för resolut genomförd dekonstruktion. Även om teologin måste tillåta konflikter och motstridiga tolkningar, måste den hållas samman genom det hon med en liknande vokabulär som min beskrev som teologins ”material”: ”Att fortsätta argumenta är, vidare, i sig själv ett sätt att åter bekräfta en gemensam förpliktelse mot det omistliga i det material som vi argumenterar om.”⁵⁷⁰ Teologins identitet, vilket jag har återkommit till, är en praktik. Den är återvändandet till och argumentationen om hur dess materiella resurser ska förstås och appliceras i varje kulturell situation.

Intressant nog påminner talet om ”teologin som argumentationen om de materiella resurserna” om Erik Petersons ”Was ist Theologie?” (1925). I artikeln, som är en kritisk vidräkning med den dialektiska teologin, beskriver Peterson teologin som ”argumentationen om dogmat”.⁵⁷¹ Vad Peterson ville undvika var en teologi som gjorde anspråk på att tala *om* Gud, eftersom ett sådant tal alltid var dömt att misslyckas.⁵⁷² Som vi har sett fungerade gudstanken, åtminstone i det tidiga, dialektiska tänkandet hos Barth, starkt negativt. Gud var i sin out-säglighet radikalt okänd och därmed omöjlig att härbärgera i orden – teologin blev en negativ dialektik. Vad Peterson reagerade mot, och som delvis ansluter till min kritik av den kritiska teorin, är hur en sådan resolut negativ hållning alltid riskerar att bli totalitär genom att förvandla ”allting till enbart sken och möjlighet [...]”.⁵⁷³ Vad Peterson istället efterlyser – och som föregriper min betoning på de materiella resurserna som en kritisk instans – är en teologi som ser uppenbarelsen som en kritik av det dialektiska tänkandet självt: ”När dialektiken hade förvandlat allting till enbart sken, behagade det Gud att, genom sin

⁵⁷⁰ ”Continuing the argument is all by itself, moreover, a way of reaffirming a shared commitment to the importance of the materials over which one is arguing.” Tanner 1997 s. 175.

⁵⁷¹ Peterson 1984 s. 8–17.

⁵⁷² Ett exempel på detta är när Peterson skriver: ”Men precis lika lite som det är teologins uppgift att skriva om Gud, är det teologins uppgift att tala om Gud.” (”Aber sowenig die Theologie die Aufgabe hat, von Gott zu schreiben, sowenig hat sie auch die Aufgabe, von Gott zu reden.”) Ibid s. 9.

⁵⁷³ ”alles in Schein und Möglichkeit verwandelt hatte[...]” Ibid s. 4.

uppenbarelse, göra dialektiken till enbart ett sken.”⁵⁷⁴ På detta sätt återvänder det jag har refererat till som den brutna dialektiken. Teologin måste återvända till sina utgångspunkter, synliggöra dessa, och på så sätt erkänna sin partikulära utblick. Det är endast genom ett sådant synliggörande som den kan bjuda in till dialog om det universella och därmed undgå att bli reduktionistisk och totalitär.

Det som tycks mig problematiskt med kritiska teologer som Caputo och Taylor är därmed inte att dessa tänkare skulle vara, för att för att tala med Caputo, för ”svaga”. Tvärtom består problematiken i det överläge som ett tänkande som inte erkänner sina partikulära utgångspunkter skaffar sig gentemot sin meningsmotståndare. Genom att vägra att erkänna att kritiken också är ett uttryck för en partikulär position och därmed formulerat i tro, undandrar den sig själv kritik. Det är på detta sätt som den negativa dialektiken blir förtryckande: den påtvingar de traditioner, som försöker att hålla samman i en tid av kulturell fragmentisering, sin egen ”svaghet”. Visserligen lyckas de på detta sätt motverka en av vår tids mest påtagliga samhällstendenser – de auktoritära rörelsernas, nationalismens och den religiösa dogmatismens återtag – men undgår att se att man istället riskerar att arbeta i förlängningen av ett annat av senkapitalismens mest slående kännetecken – hyperindividualismen och kollektivens sönderfall.⁵⁷⁵ En kristen teologi som vill verka kritiskt mot tidsandan måste, menar jag, istället orientera sig mot sina materiella utgångspunkter. Den måste känna sina religiösa urkunder, sina liturgiska praktiker och trosbekännelser och utifrån dessa ordna och göra tillvaron begriplig. På detta sätt gör den mer än att endast visa på den rådande ordningens kontingenta och provisoriska karaktär – den upprättar nya relationer och meningsfulla sammanhang som lägger grunden för nya gemenskaper.

Om vi ska utforma en teologi i en värld där språket har mist sin skärpa och modernitetens kategorier har kommit att ifrågasättas framstår den teologiska kritik som tar de religiösa traditionernas materiella strukturer på allvar som en användbar form av teologisk reflektion. Jag har i denna avhandling endast behandlat den kristna teologin, men jag ser ingen principiell anledning till varför andra religiösa traditioners intellektuella liv inte kan tas till utgångspunkt för ett liknande kulturkritiskt studium. I ett postsekulärt och pluralistiskt sammanhang finns en mångfald av religiösa traditioner som utgör potentiella ståndpunkter som erbjuder tänkandet former att begreppsliggöra tillvaron genom. Som teolog, arbetande i den kristna traditionen, är min kunskap beroende av denna

⁵⁷⁴ “Als aber die Dialektik alle sin Schein und Möglichkeit verwandelt hatte, da Gefiel es Gott, sie durch seine Offenbarung selber zum Schein zu machen.“ Ibid s. 4.

⁵⁷⁵ Att den samtida hyperindividualismen är ett demokratiskt problem intygas av statsvetarna Marie Demker och Ulf Bjereld som i *Den nödvändiga politiken* visar på hur samhällets fragmenterande tendenser bryter sönder det offentliga rummet. På detta sätt utblir det offentliga samtal som tidigare har fungerat som en kritisk instans gentemot den politiska makten till förmån för en mångfald olika debattforum där individer endast får sin världsbild bekräftad. Bjereld och Demker 2011.

traditions materiella resurser, men det behöver inte betyda att detta skulle vara den enda möjliga teologiska positionen att inta. Tvärtom menar jag, utifrån min genomgång av Wards teologi, att den kristna berättelsen *sanktionerar* en sådan mångfald av perspektiv på verkligheten. Den slutliga sanningen – det *logos* som kristendomen identifierar med Kristus – är ”uppstigen till himlen” och därmed omöjligt att fixera i dogmer och färdiga formuleringar. Den kristna teologin kallar därmed på andra röster som, i likhet med den själv, är delaktiga i och uttrycker *logos* närvaro.

Vad som här framträder är något som skulle kunna betecknas som en ”post-sekulär hermeneutik” – ett vetenskapligt fält där tolkningsperspektiv från olika teologiska traditioner kan mötas och brytas mot varandra. Men för att ett sådant möte ska bli på lika villkor, eller åtminstone på så lika villkor som möjligt, bör vi orientera oss bort från kroppslösa teologier, mot ett perspektiv där vi tar de religiösa traditionernas materiella resurser – deras texter, läror och praktiker – på hermeneutiskt allvar. Precis som Ricoeur var inne på behöver inte religionernas praktiker förstås, och, skulle jag vilja hävda, har i den kristna traditionen inte förståtts, univokt. De är inga exakta avbildningar av en gudomlig verklighet utan uttryck för människans försöka att tolka, begreppsliggöra och gestalta en verklighet i vilken hon är delaktig, men som överskrider hennes förståelsehorisont. Detta innebär inte att alla religiösa uttryck skulle vara lika goda. Om det är något Wards teologiska projekt har lyft fram är hur olika texter och liturgier, även inom en religiös tradition, är uttryck för och förmedlare av olika Gudsbilder som i sin tur formar olika gemenskaper. Vad teologin därför måste bli vaksam på, är vilka ordningar som olika läsningar ger upphov till och vilka gemenskaper som formas i förlängningen av dessa läsningar. För kristendomen handlar en sådan process om att underkasta dessa ordningar en kritisk granskning i ljuset av det Gregersen benämnde ”trons grundval.”

Med denna syn på de olika religiösa traditionerna, med en förnyad fascination som inte skyggar för det faktum att dessa läror och praktiker är mänskliga tolkningar och gestaltningar av levda erfarenheter – ser vi så konturerna av en postsekulär hermeneutik. I traditionernas partikulära uttryck – i berättelserna, psalmerna, symbolerna och praktikerna – finns det universella fördolt, men vi kan endast, som tolkande varelser, identifiera detta universella utifrån en eller annan partikulär ståndpunkt.

LITTERATUR

Monografier och artiklar av Graham Ward:

1990. "To be a Reader." *Journal of Literature and Theology*. Vol. 4, Nr. 1, s. 29–49.
1992. "Why is Derrida Important for Theology?" *Theology*. Vol. 95, Nr. 766, s. 263–270.
- 1995a. *Barth, Derrida and the Language of Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1995b. "Introducing Jean-Luc Marion." *New Black Friars*. Vol. 76, Nr. 895, s. 317 – 324.
1996. *Theology and Contemporary Critical Theory*. New York: St. Martin's Press.
1997. "Introduction or, A Guide to Theological Thinking in Cyberspace." *The Postmodern God: A Theological Reader*. Red. Graham Ward. Cambridge, Mass: Blackwell.
1998. "The Theological Project of Jean Luc Marion." *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. Red. Philip Blond. London: Routledge.
1999. *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge.
- 2000a. *Cities of God*. London: Routledge.
- 2000b. "Radical Orthodoxy and/as Cultural Politics." *Radical Orthodoxy?: A Catholic Inquiry*. Red. Laurence Paul Hemming. Aldershot: Ashgate.
- 2000c. "Barth, Modernity and Postmodernity." *The Cambridge Companion to Karl Barth*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2000d. *Theology and Contemporary Critical Theory*. (2:a uppl.) New York: St. Martin's Press; Basingstoke: Macmillan.
- 2000e. "Religionists and Theologians: Toward a Politics of Difference." *Modern Theology*. Vol. 16, Nr. 4, s. 541–547.
2001. "Questioning God." *Questioning God*. Red. Caputo, Dooley & Scanlon. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
2002. "Theology and Cultural Sodomasochism." *Svensk Teologisk Kvartalskrift*. Vol. 78, Nr. 1, s. 2–10.

2003. *True Religion*. Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.
- 2005a. *Cultural Transformation and Religious Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2005b. *Christ and Culture*. Malden, MA: Blackwell.
- 2005c. "The Commodification of Religion, or the Consummation of Capitalism." *Theology and the Political: The New Debate*. Red. Creston Davies, John Milbank och Slavoj Žižek. Durham: Duke University Press.
2006. "Jesu Kristi Förskjutna Kropp." *Postmodern teologi: en introduktion*. Red. Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson. Stockholm: Verbum (översättning Olov Hyllienmark).
- 2009a. *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic.
- 2009b. "Response to Kuipers and Bretherton." <http://www.calvin.edu/~jks4/churchandpomodocs/Ward.pdf>. Tillgänglig: 2016-09-04.
- "How Hegel Became a Philosopher: Logos and the Economy of Logic." *Critical Research on Religion*. 2013. Vol. 1, Nr. 3, s. 270–292.
2014. *Unbelievable?: Why We Believe and Why We Don't*. London: I.B. Taurus.
2016. *How the Light Gets in: Ethical Life I*. Oxford: Oxford University Press.

Tillsammans med andra

- Daniels, Brandy och Ward, Graham. 2008. "The Academy, the Polis, and the Resurgence of Religion: An Interview with Graham Ward." <http://theotherjournal.com/2008/11/18/the-academy-the-polis-and-the-resurgence-of-religion-an-interview-with-graham-ward>. Tillgänglig: 2016-09-01.
- Hoelzl, Michael och Ward, Graham. 2010. "Introduction". *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*. Red. Michael Hoelzl och Graham Ward. New York; London: Continuum.
- Milbank, John och Ward, Graham. 2010. "Radical Orthodoxy Ten Years On: The Return of Metaphysics." *The New Visibility of Religion: Studies in Religion and Cultural Hermeneutics*. Red. Michael Hoelzl och Graham Ward. New York; London: Continuum.
- Ward, Graham och Levin, Jacob. 2012. "Imagining a Different Future: An Interview with Graham Ward." <http://theotherjournal.com/2012/06/05/imagining-a-different-future-an-interview-with-graham-ward/>. Tillgänglig: 2016-08-29.

Övrig litteratur:

- Adorno, Theodor W. 1966. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- 1973. ”Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens.” *Dissonanzen; Einleitung in die Musiksociologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
 - 1987. ”Kulturkritik och samhälle”. *Kritisk teori; en introduktion*. Red. John Bur[r]il. Göteborg: Daidalos (översättning Joachim Retzlaff).
- Agamben, Giorgio. 1991. *Language and Death: The Place of Negativity*. Minneapolis: University of Minnesota Press (översättning: Karen E. Pinkus och Michael Hardt).
- Agamben, Giorgio. 2005. *The Time that Remains: A Commentary on the Letters to the Romans*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Agamben, Giorgio. 2014. *Kyrkan och riket*. Malmö: Eskaton (översättning Gustav Sjögren).
- Altizer, Thomas J. J. 1966. *The Gospel of Christian Atheism*. Philadelphia: Westminster Press.
- 1990. *Genesis and Apocalypse: A Theological Voyage Toward Authentic Christianity*. Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press.
 - 2003. *Godhead and the Nothing*. Albany: State University of New York.
- Altizer, Thomas J.J. och Hamilton, William. 1966. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis: Bobbs-Merrill.
- Arendt, Hanna. 1958. *The Human Condition*. Chicago, Ill: Chicago University Press.
- Aristoteles. 1963. *Aristotle's Categories and De Interpretatione*. Oxford: Clarendon (översättning J. L. Ackrill).
- Augustinus. 1850. *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi De civitate Dei libros*. Del 2. Coloniae: J.M. Heberle.
- Baark, Sigurd. 2013. *Seeking Out the Enemy on His Own Ground: Problems and Proofs in Dialectical Theology*. Under utgivning. Finns i författarens ägo.
- Balthasar, Hans Urs von. 1951. *Karl Barth – Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln: Hegner.
- 2004. *Love Alone is Credible*. Ignatius Press (översättning D. C. Schindler).
- Barth, Karl. 1932. *Die kirchliche Dogmatik. Bd. I.1*. München: Chr. Kaiser Vlg.
- 1940. *Die Kirchliche Dogmatik, Bd. II.1*. München: Chr. Kaiser Vlg.
 - 1966. ”Nein!” *Dialektische theologie – In Scheidung und bewährung*. München: Chr. Kaiser Verlag.
 - 1980. *Die Kirchliche Dogmatik. Bd. IV, 3*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Bellah, Robert. ”Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion.” *Journal of the American Academy of Religion*. 1999, Vol. 67, Nr. 2, s.277–304.
- Bjereld, Ulf och Demker, Marie. 2011. *Den nödvändiga politiken: makt och motstånd i en individualiserad tid*. Stockholm: Hjalmarson & Högberg.

- Björk, Mårten. 2012. "Att älska sin fiende: Erik Peterson och Carl Schmitt om *hostis* och *inimicus*." *Vän eller Fiende?: en antologi om Carl Schmitts politiska tänkande*. Red. Jon Wittrock och Hjalmar Falk. Göteborg: Daidalos.
- Bretherton, Luke. 2009. "Reflections on Graham Ward's *The Politics of Discipleship*." <http://www.calvin.edu/~jks4/churchandpomodocs/bretherton.pdf>. Tillgänglig: 2016-09-08.
- 2015. *Resurrecting Democracy: Faith, Citizenship, and the Politics of a Common Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brooks, Abigail. 2007. "Feminist Standpoint Epistemology: Building Knowledge and Empowerment through Women's Lived Experience." *Feminist Research Practice: A Primer*. Red. Sharlene Nagy Hesse-Biber och Patricia Lina Leavy. Thousand Oaks, Calif: SAGE.
- Brunner, Emil. 1966. "Natur und Gnade." *Dialektische Theologie – In Scheidung und Bewährung*. München: Chr. Kaiser Verlag.
- Buber, Martin. 1949. *The Prophetic Faith*. New York (översättning Carlyle Witton Davies).
- Butler, Judith. 1993. *Bodies That Matters: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.
- Caputo, John D. 1993. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- 1997. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*. Bloomington: Indiana Univ. Press.
 - 2001a. "What Do I Love When I Love My God? Deconstruction and Radical Orthodoxy." *Questioning God*. Red. Caputo, Dooley & Scanlon. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
 - 2001b. *On Religion*. London: Routledge.
 - 2006a. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.
 - 2006b. *Philosophy and Theology*. Nashville, TN.: Abington Press.
- Caputo, John D., Dooley, Mark & Scanlon, Michael J. 2001. "Introduction: God Forgive." *Questioning God*. Red. Caputo, Dooley & Scanlon. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Carlsson, Petra. 2012. *Theology beyond Representation: Foucault, Derrida and the Phantasm of Theological Thinking*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Cavanaugh, William T. 2011. *Migrations of the Holy: God, State and the Political Meaning of the Church*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- 2016. *Field Hospital: The Church Engagement with a Wounded World*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Certeau, Michel de. 1982. *La Fable Mystique: XVIe-XVIIe siècle*. Paris: Gallimard.

- Coakley, Sarah. 2002. *Powers and Submissions: Spirituality, Philosophy and Gender*. Oxford: Blackwell.
- 2003. *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Oxford: Blackwell.
 - 2013. *God, Sexuality and the Self: An Essay 'on the Trinity.'* Cambridge: Cambridge University Press.
- Davie, Grace. 2002. *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd
- Deleuze, Gilles. 2001. *Pure Immanence: Essays on a Life*. New York: Zone Books (översättning Anne Boyman).
- 2003. *Nietzsche och filosofin*. Göteborg: Daidalos (översättning Johannes Flink).
- Deleuze, Gilles och Guattari, Félix. 2016. *Anti-Oidipus: kapitalism och schizofreni*. Hägersten: Tankekraft; (översättning Gunnar Holmbäck).
- Derrida, Jacques. 1967a. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit. 1967b. *L'écriture et la différence*. Paris.
- Dionysios Areopagiten. 1987. *The Complete Works: Pseudo-Dionysius*. London: SPCK (översättning Colm Luibheid).
- Doak, Mary. "The Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique." *Theological Studies*. 2007, Vol. 68, s. 368–393.
- Durkheim, Emile. 1951. *Suicide, a Study in Sociology*. Glencoe, Ill., Free Press.
- 1984. *The Division of Labour in Society*. Basingstoke: Macmillan.
- Eagleton, Terry. 2000. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell.
- 2001. *En essä om kultur*. Göteborg: Daidalos.
- Eckerdal, Jan. 2012. *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ekklesiologi i postsekulär belysning*. Skellefteå: Artos.
- Falk, Hjalmar. 2014. *Det politisk-teologiska komplexet: fyra kapitel om Carl Schmitt sekularitet*. Göteborg: Göteborgs universitet. Institutionen för litteratur, idéhistoria och religion.
- Finlayson, James Gordon. "Hegel, Adorno and the Origins of Immanent Criticism." *British Journal for the History of Philosophy*. 2014, Vol. 22, Nr. 6, s. 1142–1166.
- Fleinert-Jensen, Flemming. 1987. *Analogi og Teologi: en historisk-dogmatisk undersøgelse af analogibegrebets teologiske anvendelse*. Köpenhamn: Gad.
- Franzén, Carin. 1995. *Att översätta känslan: en studie i Julia Kristevas psykoanalytiska poetik*. Stockholm: B. Östlings bokförl. Symposium.
- Frei, Hans. 1992. *Types of Christian Theology* New Haven: Yale University Press
- Freud, Sigmund. 1920. *Jenseits des Lustprinzips*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Gillespie, Michael A. 2008. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: Chicago University Press.

- Gregersen, Niels Henrik. 1988. *Teologi og kultur: protestantismen mellem isolation og assimilation i det 19. og 20. århundrede*. Aarhus: Aarhus universitetsforlag.
- ”Dogmatik som samtidsteologi.” *Dansk Teologisk Tidsskrift*. 2008, Vol. 71, Nr. 4, s. 290–310.
- Gregorios av Nyssa. 1991. *Mose liv*. Skellefteå: Artos (översättning Sten Hidal).
- Gudmarsdóttir, Sigrídur. 2012. ”Touch, Flux, Relation: Feminist Critique of Graham Ward’s ’The Schizoid Christ’.” *The Poverty of Radical Orthodoxy*. Red. Lisa Isherwood och Marco Zlomislic’. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Gunton, Colin. 1997. ”Historical and Systematical Theology.” *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, Jürgen. 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-Secular Age*. Cambridge: Polity (översättning Carian Cronin).
- Harding, Sandra. 1991. *Whose Science? Whose Knowledge?: Thinking From Women’s Life*. Ithaca, N. Y.: Cornell Univ. Press.
- 2004. ”Comment on Hekman’s ’Truth and Method: Feminist Standpoint Theory Revisited’: Whose Standpoint Needs the Regimes of Truth and Reality?” *The Feminist Standpoint Theory Reader: Intellectual and Political Controversy*. Red. Sandra Harding. New York, N.Y.: Routledge.
- Hart, David Bentley. 2003. ”The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis.” *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Red. Sarah Coakley. Oxford: Blackwell.
- Hart, Kevin. 1989. *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, David L. ”Introduction.” *Sociological Perspectives*. 1990, Vol. 33, Nr. 1, s. 1–10.
- Haugsgjerd, Svein. 1989. ”Jacques Lacan och psykoanalysen.” *Fyra röster om Jacques Lacan*. Red. Iréne Matthis. Stockholm: Natur och kultur (översättning Ann Runnquist Vinde).
- Hegel, G. W. F. 1986. *Vorlesungen : ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd 9, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, T. 4 : Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Hickock, Gregory. 2014. *The Myth of Mirror Neurons: The Real Neuroscience of Communication and Cognition*. New York: W. W. Norton & Company Inc.
- Holmes, Stephen R. 2007. ”The Attributes of God.” *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Red. John Webster, Kathryn Tanner och Iain Torrance. Oxford: Oxford University Press.
- Holte, Ragnar. 1958. *Beatitudo och sapientia: Augustinus och de antika filosofskolorna diskussion om människans livsmål*. Stockholm: Diakonistyr.
- Horner, Robyn. 2005. *Jean-Luc Marion: A Theological Introduction*. Burlington, Vt: Ashgate.

- Hägglund, Martin. 2008. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Irigaray, Luce. 1980. *Amante marine de Friedrich Nietzsche*. Paris: Minuit.
- Isherwood, Lisa och Stuart, Elizabeth. 1997. *Introducing Body Theology*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Jameson, Fredric. "History and Class Consciousness as an 'Unfinished Project'." *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*. 1988, Vol. 1, Nr. 1, s. 49–72.
- Janicaud, Dominique. 2002. *Phenomenology and the Theological Turn: The French Debate*. Bronx, N.Y.: Fordham University Press.
- Jeanrond, Werner G. 2002. *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. London: Macmillan Press Ltd.
- 2010a. *A Theology of Love*. London: T&T Clark International.
 - 2010b. *Kärlekens teologi*. Stockholm: Verbum (översättning Gunhild Winqvist Hollman).
- Jeanrond, Werner G. och Petzoldt, Mattias. "Fundamental Theology." *Religion in Past and Present*. http://dx.doi.org.ezproxy.ub.gu.se/10.1163/1877-5888_rpp_COM_08044. Tillgänglig: 2016-12-16.
- Jenkins, Philip. 2011. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Oxford: Oxford University Press.
- Joas, Hans. 2011. *Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Berlin: Suhrkamp.
2012. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg in Breisgau: Herder.
2015. *Tro som alternativ: om kristendomens framtidsutsikter*. Göteborg: Daidalos (översättning Svenja Hums).
- Jordan, D. Mark. 2006. *Rewritten Theology: Aquinas After His Readers*. Malden, MA: Blackwell.
- Jüngel, Eberhard. 1982. *Barth-studien*. Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Mohn.
- Kerr, Fergus. 2007. *Twentieth-century Catholic Theologians: From Neo-scholasticism to Nuptial Mysticism*. Malden, MA: Blackwell Publishing.
- Kierkegaard, Søren. 1977. *Skrifter i urval 2: Filosofi och teologi, uppbyggelse och polemik*. Stockholm: Wahlström & Widstrand (översättning Stig Ahlgren).
- Kotsko, Adam. 2008. *Žižek and Theology*. London: T & T Clark.
- Kristensson Uggla, Bengt. 2002. *Slaget om verkligheten: filosofi, omvärldsanalys, tolkning*. Eslöv: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- 2010. *Gustaf Wingren: människan och teologin*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.

- Kuipers, Ronald A. 2009. "No One is Immune: Reflections on Graham Ward's *The Politics of Discipleship: Becoming Postmaterial Citizens*." <http://www.calvin.edu/~jks4/churchandpomodocs/Kuipers.pdf>. Tillgänglig: 2016-09-01.
- Lacan, Jacques. 1987. *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lacan, Jacques. 2002. *Ecrits: A Selection*. New York: W. W. Norton & Co (översättning Bruce Fink).
- Laird, Martin. 2003. "Under Solomon's Tutelage: The Education of Desire in the Homilies on The Song of Songs." *Re-thinking Gregory of Nyssa*. Red. Sarah Coakley. Oxford: Blackwell.
- Lévinas, Emmanuel. 1971. *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer.
- Long, Stephen A. 2011. *Analogia Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame.
- Louth, Andrew. 2007. *The Origins of a Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*. Oxford: Oxford University Press.
- Lubac, Henri de. 1998. *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad Publishing.
- Lukács, Georg. 1968. *Geschichte und Klassenbewußtsein*. Darmstadt: Luchterland.
- Marion, Jean Luc. 1977. *L'idole et la distance: cinq études*. Paris: Grasset.
- 1991a. *Dieu sans l'être*. Paris: PUF.
 - 1991b. *God Without Being: Hors-Texte*. Chicago: Chicago University Press.
 - 1998. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses universitaires de France.
 - 2002. *Being Given: Toward A Phenomenology of Givenness*. Stanford, Kalifornien: Stanford University Press
- Martinson, Mattias. 2007. *Postkristen teologi: experiment och tydningsförsök*. Göteborg: Glänta produktion.
- Marx, Karl. 1991. *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Band 1*. Berlin: Dietz Verlag.
- Matthis, Irène. 1989. "Subjekt, begär, etik: Början av en Lacanläsning." *Fyra röster om Jacques Lacan*. Red. Irène Matthis. Stockholm: Natur och kultur.
- McCormack, Bruce L. 1995. *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development*. Oxford: Clarendon Press.
- "Graham Ward's Barth, Derrida and the Language of Theology." *Scottish Journal of Theology*. 1996. Vol. 49, Nr. 1, s. 97–109.
- Meredith, Anthony. 1999. *Gregory of Nyssa*. London: Routledge.
- Metz, Johannes B. 1968. *Zur Theologie der Welt*. Mainz: Mathias Grünewald.
- Milbank, John. 1990. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
- "Can a Gift Be Given?" *Modern Theology*. 1995. Vol. 11, Nr. 1, s.119–161.

- 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford: Blackwell.
 - 2009. "The Double Glory, or Paradox versus Dialectics: on Not Quite Agreeing with Slavoj Žižek." *The Monstrosity of Christ*. Red. Creston Davies. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Moltmann, Jürgen. 1966. *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer Christlichen Eschatologie*. München: Kaiser Vlg.
- Nancy, Jean Luc. 1992. *Corpus*. Paris: A. M. Métailié.
- Newell, Christopher. 2012. "Communities of Faith, Desire and Resistance: A Response to Radical Orthodoxy's Ecclesia." *The Poverty of Radical Orthodoxy*. Red. Lisa Isherwood och Marco Zlomisljic'. Eugene, Oregon: Pickwick Publications.
- Niebuhr, H. Richard. 2001. *Christ and Culture*. San Francisco: Harper.
- Noys, Benjamin. 2010. *Persistence of the Negative: A Critique of Contemporary Continental Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nygren, Anders. 1930. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*. Del 1. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- 1936. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*. Del 2. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Orylski, Tomas. 2009. *Moderna franska teologer*. Skellefteå, Artos.
- Pannenberg, Wolfhart. 1970. *Basic Question in Theology: Volume 1*. Philadelphia: The Westminster Press (översättning George H. Kehm).
- 1988. *Systematic Theology: Volume 1*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans (översättning Geoffrey W. Bromiley).
 - 2007. *Analogie und Offenbarung: Eine kritische Untersuchung zur Geschichte des Analogiebegriffs in der Lehre von der Gotteserkenntnis*. Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen
- Peterson, Erik. 1984. *Ausgewählte Schriften. Bd 1, Theologische Traktate*. Wurzburg: Echter.
- Platon. 2000. "Gästabudet." *Skrifter*. Bok 1. Stockholm: Atlantis (översättning Jan Stolpe).
- Political Theologies: Public Relations in a Post-secular World*. 2006. Red. Hent de Vries och Lawrence E. Sullivan. New York: Fordham University Press.
- Post-Secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. 1998. Red. Philip Blond. London: Routledge.
- Przywara, Erich. 1932. *Analogia Entis: Metaphysik: Prinzip*. München.
- 2014. *Analogia Entis: Metaphysics: Original Structure and Universal Rhythm*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing.
- Radford Reuther, Rosemary. 1983. *Sexism and God-talk: Towards a Feminist Theology*. London: SCM.

- Rasmusson, Arne. 1994. *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund: Lund University Press.
- Ressourcement: A Movement for Renewal in Twentieth Century Catholic Theology*.
– 2012. Red. Gabriel Flynn, Paul D. Murray och Patricia Kelly. New York: Oxford University Press.
- Ricoeur, Paul. 1963. *Philosophie de la volonté. 2, Finitude et culpabilité, 2, La symbolique du mal*. Paris.
- 1986. *Le mal: un défi à la philosophie et à la théologie*. Genève: Labor et fides.
- Rizzolatti, Giacomo och Craighero, Laila. "The Mirror-Neuron System." *Annual Review of Neuroscience*. 2004, Vol. 27, s. 169–192.
- Roth, Michael S. 1988. *Knowing and History: Appropriations of Hegel in Twentieth Century*. Ithaka: Cornell University Press.
- Sabia, Dan. "Defending Immanent Critique." *Political Theory*. 2010, Vol. 38, Nr. 5, s. 684–711.
- Santner, Eric L. 2001. *On the Psychotheology of Everyday Life: Reflections on Freud and Rosenzweig*. Chicago: Chicago University Press.
- Schmitt, Carl. 2008. *Political Theology II: The Myth of the Closure of Any Political Theology*. Cambridge: Polity (översättning Michael Hoelzl och Graham Ward).
- Schmitt, Carl. 2009. *Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Shakespeare, Steven. 2007. *Radical Orthodoxy: A Critical Introduction*. London: SPCK.
- Sigurdson, Ola. 2006. *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta.
- 2008. "Radikalortodoxi". *Moderne teologi: tradisjon og nytenkning hos det 20 århundrets teologer*. Red. Ståle Johannes Kristiansen och Svein Rise. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- 2009. *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta förlag.
- 2012. *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope*. New York: Palgrave MacMillan.
- Smith, James K. A. 2004. *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a Post-secular Theology*. Grand Rapids, Michigan: Baker Academics.
- Stuart, Elizabeth. 2003. *Gay and Lesbian Theologies: Repetitions with Critical Difference*. Aldershot: Ashgate.
- Svenungsson, Jayne. 2002. *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom post-modern filosofi*. Lund: Univ.
- "Wrestling with Angels: Or How to Avoid Decisionist Messianic Romances." *The International Journal of Zizek Studies*. 2010. Vol 4, Nr. 4, s. 1–16.

- 2014. *Den gudomliga historien: profetism, messianism och andens utveckling*. Göteborg: Glänta produktion.
- Tanner, Kathryn. 1997. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis: Fortress Press.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press.
- Taylor, Mark C. 1980. *Journeys To Selfhood: Hegel & Kierkegaard*. Berkley: University of California Press.
- 1984. *Erring: A Postmodern Altheology*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1993. *Notes*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1987. *Altarity*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- 1999. *About Religion: Economies of Faith in Virtual Culture*. Chicago: Univ. of Chicago Press.
- The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 1997. Red. Elisabeth A. Livingstone. Oxford: Oxford University Press.
- Thurman, Eric. 2003. "Looking for a Few Good Men: Mark and Masculinity." *New Testament Masculinities*. Red. Stephen D. Moore och Janice Capel Anderson. Atlanta, GA: Society of Biblical Studies.
- Toward A Theology of Eros*. 2006. Red. Virginia Burrus och Katherine Keller. Fordham University Press.
- Turner, Denys. 1995. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Warlick, Ian. "Post-Secularity, Hegel and Friendship: An Interview with Graham Ward." *Radical Orthodoxy: Theology, Philosophy, Politics*. 2012. Vol. 1–2, s. 333–348.
- Weber, Max. 1996. *Religionen, rationaliteten och världen*. Lund: Argos (översättning Agne Lundquist).
- Webster, John. 2007. "Introduction: Systematic Theology." *The Oxford Handbook of Systematic Theology*. Red. John Webster, Kathryn Tanner och Iain Torrance. Oxford: Oxford University Press.
- Wingren, Gustaf. 1947. *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*. Lund: Gleerup.
- Wingren, Gustaf. 1954. *Teologiens metodfråga*. Lund: Gleerups förlag.
- Wisse, Maarten. "Graham Ward's Poststructuralist Christian Nominalism." *Sophia*. 2010. Vol. 49, Nr. 3. s. 359–373.
- Žižek, Slavoj. 1989. *The Sublime Object of Ideology*. London: Verso.
- 1991. *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, Mass: MIT Press.

- 1993. *Tarrying With the Negative: Kant, Hegel and the Critique of Ideology*. Durham: Duke University Press.
- 1997. *The Plague of Phantasies*. London: Verso.
- 2007. *How to Read Lacan*. New York: W.W. Norton & Co.

Internetkällor (utan författarreferens)

<http://www.chch.ox.ac.uk/staff/professor-graham-ward>.

Tillgänglig: 2016-05-02.

<http://content.time.com/time/covers/0,16641,19660408,00.html>

Tillgänglig: 2016-08-29.

<http://www.gold.ac.uk/faithsunit/reimaginingreligion/landmark-interviews/graham-ward/>.

Tillgänglig: 2016-05-02.

<https://www.gov.uk/government/news/regius-chair-of-divinity-university-of-oxford--2>.

Tillgänglig: 2016-05-02.

<http://www.oxford.anglican.org/god-life-revd-canon-professor-graham-ward/>.

Tillgänglig: 2016-05-02.

http://ptsem.edu/library/index.aspx?menu1_id=8457&menu2_id=6904&cid=8450.

Tillgänglig: 2016-09-01.

<http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050>.

Tillgänglig: 2016-05-27.

<http://www.theosthinktank.co.uk/comment/2015/01/12/why-we-believe-and-why-we-dont>.

Tillgänglig: 2016-05-02.

FÖRFATTARREGISTER

A

- Adorno, Theodor W. 3, 9, 10, 73, 74, 103, 202
 Agamben, Giorgio 100, 102, 103, 104, 105, 107, 110, 178, 199
 Altizer, Thomas J. J. 155
 Anselm av Canterbury 127, 137, 168, 169
 Arendt, Hannah 120, 182
 Aristoteles 26, 132, 213
 Asad, Talal 2
 Augustinus 14, 19, 57, 58, 63, 64, 67, 75, 77, 79, 81, 88, 107, 130, 131, 147, 150,
 151, 171, 174, 189

B

- Baark, Sigurd 137, 138, 139, 155
 Badiou, Alain 199
 Balthasar, Hans Urs von 36, 83, 84, 136, 154, 187
 Barth, Karl 11, 12, 18, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 54, 55, 78,
 80, 83, 89, 102, 103, 105, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 136, 137,
 138, 139, 143, 149, 150, 151, 153, 167, 171, 172, 187, 188, 192, 195, 203,
 208, 209, 210, 214, 216
 Bataille, Georg 22
 Baudrillard, Jean 13
 Bellah, Robert 61
 Bjereld, Ulf 217
 Björk, Mårten 99
 Blond, Philip 2
 Bobbio, Noberto 115
 Bretherton, Luke 16, 75, 110, 112, 113, 116, 121, 122, 149, 213, 214
 Brooks, Abigail 140
 Brunner, Emil 31, 131
 Buber, Martin 47, 87, 97, 153, 158, 195
 Bultmann, Rudolf 126
 Burrell, David 26, 28, 29
 Burrus, Virginia 47, 66
 Butler, Judith 89, 90

C

- Caputo, John D. 3, 4, 8, 11, 16, 47, 154, 157, 158, 162, 170, 171, 172, 173, 174,
 175, 176, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 187, 189, 194, 197, 198, 199,

Teologi som kritik

214, 217

Cardinal Cajetan 29

Carlsson, Petra 1, 17, 47, 135, 146, 147, 148

Cavanaugh, William T. 108, 204, 205, 206, 207, 208

Certeau, Michel de 13, 22, 67, 76, 77

Coakley, Sarah 63, 64, 66, 67, 88

Coles, Romand 207

Craighero, Laila 86

Cupitt, Don 12, 146

D

Daniels, Brandy 128, 129

Davies, Grace 97

Day, Dorothy 207

Deleuze, Gilles 92, 119, 134, 135, 147, 161

Demker, Marie 217

Derrida, Jacques 12, 17, 18, 30, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 54, 74, 78, 102, 136,
147, 148, 149, 150, 153, 156, 157, 158, 159, 163, 165, 170, 171, 172, 173,
174, 180, 182, 192, 195

Descartes, René 184

Dionysios Areopagiten 3, 26, 27, 151, 188, 189

Doak, Mary 108, 109, 113, 114, 189

Dooley, Mark 170

Durkheim, Émile 175

E

Eagleton, Terry 5, 6, 7, 8, 200, 201

Eckerdal, Jan 108

F

Falk, Hjalmar 98, 200

Finlayson, James Gordon 9, 10

Fleinert-Jensen, Flemming 32, 33

Flynn, Gabriel 29

Foucault, Michel 74

Franzén, Carin 84

Frei, Hans 129

Freud, Sigmund 3, 36, 69, 146

G

Gillespie, Michael G. 1

Gregersen, Nils Henrik 209, 210, 218

Gregorios av Nyssa 14, 44, 45, 46, 48, 54, 57, 63, 64, 65, 66, 67, 75, 77, 83, 85,
151

Guattari, Félix 135

Gudmarsdottir, Sigridur 16, 92, 93, 113

Gunton, Colin 127

H

Habermas, Jürgen 2

Harding, Sandra 140

Hart, David Bentley 65

Hart, Kevin 170, 174

Harvey, David 9, 10, 22

Hauerwas, Stanley 205, 207

Haugsgjerd, Svein 68

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 8, 9, 10, 23, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 82, 118, 132, 137, 138, 139, 146, 155, 156, 157, 160, 161, 164, 166, 168, 186, 201, 202, 212

Heidegger, Martin 173, 180, 182, 185, 186, 188, 196

Hickock, Gregory 86

Hobbes, Thomas 48, 49

Hoelzl, Michael 14, 22, 96, 99, 102, 178

Holmes, Stephen R. 30

Holte, Ragnar 79, 80

Honneth, Axel 142, 149

Horner, Robyn 185, 186, 187, 190

Huntington, Samuel 21

Hyppolite, Jean 157

Hägglund, Martin 157

Hölderlin, Friedrich 188

I

Irigaray, Luce 90, 91

Isherwood, Lisa 66, 224

J

Jameson, Fredric 10, 22, 141

Janicaud, Dominique 184, 185

Jeanrond, Werner 59, 86, 87, 125, 203, 209

Jenkins, Philip 2

Joas, Hans 1, 2, 200, 202

Jordan, Mark D. 31

Justinus Martyren 126

Jüngel, Eberhardt 33

K

Kant, Immanuel 132, 163, 185

Kelly, Patricia 29

Kerr, Fergus 29

Kierkegaard, Sören 155, 165, 166, 167, 182, 199

Kojève, Alexandre 157

Kotsko, Adam 52
Kristensson Ugglå, Bengt 59, 198
Kristeva, Julia 22, 84, 87, 149
Kuipers, Ronald A. 135, 220

L

Lacan, Jacques 67, 68, 69, 70, 75, 81, 84, 146, 149
Laird, Martin 63, 65, 83
Lash, Nicholas 12
Latour, Bruno 108
Lenin, Vladimir 14
Lévinas, Emmanuel 19, 36, 37, 38, 39, 47, 59, 62, 153, 154, 158, 192, 195
Long, Stephen A. 28, 32
Louth, Andrew 48, 65
Lubac, Henri de 67, 189
Lukács, Georg 140, 141
Luther, Martin 14, 58
Lyotard, Jean Francois 182, 183

M

Marion, Jean Luc 3, 4, 8, 11, 147, 154, 174, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190,
191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 206
Martinson, Mattias 17, 47, 145, 146, 147, 148
Marx, Karl 3, 8, 21, 36, 72, 111, 117, 141, 149, 177, 178, 179
Matthis, Irène 67, 69
McCormack, Bruce 16, 31, 32, 33, 35, 36, 37, 136
McInerny, Ralph 26, 27, 29
Meredith, Anthony 64
Metz, Johannes Baptist 100, 101, 102, 104, 182
Milbank, John 1, 13, 16, 61, 62, 63, 77, 78, 82, 96, 109, 112, 170, 200, 201, 202
Moltmann, Jürgen 101, 105, 106
Murray, Paul D. 29

N

Nancy, Jean Luc 51, 52, 54
Negri, Antoni 21
Newell, Chris 113
Niebuhr, H. Richard 130
Nietzsche, Friedrich 3, 36, 90, 103, 119, 147, 155, 185, 186, 188, 196, 200
Noys, Benjamin 3, 178, 186
Nygren, Anders 57, 58, 59, 60, 61, 75, 79, 80, 83, 126, 191

O

Origenes 67, 127
Orylski, Tomas 29

P

Pannenberg, Wolfhart 29, 30, 54
Paulus 57, 61, 62, 81, 83, 102, 103, 190, 191, 199
Peterson, Erik 97, 98, 99, 121, 122, 191, 216
Petzoldt, Matthias 125
Pickstock, Catherine 13
Platon 58, 132, 174, 202
Preller, Victor 28
Przywara, Erich 30, 31

R

Radford Reuther, Rosmary 8
Rasmusson, Arne 96, 97
Ricoeur, Paul 133, 212
Rizzolatti, Giacomo 86
Rosenzweig, Franz 47, 104, 158, 195
Rosseau, Jean Jacques 14
Roth, Michael S. 51

S

Sabia, Dan 9
Santner, Eric L. 104
Scanlon, Michael 170
Schleiermacher, Friedrich 127, 129, 130, 153, 179
Schmitt, Carl 14, 21, 22, 23, 97, 98, 99, 116, 121, 122, 149
Scotus 29
Shakespeare, Steven 88, 89, 109, 110, 145
Sigurdson, Ola 2, 13, 59, 62, 63, 97, 198, 200, 201, 202
Smith, James K. A. 17
Soskice, Janet Martin 26
Spinoza, Brauch 48, 49, 50
Steiner, George 12
Stuart, Elizabeth 66, 90
Sullivan, Lawrence E. 2
Svenungsson, Jayne 97, 173, 174, 185, 198, 199, 200, 215
Söhngen, Gottlieb 41, 144, 215

T

Tanner, Kathryn 5, 6, 7, 216
Taylor, Charles 1, 15, 20, 49, 107, 142, 149
Taylor, Mark 4, 8, 11, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 167, 168, 169, 172, 184, 189, 197, 198, 199, 214, 217
Tertullianus 126
Thomas av Aquino 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 46, 49, 61, 63, 67, 78, 115, 127,
155
Thurman, Eric 92

Teologi som kritik

Turner, Denys 159

V

Vries, Hent de 2

W

Warlick, Ian 50, 109, 118

Weber, Max 60, 61, 79, 80, 112

Webster, John 126, 127

Westphal, Merold 27

Williams, Rowan 12, 62

Wingren, Gustaf 59, 125, 126

Wippel, John F. 27, 28

Wisse, Maarten 17, 135, 150

Wittgenstein, Ludqig 189

Z

Žižek, Zlavoј 13, 52, 53, 54, 67, 68, 69, 70, 74, 81, 84, 87, 138, 139, 149, 178,
198, 199, 200, 201, 202, 204, 214, 215

TACK

Det är närmast att betrakta som en universell doktoranderfarenhet: ensamheten i att skriva en avhandling. Så har även fallet för mig, inte minst beroende på att jag större delen av min doktorandperiod har tvingats pendla mellan bostaden i Jönköping och Göteborg. Detta har lett till en, åtminstone periodvis, sporadisk närvaro på institutionen. Desto större är min tacksamhet gentemot de personer som har möjliggjort färdigställandet av avhandlingen.

Först och främst vill jag tacka mina handledare: Ola Sigurdson och Håkan Möller. Ola var med från början och har på varsam distans handlett mitt skrivande. Han har låtit mig ta de irrvägar som jag har behövt utan att släppa blicken på vad jag har sysslat med. Kombinationen av bildning, erfarenhet och omtänksamhet har varit omistligt i mitt arbete. Han har även stått ut med mina mer eller mindre motiverade humörsvängningar och visat förståelse för att livet kan vara komplicerat. Håkan kom in något senare och har med sin noggrannhet och befriande brist på sentimentalitet varit oumbärlig i processen. Med språklig nit och elegans har han tvingat mig att slipa framställningen och klargöra språkliga grumligheter och teologiska gåtfullheter. En nyttig, om inte alltid särskilt behaglig, process. Vid sidan av mina handledare förtjänar Arne Rasmusson ett särskilt omnämnande. Ända sedan flytten till Göteborg har Arne varit en ständig dialogpartner. Med god överblick av det teologiska fältet och intellektuell skärpa har han bidragit till att sätta mina egna tankar i ett större perspektiv. Han kom även med viktiga kommentarer på mitt slutmanus. Ett stort tack går också till Roland Spjuth, opponent på mitt slutseminarium, för klarsyn och sitt rika mått av praktiskt förnuft.

Av doktoranderna i Göteborg förtjänar två ett särskilt omnämnande: Hjalmar Falk och Mårten Björk. Hjalmar och jag började forskarutbildningen samma dag i Göteborg och har kommit att bli, inte bara kollegor i teologin och dess gränsland, utan även goda vänner. Hjalmar kombinerar på ett ovanligt sätt intellektuell skärpa och organisatorisk skicklighet med ärlighet och omtänksamhet. Jag vill också tacka honom för begreppet ”postsekulär hermeneutik” som han myntade

i en facebooktråd. Av alla människor jag har träffat är Mårten Björk den kanske mest bildade. Även han har kommit att bli en nära vän. En verklig teolog som på ett fascinerande sätt kanaliserar sin religiösa och politiska övertygelse in i den religionsvetenskapliga formen. Jag ser fram emot att läsa hans avhandling – den blir något utöver det vanliga. Tack även till Anton Jansson för kommentarer på kapitlet om politik och för att han personifierar sunt förnuft. Karolina Enquist Källgren vill jag tacka för hennes öppenhet och intellektuella energi. Robert Azar ska nämnas för de första stimulerande åren tillsammans i rum H310.

Karl Lindqvist förtjänar ett stort tack framförallt för korrekturläsningen av mitt manus, men också för att han som min lärare i litteraturvetenskap en gång i tiden förstärkte min törst efter bildning. Bertil Nilsson ska ha tack för hjälp med latinitaten och för alltid lika underhållande meningsutbyten. Jag vill också tacka Leif Carlsson, både för att han har varit en rolig kollega på HLK i Jönköping men också för att han en gång i tiden uppmuntrade mig att följa den akademiska banan. Även övriga inom religionsvetarkollegiet i Jönköping förtjänar att nämnas i detta sammanhang. Jag hoppas vi kan fortsätta med vårt öppna och prestigelösa arbetsklimat.

Tack till Andreas Nordlander för några viktiga metodologiska anmärkningar på mitt slutseminarium. Daniel Enstedt för god kollegialitet och kritiska läsningar. Kristina Svensson, Annica Bordieu och Pernilla Josefsson: tack för vänlighet, professionalitet och hjälpsamhet.

Eric och Marcus: tack för sällskapet på en nästan 20 år lång resa som började vid hissarna på Lärarhögskolan i Jönköping.

Till sist, min familj: Jessica, Johannes och Ester: för att ni har stått ut med min tankspriddhet och svartsyn. Jag hoppas att det blir bättre nu. Quod non habemus nos coniungit.

Habo, Askonsdagen, 2017
Peter Carlsson

