



Innehållsförteckning

	Sammandrag	3
1	Inledning	4
1.1	Bakgrund	4
1.2	Syfte och problemformulering	5
1.3	Teori och metod	5
1.4	Material och avgränsningar	6
1.5	Forskningsöversikt	7
1.6	Disposition	8
2	Vändningen mot språket	9
2.1	Ingenting utanför texten	9
2.2	Dekonstruktion till aporins försvar	10
2.3	En kommande rättvisa inte ännu	11
2.4	<i>Khôra</i> och <i>Différance</i>	13
2.5	<i>Khôra</i> och <i>Différance</i> – öppningar mot det religiösa genom skillnad	14
3	John D. Caputo – att tänka Gud bortom varat	17
3.1	Att dekonstruera Gud i Guds namn	17
3.2	Namnet och händelsen	20
3.3	Händelsens vara	19
3.4	Händelsen och gudsrikets svaghet	21
3.5	An-svar mer än svar: Sanning som någonting att göra	22
3.6	En omöjlig mer-än-möjlig teologi	23
4	Ett teologiskt bemötande av Caputo	26
4.1	Kyrkan som utgångspunkt för en kristen praktik	26
4.2	En definition och tydliggöranden	27
4.3	Religion utan religion	28
4.4	En kontextuell teologi bortom varje kontext?	29
4.5	Att göra och be för sanningen	30
4.6	Fjärmar sig Caputos teologi från en kristen pastoral praktik?	34
4.7	På tal om Gud: Samtalet som del av en kristen praktik	35

5	Avslutning	37
	Litteraturlista	39

Sammandrag

Syftet med uppsatsen är att med utgångspunkt i den filosofiska kritik som riktats mot språkets förmåga att inrymma absoluta och eviga sanningar utforska möjligheten att tala om Gud utan att Gud antingen förtingligas eller görs till en onåbar och opersonlig princip som är fjärrad från en kristen pastoral praktik. Genom ett nedslag i Jaques Derridas språkfilosofi visar jag på de teoretiska förutsättningarna för religionsfilosofen John D. Caputos ansats att tala om Gud samtidigt som han underkänner språkets förmåga att härbärgera objektiva sanningar. Då Caputo hävdar språket som kulturellt och historiskt betingat blir också benämningen av verkligheten kontingent. Samtidigt inrymmer varje benämning, varje namn, enligt Caputo en odefinierbar och obeskrivbar händelse som inte kan begreppsliggöras och kategoriseras utan endast erfaras. Att leva i religiös sanning är att svara an på och ansvara inför erfarenheten av händelsen som härbärgeras i namnet Gud, inte att bekänna sig till den ena eller andra religionen eller till ontologiska antaganden om Guds vara eller inte vara. Uppsatsen välkomnar Caputos teoretiska utgångspunkt men argumenterar för att han i sin iver att göra upp med de tendenser hos institutionaliserad religion som riskerar att förtingliga Gud, inte tillräckligt betonar den religiösa praktikens kroppsliga och sociala förankring. Jag lyfter fram den kristna praktikens beroende av en kroppslig och social kontext och kritiserar Caputo för att inte utveckla en tillräcklig ecklesiologi. Bristen på ecklesiologi i Caputos teologi är emellertid inte en nödvändig konsekvens av hans metafysikkritik, och jag argumenterar för att en teologi som bejakar Caputos kunskapsteoretiska utgångspunkt samtidigt som den erkänner sin förankring i en partikulär religiös praktik borde vara möjlig. Caputo talar om sin teologiska reflektion som en bön och påminner om att kyrkans tal om Gud är en gemenskapshandling och en självklar del av en inomkyrklig praktik. För att vara ansvarsfullt måste detta samtal självkritiskt våga granska de förutsättningar och den kunskapssyn som utgör grunderna för sin teologi.

Nyckelord: John D. Caputo, Jacques Derrida, språk, metafysikkritik, händelse, sanning, Gud

1 Inledning

1.1 Bakgrund

I samband med ärkebiskopsvalet hösten 2013 debatterades Svenska kyrkans inställning till Sanningen under en period i den svenska dagspressen. I debatten hävdades såväl av ateistiska humanister som från kristet håll att ledande teologer inom kyrkan representerar en nedrustad och intellektuellt undermålig teologi som inte tillräckligt tydligt tar ställning för på vilket sätt centrala trossatser ska uppfattas som sanna. En trovärdig teologi bör kunna erbjuda objektiva sanningspåståenden och inte bara svepande beskrivningar eller vaga uttalanden om att vi förstår och tolkar olika, menade författarna. Denna undermåliga och tankesvaga teologis ursprung står enligt debattörerna att finna i det så kallade ”postmoderna paradigmet” – en teoretisk utgångspunkt som vid närmare påseende bättre beskrivs som en ökad hermeneutisk medvetenhet än som ett paradigmskifte – och de argumenterar för att denna postmoderna vändning inom teologin fört med sig ett relativiserat och urvattnat sanningsbegrepp.¹

Gemensamt för dessa kritiska röster är emellertid att grunderna för de egna kunskapsteoretiska utgångspunkterna inte tydligt redovisas. Snarare verkar den syn på kunskap och sanning som är resonemangens förutsättning ses som universell. Men begrepp som sanning, rationalitet och objektivitet är knappast givna a priori utan existerar i en språklig, kulturell och historisk kontext. Den kritik mot ett universellt, evigt och neutralt förnuft som allt mer vuxit fram inom filosofin under 1900-talet har även inneburit att filosofin kommit att intressera sig för språket och språkets förmåga att härbärgera metafysiska sanningar. Tänkare från olika kunskapstraditioner har kommit att bejaka tolkningen, kontexten och språkets betydelse för vårt sätt att uppfatta verkligheten och bedriva filosofi och detta har inneburit utmaningar såväl som öppningar för teologin. Mot bakgrund av den förda debatten vill jag ta de kritiska artikelförfattarna på allvar och undersöka vad den hermeneutiska vändningen inom filosofin och teologin teoretiskt består i och om denna verkligen markerar ett slut för teologin. Är det verkligen så att denna vändning innebär att allt blir relativt och markerar den anti-intellektuella hållning debattörerna gör gällande? Eller kan en kunskapssyn som förnekar åtkomst till metafysiska objektiva sanningar bana väg för ett meningsfullt sätt att tänka och tala om Gud utan betongstarka ontologiska fundament? Varje teori implicerar en praktik och jag befinner mig i en luthersk-kristen kontext och förbereder mig för att ingå i en pastoral tradition. Därför är jag intresserad av att undersöka inte bara de

¹ Se till exempel Andersson 2013; Borg 2013. En liknande kritik av postmodernismen som sanningsrelativism

teoretiska utan även de praktiska möjligheterna för en teologi som ifrågasätter språkets förmåga att uttrycka ontologiska sanningar om Gud och istället föreslår ett sätt att tänka Gud bortom eller utanför metafysiska ställningstaganden.

1.2 Syfte och problemformulering

Uppsatsens syfte är att med utgångspunkt i den filosofiska kritik som riktats mot språkets förmåga att härbärgera metafysiska sanningar utforska möjligheten att tänka och tala om Gud utan att det antingen leder till att Gud förminskas och förtingligas eller till att Gud blir en opersonlig filosofisk princip fjärrad från en kristen pastoral praktik. För att begränsa uppsatsens uppgift till mera hanterliga proportioner har jag valt att studera religionsfilosofen John D. Caputos försök att formulera en teologi som erkänner språket som kulturellt betingat och samtidigt söker tala meningsfullt om Gud. Problemformuleringen har preciserats till följande frågeställningar:

- a) På vilket sätt griper sig Caputo an utmaningen att säga någonting om Gud utan att därigenom kompromissa med Guds alteritet?
- b) Vilken konstruktiv teologisk kritik kan riktas mot Caputos ansats?

1.3 Teori och metod

Ett teoretiskt grundantagande i denna uppsats är att en förändrad och reviderad syn på språket som förmöget att förmedla eviga sanningar och absolut kunskap också gör skillnad för vår möjlighet att på ett meningsfullt sätt tala om Gud. Under 1900-talet växer en ökad hermeneutisk medvetenhet fram inom filosofin, det västerländska förnuftet får så att säga syn på sig själv och tänkare från olika håll ställer sig kritiska till möjligheten att formulera absoluta sanningsanspråk om världen utifrån en neutral position. Då vi alla ingår i olika kulturella, språkliga och historiska kontexter som påverkar vår förståelse och själva möjligheterna för vårt tänkande, blir en sådan neutral position utifrån vilken människan kan formulera övergripande och generella sanningar omöjlig att finna. Efter denna inomfilosofiska och inomteologiska kritik av universella förklaringsmodeller (så kallade metaberättelser) och av en teologi med ontologiska och metafysiska anspråk, har förutsättningarna att på ett meningsfullt sätt kunna tala om Gud ändrats.

För att undvika att upprepa de förenklingar som inte sällan präglat samhällsdebattens ansats att redogöra för filosofins och teologins hermeneutiska vändning, är en del av mitt metodologiska grepp att i uppsatsens andra kapitel skriva fram en bakgrund till de teoretiska diskussioner som förts kring språket och den ökade hermeneutiska medvetenheten inom filosofin. För att inte riskera att hamna i en svepande diskussion ”för eller emot” den

tanketradition som i den populära debatten ofta hänvisats till som ”postmodernism” söker jag med detta bakgrundskapitel reda ut vad dessa teoretiska förändringar består i. Jag gör det genom att ge läsaren en inblick i den fransk-algeriske filosofen Jaques Derridas språkfilosofi. Mot bakgrund av detta analyserar jag sedan hur Caputo både bejakar och använder sig av denna teoretiska utgångspunkt i sitt försök att tänka Gud utan att tvinga in Gud i det ontoteologiska² schema som han försöker undkomma. Därefter gör jag en egen teologisk ansats där jag argumenterar för konstruktiva möjligheter såväl som brister i Caputos förslag. En av de frågor som blir vägledande för mitt konstruktivt-kritiska bemötande av Caputo är huruvida försöket att formulera en teologi som undandrar Gud metafysisk bestämning och som inte vill kompromissa med Guds alteritet samtidigt kan kombineras med en verksamhetsnära pastoral praktik. En hypotes i uppsatsens andra del är att Caputo delvis upprepar det kritiker anklagar honom för att göra, och genom att visa hur Caputo förhåller sin teologi till religiösa praktiker drar jag ut och värderar olika konsekvenser detta får för bland annat ecklesiologi.

1.4 Material och avgränsningar

Jag skriver fram uppsatsens teori med utgångspunkt i den kritik Derrida riktar mot språkets möjlighet att bära och uttrycka objektiva och eviga sanningar som existerar oberoende av kultur och kontext. Jag vill emellertid betona att den hermeneutiska medvetenheten inom västerländsk filosofi växte fram i olika sammanhang och i breda stråk. Såväl filosofer från anglo-amerikansk tradition (exempelvis Ludvig Wittgenstein och Thomas Kuhn) som filosofer med rötter i en hermeneutisk tradition (exempelvis Hans-Georg Gadamer och Paul Ricoeur) har kritiserat tanken på ett objektiva förnuft såväl som språkets möjlighet att förmedla objektiva sanningar. Att just Derridas filosofiska ansats är särskilt intressant för den här uppsatsens syfte har flera skäl. Dels åberopas hans tänkande explicit av Caputo och utgör den grund på vilken denne bygger sin teologi, dels utgör hans filosofiska behandling av språket ett slags tveeggat svärd för samtalet om Gud: Å ena sidan är han en av förgrundsgestalterna inom den filosofi som radikalt ifrågasätter språkets förmåga att härbärgera universella sanningsanspråk, och å andra sidan närmar han sig religionen och gudsbegreppet från ett sönderplockat språk som undandrar sig metafysisk bestämning. Kapitlet som behandlar Derrida utgår huvudsakligen från det rundabordssamtal om religion som Derrida var inbjuden till av just Caputo vid öppnandet av ett nytt filosofiskt program vid Villanovauniversitetet i USA och som utmynnade i boken *Deconstruction in a Nutshell*.

² Begreppet ontoteologi introduceras av Heidegger då han söker visa att Gud ständigt reduceras genom att tvingas in i de ramar för tänkandet som filosofin satt upp. Frågan om Gud behandlas inom ett ontologiskt system och teologi är därför ontoteologi. Heidegger 1996, 28-58.

Boken är särskilt intressant för uppsatsens syfte då Derrida här gör en ansats att på ett (för honom ovanligt) tydligt sätt förklara vad han menar med begreppet dekonstruktion och på vilket sätt språket och dekonstruktionen av språket är förbundet med religionen och med frågan om Gud.

Även Caputo intresserar sig för språket och uppmärksammar språket som avgörande för teologins möjligheter; kopplingarna till Derrida är många och Caputo försöker aldrig dölja att hans filosofi på många sätt är avhängig Derridas språkfilosofi. Caputos författarskap är emellertid också omfattande, och jag har i möjligaste mån begränsat mig till *The Weakness of God: A Theology of the Event* och *On Religion*, då dessa verk tydligast berör min frågeställning. *The Weakness of God* intar dessutom en särställning då Caputo som är religionsfilosof just i denna bok gör en uttalad ansats att formulera ett eget teologiskt bidrag. Eftersom uppsatsen söker förhålla Caputos teologi till en kristen pastoral praktik använder jag mig i uppsatsens sista del av diskussioner om kyrka och relationalitet som förs av Ola Sigurdson i *Himmelska kroppar – inkarnation, blick, kroppslighet* och av Fredrik Modéus i *Längta efter liv – församlingsväxt i Svenska Kyrkan* som en utgångspunkt och en inspiration för min kritik av Caputo. Valet av Modéus och Sigurdson motiveras av att de är två inflytelserika svenska röster i den samtida teologiska diskussionen om ecklesiologi, och av båda författarnas förankring i en svenskkyrklig kontext.

1.5 Forskningsöversikt

Den svenska teologiska responsen på Caputo begränsar sig till ett fåtal titlar.

Jayne Svenungsson lyfter fram delar av Caputos tänkande i avhandlingen *Guds återkomst* men behandlar inte Caputo ingående.³ Lotta Jacobson responderar teologiskt på Caputo och Vattimo utifrån ett teodicéperspektiv i sin kandidatuppsats "Guds svaghet" och Xigol Bångh utforskar de religiösa, politiska och etiska potentialerna i begreppet "event" i sin magisteruppsats "Vad är ett 'event'?"⁴ Bångh utgår emellertid från Derrida och Levinas i sin analys av händelsebegreppet och relaterar inte till Caputo. I magisteruppsatsen "Den gud som dog – Ett teologiskt inlägg i den filosofiska diskussionen om möjligheten av en icke-metafysisk Gud", analyserar Fredrik Seltman metafysiken hos Caputos och Vattimos gudsbilder utifrån utgångspunkten att all teologi tar sin utgångspunkt i uppenbarelsen.⁵ Trots att dessa uppsatser responderar på Caputo från ett teologiskt perspektiv har de emellertid alla en annan ingång än denna uppsats, vars målsättning är att undersöka huruvida Caputos försök

³ Svenungsson 2004.

⁴ Jacobson 2012; Bångh 2013.

⁵ Seltman 2014.

att tänka Gud med utgångspunkt i den filosofiska kritik som riktats mot språkets förmåga att inrymma metafysiska sanningar kan erbjuda ett gudsbegrepp som varken reducerar Guds alteritet eller gör Gud till en opersonlig princip som är främmande för en specifikt kristen religiös kontext. Beträffande uppsatsens övergripande tema, det vill säga den teologiska responsen på den hermeneutiska vändningen inom filosofin, filosofins nyupptäckta intresse för teologiska teman och den metafysikkritiska läsningen av gudsbegreppet, har desto mer skrivits i Sverige. Exempel på några betydelsefulla titlar är Ola Sigurdsons *Det postsekulära tillståndet*, Mattias Martinsons *Katedralen mitt i staden* och *Postkristen teologi*, samt Petra Carlssons *Theology beyond Representation*.⁶

1.6 Disposition

Med utgångspunkt i Derridas filosofi försöker jag i andra kapitlet förklara vad som menas med att våra kunskapsanspråk alltid är "fångade" i språk och hur detta påverkar teologins möjlighet och sanningsanspråk. I detta kapitel antyder jag också hur Derridas dekonstruktion lämnar öppningar för ett annat sätt att tala om Gud. I uppsatsens tredje del visar jag hur Caputo använder sig av Derrida för att säga någonting meningsfullt om Gud bortom ontologins strukturer och jag undersöker därefter den teologi bortom metafysiken som Caputo sökt formulera. I uppsatsens sista del företar jag en konstruktiv kritisk analys av Caputo där jag problematiserar Caputo utifrån en teologisk position som betonar den kristna praktikens kroppsliga och relationella karaktär. Här uppmärksammas också hur Caputos teologi förhåller sig till en relationell ecklesiologi. Uppsatsen kan alltså beskrivas som en inomfilosofisk undersökning som söker öppningar mot en konstruktiv teologi.

⁶ Martinson 2007; Carlsson 2012; Sigurdson 2009.

2 Vändningen mot språket

2.1 Ingenting utanför texten

"*Il n'y a pas de hors-texte*" – det finns ingenting utanför texten,⁷ säger Derrida, och menar att allt vi upplever, ser, tänker, känner och läser är en slags *text* som är föremål för vår tolkning. Hur vi uppfattar verkligheten är intimt förknippat med våra ord och vårt språk; vi har inte någon begreppslig tillgång till en "ren" eller otolkad verklighet. (Att det överhuvudtaget existerar en neutral otolkad verklighet är enligt Derrida ett metafysiskt antagande och långt ifrån självklart). Med sin semiotiska teori vill Derrida göra upp med det metafysiska arv som bär på föreställningen om subjektets otolkade tillgång till verkligheten, och Derrida benämner denna metafysiska tanketradition *logocentrisk* eftersom den vilar på föreställningen om ett *logos*, ett gudomligt förnuft som utgör fundamentet för all sanning och mening.⁸

Språket bestämmer alltså hur verkligheten framträder eller konstrueras och subjektet kan på så vis sägas vara fånge i språket, tänkandet kan omöjligt frigöra sig från språkets fångelse. Däremot finns möjligheten att söka förstå någonting om *på vilket sätt* språket (eller texten) innehåller antaganden som ligger dolda däri. Derridas metod för att leta efter textens dolda antaganden och gömda betydelser är att utsätta den för *dekonstruktion*.⁹ Språket (och därför också vår verklighetsuppfattning) konstrueras genom att vi ställer begrepp mot varandra och skapar binära motsatspar, säger Derrida, det är genom att ställa dessa motsatspar som vi skapar vår förståelse av världen: För att vi ska förstå ordet "ljus" måste vi förstå ordet "mörker" och för att förstå begrepp som "verklighet" måste vi förstå vad "överklighet", "dröm", "fantasi" är, och så vidare. Att utsätta en text för dekonstruktion är att försöka bilda en uppfattning om på vilket sätt texten och en viss läsning av texten konstruerar en idé om vad som är sant och verkligt, snarare än att komma fram till en objektiv sanning bakom texten.¹⁰ "The very meaning and mission of deconstruction is to show that things – texts, institutions, traditions, societies, beliefs, [...] – do not have definable meanings and determinable missions [...] that they exceed the boundaries they currently occupy."¹¹ Varje text bär på grundantaganden om verkligheten som ligger gömda, inbäddade i texten och att

⁷ En noggrannare översättning vore "det finns ingen bortomliggande text" eller "det finns ingenting utanför kontexten." Derrida 1988, 136.

⁸ Thomassen 2007, 135-145.

⁹ Termen "dekonstruktion", på franska *déconstruction*, är en ordlek på orden *de-struere*, *bryta ner* och *construere*, *bygga upp* och dekonstruktion är alltså en aktivitet som både bryter ner och bygger upp texter och verklighetsbilder.

¹⁰ Thomassen 2007, 135-145.

¹¹ Caputo 1997, 31.

dekonstruera en text är ett sätt att osäkra den, bryta upp dess konventionella tolkning och leta efter dolda antaganden för att frilägga dess olika betydelser.¹² Meningen hos en text går alltså inte att på ett enkelt sätt härleda ur det som sägs utan är enligt Derrida närvarande i texten genom en slags *frånvaro* i talet; av de ord, tecken och *mellanrum* som ligger dolda bakom det sagda. ”Deconstruction is not a method or some tool that you apply to something from the *outside*, deconstruction is something that happens and which happens from the inside.”¹³ Ordet är genom själva sin struktur otyglat och obehärskningsbart; omöjligt att låsa fast vid en enda fixerad betydelse. Detta innebär inte att ett påstående om verkligheten är meningslöst eller kan betyda vad som helst utan snarare att varje påstående bär på *flera olika* betydelser och att vi endast försöksvis och provisoriskt förmår fixera dess mening.¹⁴

2.2 Dekonstruktion till aporins försvar

En tydlig illustration av ett dekonstruktivt förhållningssätt ges av Derrida när han beskriver sin läsning av klassisk grekisk filosofisk kanon. En sådan läsning måste genomgå olika faser eller stadier, och där den första genomläsningen är preliminär och förberedande, kontextualiserar texten och uppmärksammar dess kanon, följer de efterföljande dekonstruktiva läsningarna ett annat schema; de är noggrannare och undersöker försiktigt och lyhört textens inbördes spänningar, de lösa trådar, obesvarade frågor och små ”öppningar” som den klassiska läsningen har en tendens att förbise eller hoppa över. Medan den klassiska läsningen följer det som kan kallas textens generella tendenser eller textens kanon stannar dekonstruktionen upp vid aporierna, återvändsgränderna, vid de frågetecknen som inte låter sig rätas ut.¹⁵

[T]he way I tried to read Plato, Aristotle, and others is not a way of commanding, repeating, or conserving this heritage. It is an analysis which tries to find out how their thinking works or not works, to find the tensions, the contradictions, the heterogeneity within their own corpus.¹⁶

Den klassiska filosofiska läsningen låter argumentets logik – alltså de påståenden som kan demonstreras som antingen sanna eller falska – stå i centrum medan alla tvetydigheter trycks undan till periferin. Resultatet av en sådan logocentrisk hegemoni av filosofin är enligt Derrida att texten neutraliseras, blir bedövad och hämmad (även om de heterogena krafterna i

¹² Caputo 1997, 31-32.

¹³ Derrida 1997, 9.

¹⁴ Caputo 1997, 59.

¹⁵ Caputo 1997, 76.

¹⁶ Derrida 1997, 9.

texten fortfarande rör på sig i sin undertryckta och hämmade form). Derrida kritiserar denna klassiskt filosofiska läsning av Platons texter och den platoniska filosofi denna läsning resulterat i, då han menar att den 1) prioriterar textens logiska argument på bekostnad av de mångtydigheter, obesvarade och obesvarbara frågor, aporier, som inte får plats i de teser som är härledda från textens logik, och 2) i sin struktur utgör själva *grammatiken* för hur västerländsk filosofi bedrivits (och fortfarande bedrivs) genom historien. Med detta sagt är syftet med Derridas dekonstruktiva läsning av Platon flerfaldig: Den söker bryta upp den läsning som underordnat textens mångtydigheter och heterogenitet under den hegemoniska logikens argument så att de obesvarade frågor och självmotsägelser som ligger inbäddade i texten ska få komma till tals, och den söker avtäcka och avslöja den logik som konstituerat västerländsk filosofi genom historien.¹⁷ ”The privilege granted to unity, to totality, to organic ensembles, to community as a homogenized whole – this is a danger for responsibility, for decision, for ethics, for politics.”¹⁸ Genom att uppmärksamma textens självmotsägelser och aporier, det i texten som faller utanför den logocentriska läsningen och därefter formulera ett försvar för dessa skillnader och olikheter skriver Derrida fram villkoren för sin etik: Respekten för den andra, det annorlunda, är bara möjlig så länge jag låter den andra skilja sig från mig, vara helt annorlunda. ”I can adress the Other only to the extent that there is a separation, a dissociation, so that I can not replace the other and vice versa.”¹⁹

2.3 En kommande rättvisa inte ännu

Dekonstruktion är för Derrida alltså inte ett isolerat semantiskt eller filosofiskt projekt som saknar kopplingar till verkligheten, utan motiveras av ett engagemang för världen, för en kommande rättvisa och för en kommande demokrati. Men, och detta är centralt hos Derrida, *vi kan inte veta vad denna kommande rättvisa och demokrati består av*. Ingen färdig bild av Demokratin med stort D eller av Rättvisan med stort R är möjlig. Alla försök att skapa sig föreställningar om den perfekta demokratin eller den förverkligade rättvisan utmynnar med nödvändighet i ett utopiskt tänkande som Derrida vänder sig emot. Inte bara utgår föreställningen om den kontext- och kulturoberoende position som krävs för ett sådant sanningssägande ifrån ett felaktigt sätt att se på språket och dess relation till verkligheten - vilket är just det Derridas dekonstruktion vill visa. Utan hävdandet av en universell, absolut sanning kommer också alltid – oavsett om det rör sig om en utopisk-politisk sanning, en religiös eller om filosofins bekännelse till ett universellt, neutralt förnuft – att göra våld på den andre, på *skillnaden*, olikheten, på den eller det som inte får plats. Derrida säger:

¹⁷ Caputo 1997, 83.

¹⁸ Derrida 1997, 13.

¹⁹ Derrida 1997, 15.

To speak of justice is not a matter of knowledge, of theoretical judgement. [...] You can not calculate justice. Levinas says somewhere that the definition of justice [...] is that justice is the relation to the other. That is all. Once you relate to the other as the other, then something incalculable comes on the scene, something which cannot be reduced to the law or to the history of legal structures.²⁰

Och han fortsätter:

That is what gives deconstruction its movement, that is, constantly to suspect, to criticize the given determinations of culture, of institutions, of legal systems, not in order to destroy them, but to be just with justice, to respect this relation to the other as justice.²¹

Den demokrati och den rättvisa som ska komma kan vi inte känna till eller begreppsliggöra (och gjorde vi det så skulle den upphöra att vara kommande och istället bli det redan närvarande). Inga färdiga bilder av en förverkligad demokrati eller rättvisa är alltså möjliga att tänka, enligt Derrida. Samtidigt kan vi prata om och föreställa oss det kommande som just *kommande*: förväntan, löfte, tillit, tro, detta är begrepp som utgör en del av vårt språk och därför av vårt sätt att uppfatta verkligheten.

When I speak to you, I am telling you that I promise to tell you the truth. Even if I lie, the condition for my lie is that I promise to tell you the truth. So the promise is not just one speech act among others; every speech act is fundamentally a promise.²²

Så inbäddat i själva språket, i vår tankes grammatik, ligger tron, tilliten, förväntan på det som ännu inte är men kan bli. Vi kan inte formulera en färdig rättvisa eller en färdig demokrati, men vi kan, säger Derrida, tänka hoppet.²³

²⁰ Derrida 1997, 17-18.

²¹ Derrida 1997, 18.

²² Derrida 1997, 23.

²³ Caputo 1997, 127-155.

2.4 *Khôra* och *Différance*

Différance – med a och inte med e – är en neologism av Derrida, från verbet *différer*, som betyder "uppskjuta", "förhålla". *Différance* spelar alltså på likheten med *différence*, "skillnad", och på verbalsubstantivets betydelse av "uppskjutande" – just som rättvisan ovan betraktas som ständigt uppskjuten, aldrig närvarande utan tillkommande. Snarare än att föreställa sig språket som en uppsättning tecken som betecknar redan formulerade tankar eller en utanför oss liggande, objektivt existerande verklighet, följer Derrida Ferdinand de Saussure och modern lingvistik som istället tänker sig att språkanvändare åberopar kodade, och därmed upprepningsbara, spår och märken som *inifrån* bygger upp eller konstituerar helhet och mening. Spåren eller koderna är i sig själva inte meningsfulla; det spelar ingen roll om vi säger "ram", "dam" eller "gam" så länge vi som delar dessa kodade konventioner kan känna igen *skillnaden* mellan "ram" och "gam". Ordens mening och referens är alltså avhängig skillnaden, distansen, eller mellanrummen i språket. Dessa mellanrum i språket utgör det som Derrida kallar för *skillnadernas spel*.²⁴ Ett exempel på hur det fungerar hittar vi i ett vanligt lexikon där meningen hos ett ord definieras utifrån skillnaden till ett annat ord. Det är tack vare detta särskiljande *mellanrum* som alla språkanvändare gör sig förstådda (i den mån vi gör oss förstådda). Detta mellanrum, som i Derridas tänkande tar form inom det som han benämner *khôra*²⁵, är en förutsättning för skillnadernas spel, för *différance*, och det är Derridas dekonstruktiva läsning av Platon som pekar ut riktningen för den betydelse begreppet (eller snarare *kvasibegreppet*) får i hans filosofi.²⁶

När Derrida hos Platon möter grottnikelsens välkända distinktion mellan de motsatta världar som utgör själva fundamentet för metafysiken (den skinande klara, översinnliga och osynliga värld där det Gudas sken lyser över de oföränderliga idéernas vara, och den tillfälliga sinnevärlden som betecknas av föränderlighet och blivande) söker han inte efter en högre sammanjämkande tredje princip, en universell övergripande sanning som ska innefatta de första två. Istället letar han i texten efter någonting helt annat, ett tredje tecken eller anrop som grottnikelsens dikotomier missat eller försummat eller underlåtit att se. Finns det någonting, en rest, en kvarleva, som faller utanför den berömda distinktionen? Som inte låter sig fångas inom schemat för någondera av världarna, som är varken eller och både och av dessa två? I *Timaios* hittar Derrida detta tredje och saknade ting hos Platon i *khôra*, ett begrepp som

²⁴ Caputo 1997, 101.

²⁵ Ordet *khôra* är det grekiska ordet för plats, på latin översatt med *locus*. Det är också ursprunget till vårt ord "kör", som i det grekiska dramat står i "khôran", utrymmet mellan scenen och åskådarna, och förmedlar vad som utspelar sig på scenen till åskådarna, en bild som ger oss en fin ledtråd till hur Derrida använder begreppet. Derrida introducerar *khôra* senare än *différance* men använder sig av begreppet på samma sätt som av *différance*.

²⁶ Caputo 1997, 83.

betecknar en plats som varken är vara eller icke-vara. *Khôra* är för Platon ett obeskrivbart utrymme, det mellanrum mellan sinne och idé som ger plats åt varat.²⁷ *Khôra* undflyr all generisk bestämning och befinner sig bortom de motsatspar som först gjorde det möjligt att uttala, det låter sig inte beskrivas varken som rent vara eller som intet och just denna sak, denna inte-sak, är det som lockar Derrida och hans filosofiska metod. Trots att *Khôra* är omöjligt för Platon att ringa in och begreppsligt lokalisera eller definiera är detta inte resultatet av ett slarvigt tänkande, utan snarare av att Platon har pressat gränserna för filosofins väv hårt. *Khôra* undflyr filosofin, rinner genom dess fingrar, befinner sig utvärtes filosofins strukturer, är någonting innan, äldre, före filosofin. I Derridas läsning framträder *Khôra* hos Platon som någonting som ständigt halkar iväg från filosofins logik och systematiska grammatik. Och om det som undflyr filosofins själva strukturer kan filosofin inte heller tala, varken riktigt och visst eller sannolikt och rimligt. För att tänka utanför *kosmos* (för att tala med Platon) måste man gå tillbaka till någonting som befinner sig utanför tanken, utanför medvetandet. Filosofin måste frambesvärja ett sedan länge glömt ursprung före ursprunget som är strukturellt förlorat för filosofins minne.²⁸

This reflection of *khôra* is part of a political discussion. I tried to reconstitute this political scenario in order to suggest – and that is all that is possible here, without reopening Plato’s text – that, if you take into account the strange structure of the *khôra*, of place, which is the opening for any inscription, for any happening or any event, then you have not only to deconstruct the traditional concept of politics, but to think of another way of interpreting politics, that is, the place for the place, the place for hospitality, the place for the gift.²⁹

2.5 *Khôra* och *Différance* – öppningar mot det religiösa genom skillnad

När Derrida i sin tidiga filosofi kritiserar gudsbegreppet gör han det inte nödvändigtvis för att avskaffa idén om Gud, utan snarare för att visa att Gud inte är det yttersta, absoluta väsen som teologin ofta föreställt sig. Även Gud (eller mer precist den tanke om Gud som vi har tillgång till genom språket) utgör en produkt av texten och tolkningen, av skillnadernas spel i språket, av *différance*. Derrida letar ständigt efter alternativa begrepp som ska osäkra, bryta upp och på så vis göra motstånd mot metafysikens statiska begrepp, och som jag sökt visa ovan är *différance* just ett sådant.

²⁷ Derrida 1997, 85.

²⁸ Caputo 1997, 93.

²⁹ Derrida 1997, 18.

Det är alltså framförallt det metafysiska tänkandet om Gud som första orsak och högsta vara Derrida vänder sig emot när han kritiserar den västerländska teologins och filosofins Gud (eller snarare försök att begreppsliggöra Gud). Men hur förhåller sig Derridas dekonstruktiva kritik till den negativa teologin som värjer sig mot att med hjälp av språket göra Gud till ett filosofem som kan utläggas, förklaras och förstås, som framhårdar i att undvika att begreppsliggöra Gud?

Svaret på den frågan är – som ofta när det gäller Derrida – inte helt enkel. Derrida ändrar nämligen med tiden sin inställning till den negativa teologin från en polemiserande kritisk position till ett mera öppet förhållningssätt. Redan i ett tidigt skede i sin karriär uppmärksammar han parallellerna mellan sitt *différance* och den negativa teologins Gud: I båda fallen åsyftas någonting som kommer före, eller är ”bortom” i relation till varje närvarande mening och som inte kan göras till objekt för filosofiskt vetande. Men – och här kommer Derridas stora invändning – även om negativ teologi inte formulerar positiva utsagor om Guds vara (som den metafysiska teologin gör) så syftar detta icke-sägande ändå till att bekräfta Guds väsen. Även om den negativa teologin värjer sig emot att etikettera Gud och väljer att tystna eller att enbart tala om det Gud *inte* är, så betyder inte detta att anspråken på att närvarandegöra Gud har upphört. Den negativa teologins strategi att undvika predikativa uttalanden om Guds existens är i själva verket ett sätt att bejaka Guds totala upphöjdhet. Istället för att bekräfta Guds existens genom metafysiska utsagor väljer negativ teologi en slags *hyperbekräftelse* av Guds existens och rör sig därför fortfarande inom den ontoteologiska diskurs som Derrida och begreppet *différance* tar avstånd ifrån.³⁰

Under 1990-talet håller Derrida ett föredrag där han reviderar stora delar av sin tidigare bedömning av den negativa teologin. I sin senare tolkning vidhåller Derrida att negativ teologi visserligen syftar till en hyperaffirmation av Gud, men i den nya läsningen har *hyper* förskjutits från att tolkas som ett ytterligare bejakande av varat till ett *bortom* som istället lyckas undfly det ontoteologiska paradigmet. Det är Derridas tidigare student Jean-Luc Marion som inspirerar Derridas senare tolkning. Marion motsätter sig Derridas tidiga kritik och lyfter fram tre olika moment hos den negativa teologin: ett katafatiskt moment som talar om Gud och tillskriver Gud olika egenskaper, ett apofatiskt eller negativt moment som talar om Gud endast i negativa termer och genom att negera allt som Gud *inte* är. Och slutligen ett tredje moment (som också får störst betydelse för Derridas reviderade tolkning) som överskrider både affirmation och negation av Guds vara för att i stället närma sig Gud *endast i*

³⁰ Caputo 1997, 93; Svenungsson 2004, 144-145.

lovsång och tillbedjan. Detta tredje moment menar Marion, är inte någon dold affirmation av Guds ontologiska status, det uttalar sig inte *om* Gud överhuvudtaget utan rör sig bortom alla predikativa utsagor om Gud. I lovsången och tillbedjan rör vi oss istället i ett språk som inte gör anspråk på kunskap om vad, om eller hur Gud är.³¹ Att det hyperaffirmativa momentet hos negativ teologi inte måste innebära ett bejakande av metafysiska antaganden om Gud, utan istället antyder en Gud som *undandrar sig* varat gör att Derrida på nytt hittar korrespondenser mellan negativ teologi och dekonstruktion. Båda befinner sig bortom ontologins strukturer, båda inrymmer komplexa diskurser och undflyr reducerande metafysisk bestämning.

Vad skiljer då den negativa teologins Gud från Derridas *différanckhôra*?

Om både *différanckhôra* och den negativa teologins Gud befinner sig bortom varat kan skillnaden mellan dem förstås genom de olika *sätt* på vilka de befinner sig bortom varat: Derrida beskriver det som att Gud är bortom varat genom att vara *mer* än vara medan *différance* befinner sig bortom varat genom att vara *mindre* än vara. Den negativa teologins Gud kan alltså beskrivas som *öververklig* medan *différanckhôra* snarare beskrivs som *overklig*.³² Så från att Gud i Derridas tidiga verk har beskrivits som det yttersta exemplet på ett transcendentalt betecknat, tillskriver Derrida i sitt senare tänkande den negativa teologins Gud samma slags dekonstruktiva potentialer som *khôra och différence*. Samtidigt är Derrida i sin senare filosofi noga med att inte säga särskilt mycket om Gud. Titeln på texten *Sauf le nom* från 1990-talet där Derrida skriver om sitt förhållande till negativ teologi belyser detta: *sauf* är en konnotation på adjektivet ”säkrad”, ”oskadd” och prepositionen ”utom”.³³ *Khôra* och *différance* kommer alltså återigen till användning när Derrida ska beskriva sitt senare förhållande till negativ teologi. Nu som ett sätt att ringa in det icke-ursprungliga ursprung som föregår alla benämningar, och som påminner om att det sista ordet aldrig är sagt, att ingen lära, inget system någonsin kan betraktas som fullbordat.

³¹ Svenungsson 2004, 148.

³² Derrida 1997, 71-105.

³³ Svenungsson 2004, 149.

3 John D. Caputo – att tänka Gud bortom varat

3.1 Att dekonstruera Gud i Guds namn

Caputo formulerar sin teologi med utgångspunkt i Derridas och poststrukturalismens teoretiska premisser och menar att människan alltid är knuten till en specifik historiskt och rumslig kontext som utgör själva förutsättningarna för mänsklig tanke och språk. Det finns inget "neutralt förnuft" som kan frigöra sig från språkets grammatik, ingen objektiv oberoende utsiktsplats från vilken världen kan betraktas, och inget aprioriskt *ratio* som kan fatta objektiva omdömen om världen. Det är omöjligt att tänka utanför de språkliga ramar som konstituerar vår verklighetsuppfattning och språket är tillfälligt, historiskt och kontextberoende. Caputo skriver alltså in sig i en hermeneutisk kunskapstradition, och han argumenterar för en hermeneutisk position som "makes no claim to have won a transcendental high ground or to have a heavenly informer. It does not try to situate itself above the flux or to seek a way out of physis."³⁴ Caputo förnekar alltså inte att det finns ett förnuft (*reason*), och påstår inte heller att vi skulle vara utlämnade till relativism och subjektivt tyckande, utan vill istället betona att själva begreppen "förnuft" och "rationalitet" är intimt sammanlänkade med - och omöjliga att separera från - sin kulturella och historiska härkomst.³⁵ Särskilt intresserad är Caputo av Derridas dekonstruktion och av vilka konsekvenser dekonstruktionen får för teologin. En betydelsefull del av hans filosofiska projekt handlar helt enkelt om att upptäcka och artikulera dekonstruktionens teologiska möjligheter.

Enligt Caputo är alla ord konstruerade och tillfälliga och bör därför också vara föremål för dekonstruktion, namnet för Gud, för kärlek, för rättvisa, hopp och så vidare. Också begreppet religion är en konstruktion, menar Caputo, och en konstruktion som har rymt olika innebörder genom historien. Religionerna är historiskt tillfälliga mänskliga konstruktioner som både kan och bör dekonstrueras i det odedonstruerbaras (Guds) namn. För att tala med Derrida: Religionerna utgör inga undantag från skillnadernas spel. När Caputo skriver fram premisserna för sin ansats att tala om Gud är en av hans utgångspunkter att bryta upp och osäkra religionsbegreppet, att tala om en religion-utan-religion, en religion *bortom* religionen. Samtidigt är hans ambition att förankra sina argument i fornkyrklig teologi och han följer en historisk rottråd ända tillbaka till Augustinus när han definierar den religiösa människan med orden: "Religion is for lovers"³⁶ Religion är för de som älskar. Motsatsen till den religiösa

³⁴ Caputo 1987, 3.

³⁵ Caputo 1987, 209.

³⁶ Caputo 2001, 1.

människan är för Caputo inte ateisten eller den sekulariserade, utan en människa utan kärlek, en människa med ett förstenat hjärta. Den religiösa människan är en människa som ger utan att hålla tillbaka, som drivs av en hängivenhet och en passion som inte har med egen vinning att göra snarare än en person som bekänner sig till en uppsättning dogmatiska satser eller ett specifikt religiöst system. Religiös är den som har ett begär efter det kommande, det som ännu inte är förverkligat men som kan anas i det löfte om det kommande som härbärgeras i språkets grammatik, i ord som hoppet, gåvan, rättvisan.³⁷ För samtidigt som alla namn i alla språk är konstruerade är en bärande tanke i Caputos filosofi att det inuti dessa tillfälliga namn och begrepp gömmer sig någonting odekonstruerbart, någonting vi inte kan definiera eller få grepp om.³⁸ Så inrymmer till exempel ordet ”rättvisa” en rättvisa som vi ännu inte känner till, som är *mera rättvis* än den som är närvarande här och nu och som ordet rättvisa för närvarande syftar på. Inuti namnet för Gud, skriver Caputo, gömmer sig på motsvarande sätt en *händelse*, någonting som inte kan dekonstrueras, och religiositet är ett mänskligt gensvar på denna erfarenhet av en händelse. Namnen, begreppen som vi använder för att tala om denna ogripbara händelse är kodade och villkorade (namnen befinner sig i skillnadernas spel). Dekonstruktion är alltså, betonar Caputo, en slags förhandling mellan ett villkorat, kodat namn och en ovillkorad händelse.³⁹

3.2 Namnet och händelsen

Inget namn är alltså absolut, inget namn är säkert. Vad vi talar om när vi talar om rättvisa sträcker sig bortom namnet för rättvisa, vad vi talar om när vi talar om kärlek sträcker sig bortom vår kännedom om kärlek, och vad vi talar om när vi talar om Gud sträcker sig bortom namnet vi har för Gud. ”I have taken God, the name of God, what is happening in the name of God, as my subject matter.”⁴⁰ Namn, säger Caputo, innehåller händelser och ger dem ett slags tillfälligt hem genom att erbjuda ett relativt stabilt ramverk, en språkdräkt som vi utan att reflektera över betraktar som en helhet. Men händelser är omöjliga att hålla fast eller inrymma, de osäkrar sitt eget namn inifrån, osäkrar det med framtid och minne och förflutet. Namnen behövs (eftersom vi inte kan kommunicera utan dem) men, och detta är av avgörande betydelse för Caputos teologi, händelserna som namnen härbärgerar kan aldrig helt och hållet inrymmas i eller behärskas av sitt namn. ”There is always something uncontainable and unconditional about an event, whereas names, like ‘God’, belong to conditioned and coded strings of signifiers.”⁴¹ Samtidigt, och här relaterar Caputo tydligt till Derrida, skulle

³⁷ Caputo 2006, 275; Caputo 2001, 6.

³⁸ Caputo 2006, 2.

³⁹ Caputo 2006, 31.

⁴⁰ Caputo 2006, 1.

⁴¹ Caputo 2006, 2.

det inte finnas någon händelse utan namn. Det är genom att namnge verkligheten som vi ser den. Utan språk skulle vi inte uppfatta händelsen som överskrider språket.

Names set off chains of promise and aspiration or chains of memories that outstrip themselves in the face of which the name itself collapses and soon gives out, being unable to sustain the memory/promise that it itself engenders.⁴²

Ett namn bär alltså på ett löfte som det inte själv kan uppfylla. Ett exempel på detta är hur namnet ”demokrati” i *den kommande demokratin* kollapsar under belastningen av ”den kommande”. Händelsen som antyds av ”den kommande” är viktigare än namnet ”demokrati”. Ett namn är kodat, villkorat och ändligt, medan händelsen som det skyddar är ovillkorlig, oändlig och omöjlig att helt begreppsliggöra. Särskilt intresserad är Caputo av namnet ”Gud”, som alltid bär med sig risken att försöka fånga, och därför förminska, händelsen det härbärgerar. Själva poängen med att dekonstruera Guds namn sker därför i Guds namn, säger Caputo. Att dekonstruera namnet är att befria händelsen, att se till att händelsen inte förblir fångad i namnet som omger den.⁴³

3.3 Händelsens vara

Vilka konsekvenser får detta för frågan om Guds vara, alltså huruvida Gud kan tillskrivas existens eller inte? Caputo beskylls ibland därför att driva en teologi utifrån premisser som hävdar att Gud saknar vara, att Gud inte finns, och att Guds avsaknad av existens undergräver relevansen i Caputos teologi.⁴⁴ Namnet Gud är kontingent och dekonstruerbart och inrymmer en händelse som inte är dekonstruerbar. Men tillskriver Caputo denna händelse vara? Och om händelsen inte är, vad ”är” den då? Här gäller det att läsa Caputo uppmärksam och han ger oss en ledtråd när han skriver: ”About God as an entitative issue, I offer no final opinion. I leave you on your own, twisting slowly and all alone in the winds of that ontico-theological conundrum.”⁴⁵ Här erbjuds alltså inget svar på varken gudsnamnets eller händelsens ontologiska status. Han fortsätter:

By pulling the plug on the name of God in the ontological order, I disconnect the energy source that supplies power to the debate about whether there is or is not an entity called God somewhere, up above or here below, inside or outside, here and now or up a head.⁴⁶

⁴² Caputo 2006, 3.

⁴³ Caputo 2006, 28.

⁴⁴ Till exempel i Milbank 2006.

⁴⁵ Caputo 2006, 10.

⁴⁶ Caputo 2006, 10.

Genom att hävda att ingen tillgång finns till en objektiv, oberoende utsiktsplats från vilken världen kan betraktas vill Caputo skriva ut sig från den ontologiska debatten om Guds vara. Lika lite som han tillskriver Gud existens, lika lite förnekar han den. Det Caputo motsätter sig är alltså inte tanken eller tron på Gud som existerande utanför cogitot, (utanför subjektets medvetande) utan snarare vår möjlighet att *säga* någonting om denna Gud på ett sätt som förmår sträcka sig utanför subjektets tolkning, alltså mänskligt språk. Så även om Caputo hävdar att händelsen som ligger inbäddad i namnet Gud är odekonstruerbar, tillskriver han den inte vara av ontologisk eller metafysisk karaktär. Den odekonstruerbara händelse som finns inom namnet Gud "finns" endast inom citattecken eftersom Caputo vill bryta sig lös från det filosofiska schema som gör anspråk på att komma fram till definitiva svar på hur verkligheten *verkligen* är beskaffad.⁴⁷ Uppfattningen att det går att finna svar på hur verkligheten "verkligen" är beskaffad vilar på en kunskapssyn som tillskriver cogitot åtkomst till en neutral utsiktspunkt, en plats oberoende av historicitet och kontext utifrån vilken en objektiv prövning av verkligheten är möjlig och Kunskapen med stort K står att finna. Ett av problemen med en sådan kunskapsteoretisk utgångspunkt är enligt Caputo att den koloniserar det religiösa språket, beskär det för att få det att rymmas inom de ontologiska ramar det själv har satt upp som premisser för vad som är Sant och Verkligt.⁴⁸ När Caputo söker formulera en teologi som rör sig bortom ontologins strukturer genom att öppna upp för den odekonstruerbara händelse som ligger gömd och inbäddad i gudsnamnet, och samtidigt undviker att tala om händelsen som någonting som kan tillskrivas objektivt vara, betonar han händelsen som tilltal och erfarenhet. "[T]he various religious forms of life arise in *response* to something that has swept us away. Something impossible, something other or wholly other to which we are responding, which has driven us to the limit."⁴⁹ Här tar Caputo återigen avstamp i Derrida och drar ut tanketrådar från Derridas *khôra* och *differánce*: "The event that is promised by a given name is what Derrida calls the undeconstructible"⁵⁰ Händelsen är alltid odekonstruerbar eftersom den alltid tillhör löftet eller det efterlängtrade, den är alltid i det *kommande*. Händelsen är omöjlig att hålla fast och går varken att behärska eller översätta, den är bortom varat och den konstituerar namnets sanning. Händelsen är det som namnet *betyder*.⁵¹ Caputo argumenterar även för att händelsen som gömmer sig i Guds namn aldrig

⁴⁷ Caputo 2001, 126.

⁴⁸ Caputo 2001, 126.

⁴⁹ Caputo 2001, 117.

⁵⁰ Caputo 2006, 6.

⁵¹ Caputo 2006, 2-6.

kan skiljas från kärlek: "Religion is for lovers",⁵² men betonar samtidigt att orden "religion" och "kärlek" är tillfälliga och ständigt pekar bortom sig själva.

3.4 Händelsen och gudsríkets svaghet

Derrida benämner villkorslösheten hos en villkorslös fordran, begäret efter en kommande rättvisa, den obestämbara längtan som ligger inbäddad i ord som "löfte" och "hopp" som en *svag* kraft, och skiljer denna svaga kraft från den suveräna makt som tillkämpar sig det den kräver. Caputo gör en teologisk tolkning av Derrida och återfinner den svaga kraften i gudsríket, det ríke där Guds dårskap är visare än människornas vishet och Guds svaghet är starkare än människors styrka. Evangeliernas beskrivning av gudsríket är en nyckel till hur händelsen kan förstås, menar Caputo. Gudsríket är en plats där svaghet regerar, där själva talet om ett kungaríke blir en ironi som driver med den regerande maktens råa styrka. Gudsríket lyder paradoxernas lagar: Den förste är sist, den svaga får kraft och det förlorade blir återvunnet. Här är namnet Gud ett anrop, ett överflödande kall och ett löfte. "[T]he endless provocation of an event that calls us beyond ourselves, down unplotted paths and into unexplored lands, calling us to go where we cannot go, extending us beyond our reach"⁵³ Händelsen som ligger inbäddad i namnet Gud undandrar sig alla ontologiska beskrivningar och kallar oss samtidigt till Guds ríke.⁵⁴

The name of God is the name of an event transpiring in being's restless heart, creating confusion in the house of being, forcing being into motion, mutation, transformation, reversal. The name of God is the event that being both dreads and longs for, sighing and groaning until something new is brought forth from down below. The name of God is the name of what can happen to being, of what being would become, of what rising up from below being pushes being beyond itself, outside itself, as being's hope, being's desire. The name of God is being's aspiration.⁵⁵

Caputo argumenterar alltså varken för en teologisk realism eller för en anti-realism, utan för det han kallar händelsens *hyper-realism*, för en svag teologi där Gud inte vilar på betongstarka ontologiska fundament utan där Guds namn snarare tas emot som ett anrop och

⁵² Caputo 2001, 1.

⁵³ Caputo 2006, 11.

⁵⁴ Caputo 2006, 13-14.

⁵⁵ Caputo 2006, 9.

provokation.⁵⁶ ”The question is never *whether* there is a God, or *whether* we should love God, but, as Derrida says in quoting Augustine, *what do I love when I love my God?*”⁵⁷

3.5 An-svar mer än svar: Sanning som något att göra

Eftersom Caputo avvisar den ontoteologi som tänker Gud som en metafysisk entitet möjlig att begreppsliggöra, tillbakavisar han också den kunskapsteoretiska position som hävdar att sanningen om Gud är möjlig att (åtminstone i teorin) tillgå genom att utsätta gudsfrågan för rationell prövning. Caputo föreslår istället en definition av sanning som rör sig utanför ontologiska strukturer och argumenterar för sanningen som (*an*)*svar* och *gensvar* på händelsen snarare än propositionella utsagor om empiriska eller aprioriska sakförhållanden.

I gudsriket vänds död till liv. Priset för att tolka detta häpnadsväckande som magi och övernaturligt ingripande är ett gudsrike som fångas inom ontologins schema. Caputo föreslår ett perspektiv där gudsriket snarare kan förstås som platsen där händelsen som gömmer sig i Guds namn befrias och *inbjuder till ett annat sätt att vara*. Caputo beskriver evangelisternas förkunnelse om gudsriket som vittnesbörd om möjligheten att röra sig bortom de strukturer som kedjar fast oss vid det varandes (ofullkomliga och orättfärdiga) ordning. Att sanningen i Nya testamentets berättelser går bortom sanning som korrespondens med historisk fakticitet och empiriska sakförhållanden gör dem därför mera sanna, inte mindre, enligt Caputo. Caputos sanningsbegrepp är med andra ord avhängigt *erfarenheten* av händelsen som gömmer sig i Guds namn (och i namn som rättvisa, frihet, löftet, etc) och har mer att göra med den typ av sanning som antyds i satser som ”hon var en sann medmänniska” eller ”jag vill leva ett sant liv” än påståenden om logisk korrespondens eller vetenskapliga sakförhållanden. Caputo nämner själv sitt släktskap med den fenomenologiska traditionen: ”The *logos* in this weak *theology* is phenomenological, not metaphysical; and in that sense, this weak *theology* is also a certain existential or radically hermeneutical phenomenology.”⁵⁸ Sanningen hos de bibliska berättelserna är för Caputo en kommande sanning vi är kallade att förverkliga, inte sanningen hos en historisk rapport där ögonvittnen sett magiska händelser ske i världen, i varat.⁵⁹ Att leva i religiös sanning är att svara an på den oväntade händelse som kommer till oss som upplevd erfarenhet utan att säkert veta eller kunna begreppsliggöra och förklara händelsens uppkomst eller ursprung, och konsekvensen blir att frågan om sanningen vrids från att vara någonting att veta till att vara någonting att göra:

⁵⁶ Caputo 2006, 123.

⁵⁷ Caputo 2006, 115.

⁵⁸ Caputo 2006, 121.

⁵⁹ Caputo 2006, 16.

My whole idea is that, since I doubt that there is something called "The Answer" to this question, in caps, the only thing we can do is to *answer*. [...] The whole idea is to *respond*, to do the truth, to make truth happen, *facere veritatem*, as Augustine said, to do justice [...] to make the mountain move.⁶⁰

Vi har ingen tillgång till ett Svar med stort S och vår uppgift är inte heller att sekel efter sekel söka formulera Svaret. Uppgiften består istället i att svara an på det anrop, den kallelse som gömmer sig i Guds namn. "Att vara i sanningen är att bli förvandlad av ett anrop, att bli omvänd, att bli given ett nytt hjärta."⁶¹

När Caputo förskjuter frågan om sanningen från någonting att veta till någonting att göra pekar han samtidigt ut riktningen för en teologi med en tydligt etisk anfordran. När den religiösa sanningen blir en fråga om att i handling svara an på en erfarenhet av mötet med Gud (eller den händelse som inryms i gudsnamnet) räcker det inte längre med att tro att evangelisternas berättelser om Jesus korresponderar med historiska fakta. Att hålla saker för sanna är inte det samma som att svara an på och ansvara inför sanningen, och en människa som säger sig vara religiös men som vägrar låta sitt hjärta omvandlas av mötet med händelsen är religiös endast till namnet: "Religious truth, being truly religious, is not a formula to recite but a *deed to do*."⁶² Värt att uppmärksamma är emellertid att en handling hos Caputo kan ta sig många olika uttryck. Att liksom jungfru Maria svara ett oreserverat Ja på erfarenheten av att vara kallad utan närmare kunskap om den som kallar är att svara an på händelsen likaväl som det mer konkreta arbetet med att arrangera härbärgen för hemlösa.

3.6 En omöjlig mer-än-möjlig teologi

Jag har tidigare nämnt att Caputos och Derridas kunskapssyn kritiserats för att representera en slags filosofisk nihilism där ingenting är mer sant än någonting annat, där kunskap är omöjlig och värderingsomdömen omöjliga att utfärda. Konsekvensen av en sådan relativistisk nihilism riskerar utmynna i ett slags allas godtyckliga våld mot alla där de starkaste tillkämpar sig tolkningsföreträde på de svagas bekostnad. En sådan tolkning missförstår motiven hos både Caputo och Derrida. Som jag sökt visa ovan är Derridas dekonstruktion snarare ett försök att avtäcka och avslöja de maktstrukturer som ligger inbäddade i språket, och tänkandet hos Derrida såväl som hos Caputo präglas av ett begär efter en framtid som, trots att den inte går

⁶⁰ Caputo 2001, 28.

⁶¹ Caputo 2006, 16.

⁶² Caputo 2001, 130 (min kursivering).

att föreställa sig eller begreppsliggöra, anas i de ord som bär på ett löfte om någonting som ännu inte är förverkligat.

Om dekonstruktionen som Caputo använder sig av enbart varit en negativ kritik av gudsnamnet hade uppsatsens frågeställning fått ett både snabbt och otillfredsställande svar. Men genom att låta dekonstruktionen drivas fram av någonting odekonstruerbart visar Caputos teologi upp en konstruktiv ansats som istället är en strävan efter det *omöjliga*, det *mer-än-möjliga*, det som ännu inte är förverkligat. Caputos idé om det omöjliga är fast förenat med hur han tänker framtiden. Medan en typ av nära liggande framtid kan planeras och förutses finns det också en aspekt av framtiden som är oförutsägbar och omöjlig att kalkylera. Denna oförutsägbara framtid bänder upp det närvarande genom att ge löfte om möjligheten till någonting nytt, någonting vi ännu inte känner till.⁶³ Som jag tidigare nämnt betonar Caputo att själva språket genom sin struktur är ett vittnesbörd om löfteskaraktern hos denna oförutsägbara framtid: Förväntan, löfte, hopp, rättvisa; dessa är ord som pekar mot det kommande, det som ännu inte är men som vi tror och hoppas på ska bli, och inbäddade i själva orden ligger en bön för det kommande. För att kunna kritisera det närvarande - till exempel en nu rådande rättvisa - förutsätts en tro på någonting som är *ännu mer* rättvisa, en rättvisa som ännu inte är förverkligad och som så att säga befinner sig i framtiden. Denna framtida rättvisa transcenderar så att säga vår tanke och kalkyleringsförmåga, vi kan inte definiera dess karaktär, det enda vi kan veta om den är den längtan och det begär som ordet (namnet) ”rättvisa” härbärgerar. På så vis inrymmer orden, namnen, språket i sig hoppet om en händelse, om en frälsning. Här blir det tydligt att Caputo använder sig av Derridas filosofi: Också Derrida talar om det omöjliga som det mer-än-möjliga och händelsen och det omöjliga bär hos Caputo på samma potential som *khôra* och *différance* hos Derrida. Samtliga begrepp strävar efter att kränga sig ut ur ontoteologins språk för att antyda möjligheter omöjliga att överblicka istället för beskrivningar av varat. ”The religious dimension in deconstruction – which makes big totalization projects like ’secularism’ look incredible – is its affirmation of the impossible, of genuine events that cannot be contained within closed borders.”⁶⁴

Gudsriket är för Caputo ett tydligt exempel på hur Gud i Nya testamentet omkullkastat och upplöser lagbundenhet och varats etablerade strukturer: Jesus går på vattnet, uppväcker döda, botar sjuka och frigör oss från ondska på samma sätt som han får lama att gå.⁶⁵ Berättelserna om gudsriket vill visa oss möjligheterna i det omöjliga, möjligheten att bli annorlunda än det

⁶⁴ Caputo 2006, 291.

⁶⁵ Caputo 2006, 16, 112.

som är, och har ingenting att göra med den bokstavliga läsning som gör Jesus till en superhjälte som böjer naturen efter sin allsmäktiga vilja. (I en sådan dödsbringande bokstavlighet, säger Caputo, blir Gud den ultimata lasershowen i Disney World, en eskapistisk dagdröm som lämnar oss med världens obegripliga lidande, med tsunamins dödsoffer och krigens lemlästade när vi väl vaknar upp). Den omöjliga möjligheten, den maktlösa makten hos riket är istället kraften att tina hjärtan som har hårdnat, att hålla hoppet vid liv i hopplösheten, att återuppliva de nedslagna, att ge mod åt den modfällda.⁶⁶ Tron och det omöjliga är intimt förknippade, det omöjliga kräver tro men på samma sätt kräver tron det omöjliga.⁶⁷ ”For my faith cannot be insulated from unbelief; it is co-constituted by unbelief, which is why faith is faith and not knowledge.”⁶⁸ Det omöjliga mer-än-möjliga ligger inbäddat i ordet bön, för att be är att be för någonting annat, för en kommande framtid i Guds namn. Att dekonstruera Guds namn är alltså att säga *ja* till det omöjliga, till händelsen som döljer sig i Guds namn. Vårt ja till händelsen är alltid en slags bön eftersom jaet i sig själv bär på en önskan och ett begär. ”For God is only given in prayer. [...] any possible theology must be a logos of a prayer, the logos of a passion or desire where theology is, like the prayer, a wounded word.”⁶⁹

⁶⁶ Caputo 2006, 16.

⁶⁷ Caputo 2001, 12.

⁶⁸ Caputo 2001, 34.

⁶⁹ Caputo 2006, 286.

4. Ett teologiskt bemötande av Caputo

4.1 Kyrkan som utgångspunkt för en kristen praktik

Här återvänder jag till syftesbeskrivningens andra led och frågan om hur Caputos teologiska försök förhåller sig till en kristen pastoral praktik. Även om uttrycket ”kristen pastoral praktik” är alltför vidsträckt för att uttömmande presenteras här, så vill jag hävda att det är intimt förknippat med frågan om ecklesiologi, vad det är att vara kyrka. Också denna fråga sträcker sig bortom denna uppsats gränser och jag kommer inte att redogöra för olika ecklesiologiska definitioner här. I mötet med Caputos teologi har jag istället valt att använda mig av Ola Sigurdson och Fredrik Modéus kyrkosyn då båda betonar kyrkan som relationell och att kyrkans sociala kroppslighet är teologiskt signifikant. Jag kommer alltså i det följande att översiktligt visa hur Sigurdson och Modéus betonar kyrkan som kropp och gemenskap för att sedan använda mig av denna förståelse av ecklesiologin i den dialog med Caputos teologi som utgör kapitlets avslutande avsnitt.⁷⁰

Fredrik Modéus beskriver kyrkan som till sitt väsen fylld av relationer, av människor i synlig gemenskap, och i hans förståelse av kyrkobegreppet är denna relationella karaktär central.

Det är det relationella perspektivet som på djupet ska prägla kyrkans identitet menar Modéus.⁷¹ Även Sigurdson betonar kyrkans betydelse som *social kropp* i ett allt mer individualiserat samhälle. När det civila samhället erövrar kristendomens tidigare plats blir tron mer och mer en privatsak; den ecklesiologiska kroppen försvinner och riskerar som kollektivt fenomen att brytas sönder, skriver Sigurdson. När den sociala kropp som är kyrkan inte längre finns kvar blir världens kropp och den dödliga kroppen det enda som återstår. Tro utan kyrka är enligt Sigurdson ett riskabelt projekt, eftersom den kristna erfarenheten löper risk att inte längre omsättas i levande praktiker utan snarare lätt reduceras till ”tro” -tolkad antingen som övertygelser eller privata andliga upplevelser.⁷² Sigurdson citerar Henri de Lubac som skriver att människans mänsklighet blir möjlig att förstå endast om man ser att hon i grund och botten är ett socialt väsen, och att hennes synd både handlar om ett uppbrott från Gud och ett sönderfall av människosläktets enhet. Frälsningen är därför till sitt väsen social eftersom den består i återställandet av enheten mellan människor och mellan Gud och människor.⁷³ Sigurdson tar fasta på betoningen av det kristna livet som socialt, kroppsligt och

⁷⁰ Jag vill emellertid anmärka att jag inte betraktar den kyrka som jag tillsammans med Modéus och Sigurdson argumenterar för som förverkligad. Snarare hör denna relationella ecklesiologi till det Derrida och Caputo betecknar som *det kommande*, det som ännu inte gestaltats men som låter sig anas i det närvarande.

⁷¹ Modéus 2010, 118.

⁷² Sigurdson 2006, 385.

⁷³ Sigurdson 2006, 383-384.

relationellt och frågar sig (tillsammans med Michel de Certeau) huruvida en kristen praktik överhuvudtaget är att betrakta som kristen om det inte längre existerar någon kyrka, någon ecklesial plats där en någorlunda stabil mening för det kristna språket kan formuleras. Liksom hos Modéus är det just den sociala gemenskapens betydelse för att i liturgik och gemenskap tradera och producera ett meningsbärande språk för trons erfarenhet som lyfts fram.⁷⁴ Kristendomen förstås av Sigurdson bättre som en social kropp där mötet med Gud sker genom levande praktiker och samtal än genom den sena (och moderna) tolkning som betraktat den som en fastställd uppsättning lärosatser eller moraliska principer.⁷⁵ Varje tro är med nödvändighet inskriven någonstans, i ”en kropp med en konkret historia, en begärande kropp.”⁷⁶ Att erkänna Gud som radikalt annorlunda är att erkänna att Gud inte kan förvandlas till ett oförmedlat tillgängligt objekt, varken för vårt språk eller våra kroppar. Kyrkans tro är emellertid att denna alteritet *inte* är absolut, eftersom det gudomliga *kroppsligen* låter sig påträffas i kyrkans gemenskap, i dess skrift, dess sakrament och i dess etiska vittnesbörd.⁷⁷ Även om jag till skillnad från Sigurdson är långt ifrån säker på att en stabil mening för det kristna språket kan formuleras, ansluter jag mig tillsammans med Sigurdson och Modéus till en syn på den kristna praktiken som kroppslig och relationell. Kroppslig för att den gestaltas i en partikulär kropp med en partikulär historia och kultur och relationell för att relationen mellan människa och människa och mellan människa och Gud är inskriven i själva förutsättningarna för kristen tro.

4.2 En definition och tydliggöranden

Då jag skriver att jag tar som uppgift att bidra med en teologisk konstruktiv kritik av Caputos ansats blir det också nödvändigt att definiera vad som i uppsatsen menas med *teologi*. Här ansluter jag mig till Ola Sigurdsons beskrivning av teologi som en kritisk, självkritisk och konstruktiv reflektion över den kristna tron som finner sin utgångspunkt i den konkreta livsvärld som ”vagt skulle kunna bestämmas som den kristna kyrkan.”⁷⁸ Sigurdson vidgar samtidigt ramarna för teologins utgångspunkt från att enbart vara en inomkyrklig reflektion till att omfatta den akademiska teologin – förutsatt att denna ser som sin uppgift att erbjuda konstruktiva förslag till hur relationen mellan Gud och människa ska förstås.⁷⁹ Jag menar alltså med Sigurdson att utgångspunkten för teologin inte är Guds självuppenbarelse (i en

⁷⁴ Sigurdson 2006, 385.

⁷⁵ Sigurdson 2002, 107-109.

⁷⁶ Sigurdson 2006, 507.

⁷⁷ Sigurdson 2006, 507.

⁷⁸ Sigurdson 2006, 35. Sigurdson lånar sitt livsvärldsbegrepp från den nordamerikanske teologen George A Lindbeck som beskriver livsvärlden som ”ett kulturellt och/eller lingvistiskt rum som formar bakgrunden mot vilken självet tolkar sin värld”

⁷⁹ Sigurdson 2006, 37.

oförmedlad gestalt) utan snarare människans respons på sin erfarenhet av mötet med Gud inom den kristna kyrkan eller inom en kristen kulturell kontext. Sigurdson skriver:

Utmaningen för en teologi som vill vara både kritisk och konstruktiv är att visa hur en viss lära eller föreställning skall kunna nytolkas i ljuset av en kritisk uppfattning om dess innebörd och samtidigt förstås som en kreativ utveckling av den teologiska traditionen (som inte är eller någonsin varit entydig). I en sådan förståelse finns det rum för teologin att vara fri både att komma med förslag på konstruktiva sätt att vidareutveckla till exempel gudsförståelsen och att vara en del av den kristna kyrkans kritiska självprovning gentemot innehållet i dess tal om Gud.⁸⁰

I de följande avsnitten där jag avser att rikta en konstruktiv teologisk kritik mot Caputos ansats vill jag alltså dels lyfta fram kritiska synpunkter på Caputo och dels undersöka på vilket sätt Caputos ansats kan förstås som en kreativ utveckling av den teologiska traditionen.

4.3 Religion utan religion

Genom att formulera Gud som en odefinierbar och obeskrivbar händelse söker Caputo skriva Gud fri från etablerade gudsnamn och institutionaliserad religion. Han bekänner sig till en ”religion utan religion” och i delar av sin teologi drar han också loss Gud (eller händelsen som härbärgeras i namnet Gud) från Gud med en sådan kraft att ”religionen separeras från religionen” – Gud dras ut från den religiösa institutionens kontext och placeras i skapelsen med en sådan kraft att till och med namnet Gud görs överflödigt:

If I serve the neighbor in the name of God or in the name of justice, what difference does it make? If the name of God is a *how*, not a *what*, then the name of God is effective even when it is not used. Perhaps more effective [...] if it is not even known, because then the name of God, and the love of God, can stay clear of all the complications of human ”religion.”⁸¹

När ingen skillnad görs mellan händelsen som rör sig inom namnet Gud och inom namnet ”Rättvisa”, ”Hopp” eller ”Framtid” blir namnet Gud utbytbart. Avsikten med detta är inte att relativisera Gud eller att förminska Guds betydelse utan snarare att befria Gud från de religiösa institutioner som enligt Caputo präglas av bristfällighet och kontingens.

⁸⁰ Sigurdson 2006, 37-38.

⁸¹ Caputo 2001, 138.

Argumentet kan tolkas som en förlängning av Caputos respekt för Guds alteritet och hans ovilja att kompromissa med denna. Och samtidigt, när Caputos teologi blir alltför kontextlös riskerar den att kantra. I följande avsnitt diskuterar jag detta drag hos Caputo utifrån två olika perspektiv, där jag först visar hur Caputo riskerar att hävda samma neutrala utgångspunkt för egen del som han tidigare avfärdat, för att sedan föra en diskussion kring relationen mellan Caputos teologi och ecklesiologi.

4.4 En kontextuell teologi bortom varje kontext?

I sin iver att frigöra händelsen från befintliga religioner berövar Caputo teologin sitt locus och riskerar samtidigt att bli inkonsekvent: Å ena sidan hävdar han att ingenting kan sägas oberoende av kontext och å andra sidan menar han sig själv kunna tala om religion "bortom" en specifik religions erfarenhet (alltså på någon slags metanivå). När Caputo söker bryta loss namnet Gud från alla mänskliga konstruktioner är det alltså lätt att tolka honom som att han själv gör anspråk på samma kontextbefriade position och neutrala utsiktspunkt utifrån vilken generella påståenden kan göras som den han med avstamp i Derridas dekonstruktion redan vederlagt. Intressant är att Caputo vid ett tillfälle i *Deconstruction in a Nutshell* kritiserar Derrida för att argumentera för precis den kontextlösa position som han själv – åtminstone delvis – gör sig skyldig till, och en översiktlig inblick i denna diskussion är användbar för att förstå Caputos egen position.⁸² Diskussionen gäller den modell där Derrida skiljer mellan den historiska "messianism" som han menar utmärker bestämda religiösa traditioner och det han benämner "messianicitet", alltså den struktur som utmärker religionens potentialer på ett överhistoriskt, icke-kontextuellt plan. Det Caputo vänder sig emot är att Derrida verkar vilja skriva messianiciteten fri från det partikulära, och alltså hävda ett begrepp som universellt och kontextuellt oberoende. Men inget begrepp kan helt frigöra sig från kontext, menar Caputo, och den messianicitet Derrida beskriver måste istället betraktas som en messianism omöjlig att separera från sina (det vill säga Derridas egna) partikulära judiska rötter: "Derrida's messianic would always be a certain restricted, relative, or weak formalization of a basically biblical and very Jewish idea."⁸³

Samma kritik och argument som Caputo riktar mot Derridas messianicitet kan emellertid anföras mot de tendenser i Caputos teologi som hävdar en liknande kontextlös position för sin teori. Caputo har rätt i att det språk Derrida använder för att artikulera sin dekonstruktion varken är neutralt eller möjligt att befria från kontext; samma sak gäller naturligtvis för Caputo själv. Här finns anledning att undra om tidsskillnaden mellan böckerna spelar in, går

⁸² Caputo 1997, 174-176.

⁸³ Caputo 1997, 178.

det att spåra en förskjutning i Caputos tänkande under det decennium som skiljer mellan utgivningen av *Deconstruction in a Nutshell* och *The Weakness of God*? Eller är det snarare så att kritiken Caputo riktade mot Derrida hunnit falla honom ur minnet när han tio år senare formulerar sin egen teologi?

Med detta sagt vill jag ändå understryka att Caputo – trots att han på vissa ställen verkar vilja skriva sin teologi fri från samtliga etablerade religiösa kontexter – utformar huvudparten av sitt teologiska projekt, ansatsen att utveckla en ”händelsens teologi” utifrån ett specifikt kristet och bibliskt sammanhang.⁸⁴ Även om Caputo är kritisk till institutionaliserad religion och kyrkliga hierarkier gör han inte någon hemlighet av att han själv identifierar sig som katolik. Han började sin akademiska karriär som Thomasforskare och framhåller sin relation till Augustinus som avgörande för sitt teologiska tänkande. På samma sätt som Derrida inte helt förmådde dra loss det messianska från sin ateistiskt-agnostiskt-judiska utgångspunkt förhåller Caputo sig till en kristen kultursfär som trots utbrytningsförsök tjänar som förankring för hans teologi.

4.5 Att göra och be för sanningen – praktik som impliceras i Caputos teologi

Då Caputo skriver sin Gud fri från etablerade gudsnamn och fri från institutionaliserad religion erbjuder hans teologi heller ingen tydlig ecklesiologi. Caputo gör tvärtom en poäng av att betona att händelsen som döljer sig inom namnet Gud *inte* kan stängas in eller begränsas av kyrkor eller andra religiösa samfund som han menar är mänskliga och tillfälliga konstruktioner. Kyrkan är inte mera ”Kristi kropp” än någon annan kropp. Detta ger upphov till frågan: På vilket sätt förhåller sig denna religion-utan-religion till religiös praktik? Kan en teologi som benämner alla religiösa institutioner kontingenta samtidigt erbjuda öppningar för en konstruktiv ecklesiologi, eller innebär Caputos motvilja mot att binda gudsbegreppet till en partikulär religiös tradition att hans teologi helt fjärrmar sig från en kristen pastoral praktik? En teori implicerar alltid på ett eller annat sätt en praktik och en av denna uppsats utgångspunkter är att praktikens betydelse för teologin är angelägen. I de kommande avsnitten gör jag ett försök att läsa ut vilken praktik som antyds i Caputos teologi för att sedan med hjälp av de redskap jag hämtat från Modéus och Sigurdson diskutera hur detta förhåller sig till ett kristet pastoralt perspektiv.

Det är svårt att anklaga Caputo för en teologi som gör Gud till en opersonlig princip och tron till ett filosofiskt ställningstagande utan engagemang för världen eller medmänniskan.

⁸⁴ Caputo, 2006.

Som jag nämnt i kapitel tre är de etiska aspekterna av Caputos teologi framträdande och dessa kommer till uttryck på flera nivåer: En sann gudstro måste mynna ut i konkret handling, *facere veritatem*: sanningen som någonting att göra snarare än försanthållande av kyrkliga dogmer eller empiriska satsar. Att vara sant religiös är att älska Gud och att älska Gud är att älska överhuvudtaget. ”So if we say ’God is love’ that means that we are expected to get off our haunches and *do* something, make truth happen, amidst our sisters and brothers.”⁸⁵ Att svara an på händelsen som gömmer sig i gudsnamnet handlar inte om att formulera rätt lärosatser utan om att förverkliga sanningen: ”People who are doing justice but have no theology or philosophy, no list of approved creedal pronouncements, or even a name of God at their disposal, are far closer to what the Rhineland mystic Meister Eckhart liked to call the ’divine God’.”⁸⁶ Så trots att Caputo är konsekvent i sitt motstånd mot att definiera vad Gud ”är” och inte heller vill slå fast vad det är vi älskar när vi älskar Gud, pekar han ut en tydlig riktning för trons praktiska konsekvenser. Resultatet blir att han därmed delvis undflyr den kritik som hävdar hans teologi som abstrakt och okroppslig; en teologi som yrkar på att kärleken till Gud måste omsättas i konkreta handlingar där omsorgen om de minsta och mest utsatta i samhället kommer till uttryck, bär tveklöst på både praktiska och politiska kvalitéer.

Men vad innebär det ”att göra sanningen”? Även om Caputo förskjuter frågan om sanningen från att vara någonting att veta till någonting att göra säger han mycket lite om *hur* detta ska göras. Bland de få exempel som ges återfinns citatet ovan och liknade: Att leva i religiös sanning är att hjälpa de fattiga och mest försvarslösa i vårt samhälle, att göra rättvisa. Men i vilken kontext ska detta förverkligas? Även om Caputo talar sig varm för en teologi som sätter handlingen i centrum så presenterar han inga förslag på hur en gemenskap där denna handling kan förverkligas ska gestaltas. I den relationella ecklesiologi jag tillsammans med Sigurdson och Modéus vill argumentera för är kyrkan den sociala kropp där mötet mellan det gudomliga och mänskliga äger rum, inte bara i dess etiska vittnesbörd utan även genom sakrament och gemenskap. Eftersom Caputos teologi saknar förankring i en sådan social kropp riskerar uppmaningen ”att göra sanningen” att reduceras till ett åtagande där tron i första hand är en privat angelägenhet och där kroppens individualitet betonas på bekostnad av dess relationalitet.

Denna motvilja mot att artikulera vilka partikulära uttryck ett liv i gensvar på händelsen kan ta, hänger ihop med Caputos motvilja mot att låsa fast händelsen vid specifika religioner. Han undviker emellertid inte att tillskriva den specifika religiösa traditionen relevans för egen del

⁸⁵ Caputo 2001, 115.

⁸⁶ Caputo 2001, 137.

utan talar tvärtom ofta om hur betydelsefull exempelvis Augustinus *Bekännelser* är för honom, och hur dåligt han skulle klara sig utan sitt ”slitna exemplar i innerfickan”.⁸⁷ Men att bära *Bekännelser* i innerfickan kan knappast ersätta att stava ut en teologi som erkänner gemenskapens betydelse för en religiös praktik och där trons liturgiska och inkarnatoriska aspekter ges utrymme på samma villkor som dess etiska fordran. För samtidigt som det ur ett lutherskt perspektiv inte är svårt att relatera till en teologi som betonar det religiösa livet som kallelse och tjänst, erbjuder ett perspektiv som begränsar praktiken till enskilda individers privata utförande av goda gärningar i min mening inte mer än en reducerad och beskuren version av den religiösa praktikens potential.

”Whenever the name of God is truly used, rather than merely mentioned, it is prayed”.⁸⁸

I Caputos teologi bär samtalet om Gud på ett begär efter Gud, en bön för det kommande, och det är som en *bön för det kommande* Caputo vill definiera hela sin teologi:

I have been all along trying to trace the logos of a prayer, the logos of a desire for the event that theology calls God. I have been haunted and unhinged by the love of an event that is harbored by this name, by desiring and being desired by this event, hoping and praying to be visited by the truth of this event...⁸⁹

Här beskriver Caputo hela sitt teologiska projekt som en privat bön som riktats rakt ut i det offentliga till att bli en öppen bekännelse ”för alla att se och höra”⁹⁰ Så vad ber han om? Vad innehåller hans bön?

I am praying for the truth, where the truth is found, not in a proposition but in a confession, a truth that is not a matter of establishing an adequatio but of a confession of our inadequacy. Truth means truthfully to confess the poverty of our philosophy, the weakness of our theology, and the humility of our condition. Truth is a matter for prayer, not epistemology.⁹¹

Den enda sanningen Caputo vill erkänna är att om sanningen ska fram så begär den av oss att vi ärligt medger att vi inte kan inrymma eller bestämma händelsen som härbärgeras i namnet Gud. Han beskriver sin teologi som en bön om modet att möta denna sanning ansikte mot

⁸⁷ Se till exempel Caputo 2001, 35.

⁸⁸ Caputo 2006, 285.

⁸⁹ Caputo 2006, 284.

⁹⁰ Caputo 2006, 285.

⁹¹ Caputo 2006, 286.

ansikte: att varje bön värdig namnet är en bön till en okänd Gud. På samma sätt som att hoppet inrymmer någonting vi ännu inte känner till, riktar sig bönen mot någonting som saknar absoluta garantier. Om vi haft absoluta garantier hade vi inte behövt be, garantier gör bönen överflödig. Att be till en okänd Gud är därför inte bara möjligt, utan i längden det enda möjliga.⁹² Om teologin innebär att behandla Gud som ett objekt som objektivt ska beskrivas är teologi inte möjlig, menar Caputo. Och eftersom ontologiska påståenden om Gud är omöjliga kan samtalet om Gud, att bedriva teologi, bara ske *inom de diskurser som liknar bönen*. Då Gud inte kan bestämmas inom de ramar som språket sätter upp är det teologiska samtalet till sin natur ett sökande och trevande samtal och Caputos teologiska incitament är ett begär efter att komma nära händelsen som gömmer sig i namnet Gud snarare än en önskan om klara och tydliga svar.

Att be är att praktisera sin tro och genom att sälla sig till bedjarnas skara visar Caputo återigen att hans teologi inte är ett teoretiskt och verklighetsfrånvänt projekt utan något som i högsta grad implicerar en relation till (händelsen som rör sig i) namnet Gud. Men den bön som är Caputos, hans intellektuella reflektion över begreppet Gud, är medvetet placerad utanför varje partikulär religiös kontext och riskerar därför att bli en ensam bön. Trots att Caputo talar mycket om bön och trots att bön är en praktisk handling, så erbjuder Caputo inga förslag på hur bönen kan konkretiseras. Om allt tal och alla tankar om Gud är bön, *hur* ska bönen bes? Genom att skriva teologiska böcker? Caputo gör Vår Fader till utgångspunkt för sin teologi om händelsen men verkar bortse från pronomenets pluralform, från bönen *vi*. Jag har inga invändningar mot en teologi som betraktar sig själv som en bön och ett begär efter det omöjliga, utan finner påståendet att alla tankar om Gud automatiskt är inbäddade i ett eskatologiskt hopp och en bön för det kommande tilltalande. Däremot menar jag att Caputo samtidigt som han argumenterar för att hans hela teologi är en bön förbiser de rituella, relationella och kroppsliga aspekter som är grundläggande för en bön vars praktik har större och vidare potential än författandet av akademisk teologisk litteratur. En ecklesiologi som sätter relationen i centrum för den pastoral teologin uppmärksammar bönen inte bara som den enskilda människans samtal med Gud, utan också som gemensamhetshandling. Här förstås bönen både som ett uttryck för människans individuella längtan och sökande efter Gud och som ett gemensamt och kollektivt begär, en förbön för en återupprättad skapelse -för att Guds vilja ska ske och Guds rike ska komma i himmelen och på jorden.

⁹² Caputo, 2006, 295.

Jag vill samtidigt uppmärksamma den konstruktiva dimensionen i Caputos ansats att beskriva teologi som bön. Genom att betrakta talet om Gud, själva teologin, som en bön för det kommande river Caputo ner en barriär mellan den intellektuella reflektionen om Gud och religiös praktik. När samtalet och sökandet efter ord betonas som *en praktik i sig* görs den teologiska reflektionen till en praktik i sin egen rätt, och Caputo bidrar här med en viktig poäng: Det teologiska samtal som – om än trevande – söker ett språk för vad som gömmer sig i namnet Gud *är* en viktig del av en religiös praktik och bör i en vältänkt ecklesiologi beredas utrymme på samma villkor som andra praktiska aspekter av det religiösa livet. Det finns en tendens att teori och praktik ställs mot – eller vid sidan av – varandra och Caputo är någonting viktigt på spåren när han uppmärksammar samtalets och reflektionens, *teologins* potential även som bön och praktik.

4.6 Fjärmar sig Caputos teologi från en kristen pastoral praktik?

Caputos teologiska resonemang präglas av en dubbelhet där han å ena sidan vill ställa sig utanför kristen tradition och å andra sidan är angelägen att skriva in sin teologi i ett kristet sammanhang. Han beskriver och bekänner sig till en religion-utan religion som brutit sig loss från religiösa traditioner och institutioner och som erkänner dessa som mänskligt betingade och historiskt kontingenta. Praktiken som denna Caputos religion-utan-religion implicerar är att be och hoppas på det som ska komma utan att kunna beskriva eller redogöra för vad detta kommande består i, och att svara an på kärleken från Gud, utan att först behöva tillskriva namnet för ”kärlek” eller ”Gud” ontologisk status eller begreppsliggöra dess betydelse. Jag läser denna dubbelhet hos Caputo som en konsekvens av de delvis motsägelsefulla förutsättningar han ger sitt eget resonemang. Dels hävdar han att det inte finns någon neutral plats att tillgå, att alla teologier nödvändigtvis är avhängiga både tid och rum – och här kapitulerar han inför sin egen oförmåga att inta en oberoende ståndpunkt, att skriva teologi ”utifrån” en neutral plats. Och dels är Caputos teologiska projekt sammantaget ett enda långt argument mot religiösa institutioners anspråk på att begreppsliggöra Gud. När han talar om en religion utan eller bortom religionen och om att befria händelsen som namnet Gud härbärgerar, är det detta han vill komma åt: Att specifika religioner gör ontologiska anspråk på händelsen och att en religion som talar ansvarfullt om Gud (det vill säga respekterar gudsnamnets alteritet) därför *måste* vara en religion som brutit sig lös från de historiskt kontingenta mänskliga överbyggnader som utgör religiösa institutioner.

Jag vill emellertid hävda att religioner, hur mänskligt betingade och historiskt tillfälliga de än må vara, är mera än lärosatser och dogmatiska påståenden om Gud. I sin ikonoklastiska nit och iver att göra upp med de tankestrukturer som gör våld på Guds alteritet bortser Caputo

från de aspekter hos en religion som inte i första hand handlar om att begreppsliggöra och förtingliga det gudomliga och som också är definierande för den partikulära religionen, det vill säga trons praktiska gestaltning; den relationella, liturgiska och sakramentala ecklesiologin. Jag håller med Caputo om att varje partikulär religiös institution riskerar att kompromissa med gudsnamnets alteritet och därigenom göra Gud till en avgud begränsad av föreställningsförmåga och språk. Samtidigt menar jag tillsammans med Modéus och Sigurdson att det är svårt att föreställa sig ett religiöst liv som saknar förankring i en kroppslig och social praktik. Caputo lyckas formulera en teologi på ett sätt som varken kompromissar med Guds alteritet eller förvandlar Gud till en distanserad filosofisk princip. Däremot utvecklar han inte i tillräcklig mån ett praktikens locus där mötet med händelsen som härbärgeras i namnet Gud kan ta gestalt, eller inkarneras, i tiden, rummet och kroppen. Av detta följer att Caputos teologi blir alltför kontextlös för att kunna erbjuda en egen ecklesiologi – även om han inte saknar idéer, den praktik som impliceras av Caputo bär klassiskt kristna teman: Bön om villkorlös efterföljelse och en bild av människan som Guds medarbetare kallad att tjäna sin nästa. Eftersom inget sammanhang eller någon gemenskap för varken tårarna eller tacksägelsen erbjuds lämnas vi åt oss själva, ensamma med en individuell relation till Gud, i skarp kontrast mot den relationella ecklesiologi som jag tidigare argumenterat för och som börjar och slutar i det gemensamma. När Caputo medger att han på ett *teoretiskt* plan formulerar sin teologi utifrån en partikulär kristen kontext och samtidigt hävdar att ett religiöst liv (att be för och göra sanningen) inte har någonting med institutionaliserad religion att göra, blir resultatet att det band som Caputo verkligen klipper är bandet till den partikulära religionens *praktik*. Min slutsats är emellertid att en kunskapsteoretisk skepsis gentemot språkets förmåga att inrymma och uttrycka ontologiska ställningstaganden om Gud knappast måste implicera ett sådant brott. Med andra ord: Att Caputo inte lyckas formulera en tillräcklig ecklesiologi är inte en nödvändig konsekvens av hans metafysikkritik.

4.7 På tal om Gud: Samtalet som en del av en kristen praktik

Trots att Caputos teologiska ansats är att tänka Gud bortom metafysiska kategorier och enligt honom själv är ett utbrytningsförsök ur etablerade religiösa strukturer, menar jag att hans teologi har störst möjlighet att bli ett konstruktivt bidrag om den istället tolkas som en inomreligiös kristen kritik. Som jag argumenterat för tidigare består kyrkans identitet av en levande praktik som inte kan begränsas till den intellektuella reflektionen över Gud. Men Caputos teologi påminner om att samtalet om Gud även i sig självt är en praktisk handling som vi gör tillsammans, en gemenskapshandling, och därför en självklar del av en inomkyrklig teologi. *Hur kyrkan talar om Gud kan inte separeras från dess övriga praktik.* En

inblick i de teoretiska utgångspunkterna för Caputos teologi kan också göra oss uppmärksamma på vilka teoretiska grundantaganden när det gäller synen på språk och kunskap som impliceras i kyrkans tal om Gud. En hypotes – som jag inte haft utrymme att pröva i den här uppsatsen – är att den kunskapssyn som bejakat filosofin och teologin som ett metafysiskt projekt med utgångspunkt i ett neutralt och objektivt förnuft i flera avseenden lever kvar som ett utsagt tolkningsraster både inom kyrkan och i det offentliga samtalet. Risken med att inte medvetandegöra och/eller redogöra för en sådan kunskapsteoretisk utgångspunkt – och detta gäller för den offentliga debatten som för kyrkan – är att man reproducerar ett arv som förtingligar Gud. Samtidigt är detta en risk som all teologi löper och Caputos teologiska ansats att tala och tänka Gud på ett sätt som samtidigt vill värna Guds alteritet kan tjäna som en välbehövlig väckarklocka.

I anslutning till detta vill jag också återvända till frågan jag ställde i kapitlets början: Kan en teologi som benämner alla religiösa institutioner kontingenta samtidigt erbjuda öppningar för en konstruktiv ecklesiologi? Genom att vinkla frågeställningens perspektiv och istället bjuda in Caputos teologi som ett möjligt korrektiv gentemot en inomkyrklig kristen praktik, vänds frågan mot kyrkan själv och lyder: *Förutsätter en kristen praktik en ontoteologisk bekännelse?* Om ”att leva i tro på Kristus” samtidigt måste vara ett tillbakavisande av en språksyn som erkänner språket som tillfälligt och kontextberoende och som underkänner dess förmåga att inrymma absoluta, metafysiska sanningar om Gud, indikerar det en kunskapssyn som kanske inte tillräckligt har gjort upp med ett upplysningsfilosofiskt arv. Är det så att det som i kristen tradition benämns ”tro” är förenligt med en språksyn som underkänner språkets förmåga att härbärgera ontologiska sanningsanspråk? Eller med Caputos röst: Måste vi veta vem vi älskar när vi älskar Gud? Med detta skulle jag vilja avsluta med att antyda konturerna för en teologi som avsäger sig universella anspråk och bejakar Caputos kunskapsteoretiska utgångspunkt samtidigt som den erkänner och bekräftar sitt ursprung och sin inspiration i en partikulär kroppsligt och historiskt förankrad kristen praktik.

5 Avslutning

De frågeställningar som kom att utmynna i den här uppsatsen började formuleras hösten 2013 i samband med ärkebiskopsvalet och den efterföljande debatten om nedrustad teologi och otydliga sanningsanspråk. Det som drivit arbetet framåt har varit ett intresse för språket och för hur en förändrad syn på språket påverkar hur vi kan tänka och tala om Gud. Uppsatsens syfte har varit att med utgångspunkt i den filosofiska kritik som riktats mot språkets förmåga att inrymma absoluta och eviga sanningar utforska möjligheten att tänka och tala om Gud utan att Gud antingen förminskas och förtingligas eller görs till en onåbar och opersonlig princip som är fjärrad från en kristen pastoral praktik. Innehållet i uppsatsen har sedan disponerats utifrån följande frågeställningar:

- a) På vilket sätt griper sig religionsfilosofen John D. Caputo an utmaningen att säga någonting om Gud utan att kompromissa med Guds alteritet?
- b) Vilken konstruktiv teologisk kritik kan riktas mot Caputos ansats?

Genom att i uppsatsens andra kapitel skriva fram en bakgrund till de utvecklingar som lett fram till filosofins ökade hermeneutiska medvetenhet visar jag på de teoretiska förutsättningarna för Caputos ansats att tänka och tala om Gud samtidigt som han underkänner språkets förmåga att bära och uttrycka objektiva sanningar. Kapitel tre behandlar uppsatsens första delfråga och här har jag visat hur Caputo med utgångspunkt i Derridas och poststrukturalismens teoretiska premisser skriver in sig i en hermeneutisk kunskapstradition. Den begreppsliga värld som människan förfogar över är kontingent och beroende av kontext menar Caputo, och en teologi som formulerar absoluta ontologiska utsagor om Gud har åtagit sig anspråk som inte kan uppfyllas utan att samtidigt förtingliga Gud och kompromissa med Guds alteritet. Eftersom språket är kulturellt och historiskt betingat är benämningarna av verkligheten också kontingent. Men i varje namn inryms enligt Caputo samtidigt en oidentifierbar och obeskrivbar händelse som inte kan begreppsliggöras och kategoriseras utan endast erfaras. Namnet Gud är en konstruktion som bör dekonstrueras, men händelsen som rör sig i namnet Gud är odekonstruerbar. Att leva i religiös sanning är att svara an på och ansvara inför erfarenheten av händelsen, inte att bekänna sig till den ena eller andra religionen eller till ontologiska försanthållanden om Guds existens. I sin själva struktur bär språket hoppet om det kommande, det som ännu inte är förverkligat; i namnet för exempelvis rättvisa härbärgeras en större och mer fullkomlig rättvisa som vi i det närvarande inte kan känna till. Att leva i gensvar på händelsen som rör sig inom namnet för Gud, är att bejaka och be för det kommande och samtidigt erkänna att vi inte vet vad vi hoppas på, att vi inte vet vad vi älskar

när vi älskar Gud. Caputo bekänner sig som katolik men kritiserar institutionaliserad religion för att vara en mänsklig och konstruerad överbyggnad som vill begreppsliggöra och förtingliga Gud. Han vill istället föreslå en slags religion-utan-religion där händelsen som rör sig i namnet Gud bejakas, bes för och erkänns utan att Gud blir fastlåst vid historiska och kulturella metafysiska överbyggnader.

Kapitel fyra utgår ifrån frågeställningens andra led och här gör jag två kritiska påpekanden: Dels uppmärksammar jag att Caputo riskerar att göra anspråk på precis en sådan kontextoberoende utgångspunkt som han själv kritiserar, och dels ifrågasätter jag om Caputos teologi i tillräcklig mån betonar en praktik med kroppslig och social förankring. Ett religiöst liv gestaltas enligt Caputo genom att göra och att be för sanningen. Caputo pekar ut en tydlig etisk riktning för sin teologi då han trots sitt motstånd mot att definiera vad Gud ”är” eller vad vi älskar när vi älskar, yrkar på att kärleken till Gud måste omsättas i konkreta handlingar där de svagaste och mest utsatta i samhället värnas. Även om Caputo inte är främmande för trons praktiska aspekter menar jag att han inte tillräckligt utvecklar ett utrymme där mötet med händelsen kan inkarneras i tiden, rummet och kroppen. Jag ansluter mig till de svenska teologerna Ola Sigurdson och Fredrik Modéus när de betonar den kristna praktiken som beroende av kyrka, av en kroppslig, historisk och social kontext och kritiserar Caputo för att inte formulera en tillräcklig ecklesiologi. Samtidigt menar jag att denna brist på ecklesiologi inte är en nödvändig konsekvens av hans metafysikkritik och jag avslutar med att argumentera för potentialen i en teologi som avsäger sig universella anspråk och bejakar Caputos kunskapsteoretiska utgångspunkt samtidigt som den bekräftar sitt ursprung i en partikulär kroppsligt och historiskt förankrad kristen praktik.

Litteraturlista

Andersson, Lena. 2013. "Med Gud in i tankelättjan." *Dagens nyheter*. 19 oktober.

Borg, Annika. 2013. "Nedrustad teologi bakom debattens haveri." *Dagens nyheter*. 11 november.

Bångh, Xigol. 2013. *Vad är ett 'event'? Förståelse av begreppet "event" i ljuset av Derridas och Levinas dekonstruktion*, Lunds Universitet, Lund, 2013. Masteruppsats, Lunds universitet.

Caputo, John D. 1987. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington: Indiana University Press.

—: 1997. *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jaques Derrida/ edited with a commentary by John D. Caputo*. New York: Fordham University Press.

—: 2001. *On Religion*, London: Routledge.

—: 2006. *The Weakness of God: A Theology of the Event*. Bloomington: Indiana University Press.

Derrida, Jacques. 1988. "Afterword." I *Limited Inc*, red. Gerald Graff et al. 111-160. Vol 10. Illinois: Northwestern University Press. övers. Samuel Weber

Derrida, Jacques et. al. 1997. "The Villanova roundtable: A Conversation with Jacques Derrida." I *Deconstruction in a nutshell: a conversation with Jaques Derrida/ edited with a commentary by John D. Caputo*, red. John D. Caputo, 3-28. New York: Fordham University Press.

Carlsson, Petra. 2012. *Theology beyond Representation: Foucault, Deleuze and the Phantasms of Theological Thinking*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Heidegger, Martin "Metafysikens onto-teo-logiska uppbyggnad. 1996. "I *Identitet och differens*, övers. Birnbaum, Daniel & Sven Olov Wallenstein, 28-58.

Stockholm: Thales.

Ingvar, Martin, Christer Sturmark & Åsa Wikfors. 2015. ”Den postmoderna sanningsrelativismen leder oss ner i en antiintellektuell avgrund.” *Dagens Nyheter*. 22 mars.

Jacobson, Lotta. 2012. *Guds svaghet: Gud, världen och metafysikens slut*, C-uppsats, Teologiska Högskolan Stockholm.

Martinson, Mattias. 2007 *Katedralen mitt i staden; Postkristen teologi: experiment och tydningsförsök*. Göteborg: Glänta produktion.

Milbank, John. 2006. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell publishing.

Modeus, Fredrik. 2010. *Längta efter liv – församlingsväxt i Svenska Kyrkan*. Stockholm: Verbum.

Seltman, Fredrik. 2014. *Den gud som dog-Ett teologiskt inlägg i den filosofiska diskussionen om möjligheten av en icke-metafysisk Gud*. Magisteruppsats. Teologiska högskolan Stockholm.

Sigurdson, Ola. 1998. *Kärlekens skillnad. Att gestalta Kristen tro i vår tid*. Stockholm: Verbum.

—: 2002. ”On Ghosts and Bodies”: A response to Marcía Sá Cavalcante Schuback.” *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 78(3): 107-109.

—: 2006. *Himmelska kroppar – Inkarnation, Blick, Kroppslighet*. Stockholm: Glänta produktion.

—: 2009. *Det postsekulära tillståndet: religion, modernitet, politik*. Göteborg: Glänta produktion.

Svenungsson, Jayne. 2004. *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom postmodern teologi*. Göteborg: Glänta produktion.

Thomassen, Magdalene. 2007. *Vetenskap, kunskap och praxis: introduktion till vetenskapsfilosofi (1)*. Malmö: Gleerups utbildning.

