

# John Caputos postmodernistiske ekklesiologi

Arne Helge Teigen

Førsteamanuensis i systematisk teologi, Fjellhaug Internasjonale Høgskole, Norge  
ateigen@fjellhaug.no

Artikkelen undersøker John Caputos ekklesiologiske tenkning. Caputo argumenterer ut fra postmodernistisk perspektiv, for dekonstruksjon og dogmekritikk i kirkelige fellesskap. Det antydes hvordan Caputo kommer i konflikt med reformatorisk teologi, og det skisseres ansatser til kritikk av hans tenkning.

**Keywords:** Postmodernisme – dekonstruksjon – dialektikk – ekklesiologi

## 1. Innledning

I løpet av et par tiår har postmodernistisk teologi etablert seg i akademien og i kirkelige fellesskap, særlig i Europa og USA. Denne teologien er ikke entydig. I innledningskapitlet til *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, regner Kevin Vanhoozer opp seks typer postmodernistisk teologi.<sup>1</sup> Selv om postmodernistisk teologi er mangfoldig, har toneangivende kritikere ofte forsøkt å ramme den bredt, ved å sette bevegelsens filosofiske premissleverandører under kritikk. Man har for eksempel hevdet at poststrukturalisten Jacques Derridas teori om språk ikke lar seg anvende i empirisk basert forskning, og derfor kommer i konflikt med skapelsesteologien.<sup>2</sup>

Saken er imidlertid at enkelte utgaver av postmodernistisk teologi unndrar seg denne type kritikk. Grunnen er at postmodernistiske teologer har utviklet tenkning som ikke helt ut kan forstås i kontinuitet med Derrida eller andre tidlige postmodernister. Skal man forstå og vurdere senere utgaver av postmodernistisk teologi, må man fange inn det som er

særegent ved dem. Med tanke på å bidra til dette, vil jeg her undersøke den amerikanske religionsfilosofen John Caputos tenkning. Caputo velges, både fordi han er en viktig premissleverandør for flere postmodernistiske teologer, og fordi et brudd med den opprinnelige postmodernistiske tenkningen lar seg påvise i hans forfatterskap.<sup>3</sup>

Caputo utvikler sine refleksjoner med utgangspunkt i Jacques Derridas tenkning. Derrida mente at den europeiske tenkningen overstyres av såkalt binæriten/eller-dialektikk. Kort sagt innebærer dette at virkelighet defineres ved at to størrelser stilles opp i polære forhold og beskrives negativ eller positivt i forhold til hverandre. Derrida satte denne definisjonsstrategien under kritikk, for å avdekke den europeiske tenkningens metafysiske forutsetninger. I forlengelse av dette utviklet han en alternativ anvendelse av språket, særlig med tanke på den sosiopolitiske virkelighet. Caputo integrerer grunnleggende motiver fra Derrida. Vår påstand er at han i vesentlige henseende likevel bryter med Derrida, og utvikler en

type binær dialektikk som faktisk kan rammes av Derridas dekonstruktive kritikk.

Den danske teologen Lars Sandbeck hevder at dette gjelder flere postmodernistiske teologer, og han peker på Caputo som typisk representant og premisslevedør for dette.<sup>4</sup> Her vil jeg vise at det Sandbeck karakteriserer som en "binær tenkning" som postmodernismen tok oppgjør med, er bærende i Caputos tenkning. Dette vil jeg gjøre ved særlig å rette fokus mot Caputos ekklesiologiske refleksjoner. Med dette vil jeg underbygge en tese som går ut over Sandbecks antydninger. Jeg vil vise at Caputo i vesentlig henseende avviker fra Derrida, og at hans ekklesiologiske refleksjoner fremmer polarisering og konfrontasjon i kirkelige sammenhenger. Den overordnede hensikt med dette er å synliggjøre Caputos tenkning, og gjøre den tilgjengelig for analyse og vurdering.

Jeg starter med en analyse av Derrida, som tar sikte på å avdekke den grunnleggende logiske strukturen i hans tenkning. Deretter vil jeg avdekke den bærende strukturen i Caputos tenkning, og vise hvordan denne avtegner seg i kontrast og brudd med den som ligger til grunn hos Derrida. Avslutningsvis vil jeg antyde hvordan Caputos tenkning kommer i konflikt med reformatorisk teologi, og skissere ansatser til en kritikk, som jeg håper å kunne videreføre i en senere artikkel.

## 2. Jacques Derrida

Derrida satte den vestlige tenknings såkalte binære dialektikk under kritikk helt fra begynnelsen av sitt forfatterskap. Han mente at denne dypest sett styres av kontradiksjonsprinsippet og dette prinsippets implisitte forutsetning, altså, at det ikke finnes "noe tredje" mellom A og

ikke-A, ("tertium non datur"). Derrida ville vise at den vestlige tenkningens definisjoner av sant/falskt, godt/ondt, ånd/materie etc. bygger på såkalt "logosentrisme", det vil si, forutforståelse av metafysisk karakter. Med tanke på dette, utviklet han en form for litterær analyse som han kalte dekonstruksjon. Ved denne ville han avdekke det tankegodset som forutsettes når to størrelser defineres ved å stilles disjunktivt opp mot hverandre. Derrida ville vise at den binære definisjonsprosessen egentlig styres av at den ene størrelsen først defineres positivt på metafysisk grunnlag, og at den andre så bestemmes negativt eller som laverestående på samme metafysiske grunnlag.<sup>5</sup>

Derridas dekonstruksjonsstrategi kan eksemplifiseres ved hans kritikk av den vestlige filosofiens oppfatning av forholdet mellom væren og empiri. Derrida mente at den platonske tenkningen overstyrer den europeiske åndshistorien. Som følge av dette dominerer den oppfatning at væren betinger det empirisk konkrete. Det konkrete blir derfor forstått som en sekundær aktualisering av en ide eller en substans, og derfor definert som mindreverdige enn ideen. Et viktig skritt i Derridas dekonstruksjonsstrategi ble å reverse-re forholdet mellom de to polene som defineres i disjunktiv relasjon til hverandre, i dette tilfellet, forholdet mellom væren og empiri. Derrida gjennomfører derfor et tankeeksperiment der væren defineres med utgangspunkt i det empiriske. Han viser til Hume, og påpeker at ideen om væren da må forklares sekundært ved induksjon. Poenget med dette er ikke å tillegge empiri høyere status enn væren, men å avdekke den binære dialektikkens metafysiske grunnlag.<sup>6</sup>

Derrida forsterker denne argumentasjonen med å påpeke at språket er permanent tvetydig, og derfor alltid bærer av et

mangfold av mulige meninger.<sup>7</sup> Begreper eller ideer er derfor etablert med meningsinnhold før en dialektisk definisjonsprosess trer i kraft. Binær dialektikk gir en forestilling om at begreper avklares og blir mer entydige. Prosessen er imidlertid bedragerisk, og fører kun til en innbilt forestilling om entydighet, mente Derrida. Et kjent eksempel på dette aspektet ved Derridas dekonstruktive kritikk finner vi i essayet "Plato's Pharmacy". Her dekonstruerer han "Phaedrus", en av Platons dialoger. Han kritiserer Platons oppfatning om at det skrevne ord er betinget av det talte ord, og derfor må rangeres lavere enn dette. I den forbindelse viser han at motsetningsdialektikken ikke kan overvinne den tvetydighet språket alltid har.<sup>8</sup>

Derridas analyser av Platons skrifter har en viss interesse for vår problemstilling. Da dette så langt neppe er helt innlysende, vil jeg begrunne det i det følgende. I sine analyser av forholdet mellom skrift og tale, fører Derrida inn en størrelse som han kaller *arche-writing*. Dette definerer han nærmest som et metaspråk som er forut, både for tale og skrift. Arche-writing er språket, med syntaks og struktur, nærmest i preontologisk forstand. Arche-writing er i så måte en forutsetning, både for skrift og tale, og språkets flertydighet er gitt, allerede i Arche-writing, hevder Derrida. Av interesse for vår problemstilling er at vi her står overfor en triadisk dialektisk struktur som synes å ligge til grunn for Derridas tenkning (Arche-writing - skrift – tale). Som vi nå skal se, ligger en tilsvarende struktur til grunn, når han senere i sitt forfatterskap anvender dekonstruksjon i henhold til sosiopolitisk og juridisk problematikk.<sup>9</sup>

Derridas hensikt med dekonstruksjon i henhold til sosiopolitisk og juridisk problematikk, var særlig å vise at det metafysiske grunnlaget for den vestlige motset-

ningsdialektikken legitimerer sosial og politisk maktmisbruk.<sup>10</sup> Hans refleksjoner om rettsproblematikk nedfelles i essayet "Force of Law" som ble skrevet i 1989-1990. Her presenterer han sin kjente skjelning mellom "rettferdighet" og "lov", og drøfter det problematiske ved den praktiske lovanvendelse. På den ene side ligger det implisitt i lovens begrep at den er maskinelt-repetitiv, påpeker Derrida. På den annen side impliserer enhver lov at den må anvendes i en singulær situasjon, og resultere i en singulær dom. Derrida stiller lovens repetitive og singulære prinsipp opp mot hverandre. Fordi domsavsigelser aldri kan fri seg fra hensynene til det repetitive og det singulære, tvinges man til å balansere mellom disse to prinsippene, påpeker han. For at en domsavsigelse skal bli mest mulig rettferdig, må det derfor etableres et punkt hinsides disjunksjonen repetitiv/singulær, når lovanvendelse finner sted. Med tanke på dette, fører Derrida inn sin definisjon av "rettferdigheten". "Rettferdigheten" kan, i følge Derrida, ikke dekonstrueres. Den kan nettopp derfor ligge til grunn for en stadig avveining av forholdet mellom lovens repetitive og singulære prinsipp, hevder han.<sup>11</sup>

Med dette har Derrida definert "rettferdigheten" som et logisk-transcendent prinsipp. "Rettferdigheten" blir som et punkt som gir mulighet for å balansere mellom lovens to prinsipper, og forhindre misbruk av makt. Derrida innrømmer at både konstituering og utøvelse av makt ikke kan unngås. Hensikten med å forankre lovanvendelsen i "rettferdigheten" er derfor ikke å oppheve maktbruk, men å dempe den. Fordi "rettferdigheten" ikke lar seg dekonstruere, kan den aldri implanteres fullkomment i sosiopolitisk kontekst, mener Derrida. Dersom lovene stadig dekonstrueres med utgangs-

punkt i "rettferdigheten", fører det likevel til en best mulig realisering av "rettferdigheten". Med dette ville Derrida legge grunnlag for utøvelse av det han kaller "svak makt".<sup>12</sup>

Derridas tenkning om rettferdighet og dekonstruksjon av lovene kan settes på en *tripolær* logisk formel. "Rettferdigheten" er, som antydnet, et logisk transcendentalt punkt, som stilles over disjunksjonen som settes mellom lovens repetitive og singulære prinsipp. Dette viser at Derrida utvikler sin tenkning i rammen av en tripolær dialektikk. I det følgende skal vi se hvordan dette også gjøres gjeldende i Derridas sosiopolitiske refleksjoner, først og fremst i skriftet *Specters of Marx*. Med utgangspunkt i en kritisk anvendelse av Heidegger, problematiserer Derrida her språkets muligheter med hensyn til å fikse "nuet" i forhold til tid. I kontinuitet med dette utvikler han så sine synspunkter på marxismens sammenbrudd etter Berlinmurens fall. Han setter enhver form for historisme under kritikk, enten den nå bunner i liberale eller marxistiske teorier om en historisk nødvendig utvikling. Som alternativ til historisk nødvendighetstenkning argumenterer Derrida for at man må fremelske åpenhet overfor "det umulige". Med uttrykket "det umulige" sikter han til det som ikke kan beregnes som mulig eller historisk nødvendig, ut fra en gitt situasjon eller ideologi.<sup>13</sup>

Overfor den kapitalistisk/liberalistiske erklæring av marxismens (nødvendige) død, argumenterer Derrida for at marxismens "drøm" vil gjeste Europa som et "spøkelse" også i fremtiden. Det er da marxismens håp om nye sosiale tilstander han sikter til. I realiteten er dette et håp om at "det umulige" skal realiseres, mener Derrida. Han hevder at marxismens problem har vært at den har bygd sitt håp om nye tilstander inn i historisk

nødvendighetstenkning. Alternativet til enhver form for historisme er derfor, i følge Derrida, åpenhet for den uforutsigbare historiske omveltning. I den forbindelse gjør han et litterært poeng av at det franske ordet "spøkelse" (*Spectre*) er tveetydig. Det betyr ikke bare gjenferd (gespenst) i betydning noe som gjentar seg med nødvendighet, men også spekter, i betydning spalting av lys. I sin tvetydighet er ordet derfor egnet til å betegne sosiale omveltninger som plutselig bryter inn i tilværelsen i brudd med de rådende tilstander. "Spøkelsen" bryter inn, ubetinget av tidens betingelser, presiserer Derrida: "... we are to leave open an empty space, the very place or non-place of spectrality. It is in this sense that spectrality questions our concept of time and temporal localization. A spectral moment, a moment that no longer belongs to time, if one understands by this word the linking of modalized present".<sup>14</sup>

Til grunn for Derridas refleksjoner i *Specters of Marx* ligger som antydnet, det klassiske problem om hvordan "nuet" kan defineres i forhold til tiden. "Nuet" må fastholdes som ubestemmelig fordi det ikke kan kategoriseres, hverken som fortid eller fremtid. Bevissthet om "nuet" skaper åpenhet for det uforutsigbare, og må derfor settes som et logisk transcendent punkt overfor disjunksjonen fortid og fremtid. Derridas forståelse av relasjonen "nuet" og tiden, kan dermed avtegnes i rammen av en tripolær logisk formel som svarer til den vi har påpekt som logisk grunnstruktur i "*Force of Law*".

En tilsvarende tankestruktur følges når Derrida, i *Specters of Marx*, utvikler dekonstruktiv kritikk av jødisk og kristen messianisme. Derrida klassifiserer begge former for messianisme som forutsigbar historisme.<sup>15</sup> Som alternativ til messianismen fører Derrida inn begrepet "det mes-

sianske”, og definerer det synonymt med ”rettferdigheten”. ”Det messianske” betegner bruddet, det som ikke kan forutses eller beregnes ut fra jødisk eller kristen messianisme. Derrida vil gi rom for ”det messianske”, fordi han ønsker åpenhet for ”det umulige” i den sosiopolitiske virkelighet. I denne forbindelse definerer han ”det umulige” som såkalt ”event”, og klassifiserer det som gjennombruddet for det som ikke kan forutses eller beregnes ut fra rådende tilstander; ”... the messianic opening to what is coming, that is, to the event that cannot be awaited as such, or recognized in advance therefore, to the event as the foreigner itself, to her or to him for whom one must leave an empty place, always, in memory of the hope – and this is the very place of spectrality”.<sup>16</sup>

I ”Force of Law” søker Derrida ellers å utvikle en beskrivelse av ”det messianske” ved å dra vekslers på Emauel Levinas tenkning om ”den andre” og ”gjestfrihet”.<sup>17</sup> ”Det messianske” viser seg fremfor alt i åpenhet og aksept overfor ”den andre”, det vil si, den totalt ukjente og nettopp derfor, det eller den uforutsigbare. ”Det messianske” er, i kraft av å være uttrykk for åpenhet og aksept, hva menneskeheten trenger i en tid med globalisering og kulturelt mangfold, mener Derrida. Samtidig presiserer han at ”det messianske”, liksom ”rettferdigheten”, aldri kan realiseres fullt ut, og med dette forsøker han å avgrense seg fra idealiserende utopisme.<sup>18</sup>

Derrida integrerer også et subjektivt tema i sin tenkning om ”det messianske”, nemlig det platonisk-augustinske begrepet ”decire” (begjær). Hos Derrida korrelerer ”begjær” med ”gjestfrihet”. ”Begjæret” defineres som en transcenderende human søken etter ”gjestfrihet” (hospitality). Her konkretiserer Derrida sine prinsipper,

og hevder at ”gjestfrihet” må realiseres som åpenhet overfor det ukjente menneske og den ukjente situasjon. Derrida definerer ”begjæret” som en instans i mennesket, som søker ut over en lukket sosial mentalitet, og dermed ut over det som er mulig, ut fra eksisterende betingelser. Begjæret er derfor den subjektive og allmennmenneskelige forutsetning for at ”det umulige” kan bryte inn og virkeliggjøres i en historisk situasjon.<sup>19</sup>

Derrida gjør en lignende tenkning gjeldende i boken *The Politics of Friendship* som kom i 1994.<sup>20</sup> Her tar han utgangspunkt i Aristoteles refleksjoner om vennskap, og vil så påvise at det er et analogt forhold mellom private vennskap og politisk praksis i europeisk historie. Den rådende definisjonen av vennskap fører til polarisering og til at de utenfor en sosial gruppe, eller en nasjonal enhet, defineres som fiender. Derrida tar til orde for en annen modell for vennskap, som sprenger denne dikotomien. Vennskap innebærer da åpenhet og aksept overfor den som defineres utenfor, altså, ”den andre”. Med dette mener Derrida å bidra med tenkning som kan omsettes i praktisk politikk og dempe globale sosiopolitiske spenninger.<sup>21</sup>

Fremstillingen så langt gir grunnlag for å hevde at Derridas dialektikk fremstår som tripolær, ikke binær. Dette blir avgjørende for at han kan ivareta sin intensjon med å utøve dekonstruksjon, nemlig å etablere grunnlag for refleksjon og holdninger som demper bruk av makt, og som motvirker sosiopolitisk polarisering.<sup>22</sup> Med dette er det antydnet en kombinasjon av logisk formalt struktur og intensjon i Derridas tenkning, som kan legges til grunn for den følgende sammenligning med Caputos tenkning. Siktetpunktet i det følgende er å vise at Caputos ekklesiologiske refleksjoner styres av en

binær dialektikk som er forskjellig fra Derridas tripolære dialektikk, og påvise at denne dialektikken blir avgjørende for at han utvikler en polariserende kirkelig strategi.

### 3. Caputos anvendelse av Derrida

Caputo gjør rede for sin anvendelse av Derrida flere steder i sitt forfatterskap. Kanskje tydeligst i boken *The prayer and tears of Jaques Derrida. Religion without religion*.<sup>23</sup> Allerede i bokens tittel signaliserer han et felles anliggende med ham. Caputo vil tenke religion uten religion, på samme måte som Derrida tenker "det messianske" uten "messianisme". Dette viser at Caputo vil forutsette at det innen praktisert religion kan finne sted sprang og endringer, som kan beskrives som gjennomslag for noe som er "u-mulig" ut fra en rådende religiøs og sosial historisk situasjon. Med tanke på at slike brudd skal realiseres i kirkelige fellesskap, argumenterer Caputo for at kristen teologi må anerkjenne Derridas teori om dekonstruksjon. Dernest tar han til orde for at det innad i bestående kirkesamfunn må utvikles en konfronterende dogmekritikk. Caputo mener at dette er nødvendig for å skape åpenhet og gjennomslag for en ny postmodernistisk kristendomsform. Han skriver derfor at utøvelse av dekonstruksjon i kirken må være religiøst motivert, og han drømmer om; "a religious, a biblical, and prophetic bent so that deconstruction is driven by a prophetic passion, having entered into an alliance with the impossible ...".<sup>24</sup>

Allerede i det vi her har påpekt kan vi se konturene av en struktur i Caputos tenkning som er annerledes enn den vi finner hos Derrida. Vi vil tydeliggjøre denne i det følgende, ved kort å vise hvordan Caputo henter og anvender sentrale begreper fra Derridas forfatterskap, og

utvikler dem i sin egen tenkning. Sentralt i Caputos tenkning blir begrepene "svak makt", "begjær", "dekonstruksjon", "det messianske" og "rettferdigheten". I sin utvikling av disse begrepene går han ut over Derrida. "Begjæret" defineres for eksempel ikke bare som subjektiv allmenn lengsel, slik Derrida gjør, men som guddommelig, skapende og grensesprengende kraft i tilværelsen. Caputo foretar med andre ord en deifisering av begrepet "begjær". Han identifiserer det med Guds "svake makt", og relaterer det til tankekomplekset "Guds kongedømme". I boken *The weakness of God*, utvikler han dette og andre teologiske temaer i rammen av en binær dialektisk helhetstenkning. Dermed blir begrepene "svak" og "sterk makt", "svak" og "sterk teologi" styrende for forståelsen av de øvrige begreper som utvikles. Dette fører blant annet til at Caputo definerer "Guds kongedømme" som manifesteringen av Guds "svake makt", og stiller denne i dialektisk motsetning til den dogmatisk begrunnede "sterke makt". Med dette avtegnes konturene av en historisk dialektisk dualisme, der den "svake makt" defineres og forstås som polær motsetning til den dogmatiske "sterke makt".<sup>25</sup>

En tilsvarende struktur avtegnes når Caputo viderefører Derridas ønske om å moderere maktutøvelse. Her blir forskjellen mellom Derrida og Caputo meget synlig. Mens Derrida vil dempe makten ved å føre inn begrepet "rettferdighet" for å sikre balanse mellom lovens repetitive og singulære prinsipp, legger Caputo opp til konfronterende kritikk av kristen dogmatisme. Dette utvikles i rammen av en topolær disjunktiv dialektikk. Troen på at det finnes uforanderlige dogmer defineres da som såkalt "sterk teologi", og stilles som den negative posisjon overfor en åpen, ikke dogmatisk, såkalt "svak teologi".

Dogmatisme hjemler maktmisbruk, hevder Caputo. Kirkens makt må derfor forankres i dogmatismens motsetning, nemlig den "svake teologien". Først når det skjer, kan kirken bli eksponent for "Guds kongedømme", og gjøre seg gjeldende som "a field of weak forces for justice" i verden, skriver Caputo.<sup>26</sup>

#### 4. Binær dialektikk og kirkeforståelse hos Caputo

Den binære grunnstrukturen i Caputos tenkning blir enda tydeligere i hans refleksjoner om kirken. Hovedsakelig fordi han bruker ordet kirke i to betydninger. På den ene side bruker Caputo ordet kirke i vid betydning, forstått som konfesjonelt fellesskap. På den andre side skriver han om en kirke i kirken, som utøver konfronterende dekonstruksjon av den bestående kirkes trosgrunnlag, og formidler "The Kingdom of God" ("Guds kongedømme") inn i den bestående kirke. Med tanke på å synliggjøre strukturen i Caputos tenkning, velger vi å kalle sistnevnte størrelse for "den postmodernistiske kirke". Hensikten med dette er å vise hvordan Caputo forutsetter at det er en kirke innen kirken som er eksponent for dekonstruksjon, og derfor alltid befinner seg i konflikt med den etablerte kirke. Vi gjør imidlertid oppmerksom på at Caputo ikke benytter den betegnelsen vi her velger.

Caputo utvikler sin tenkning om forholdet mellom den etablerte kirke og den postmodernistiske kirke i kontinuitet med sine refleksjoner om Jesus Kristus. Hans kristologi blir med andre ord paradigmatisk for hans tenkning om den postmodernistiske kirkes oppgave. I følge Caputo, drev Jesus dekonstruksjon, både ved sin forkynnelse og lære, og ved sin måte å leve på. Jesus var derfor, både ved sin undervisning og sin solidariske virksom-

het, formidler av en type dekonstruksjon som førte til konfrontasjon og brudd med den bestående religion. For Caputo betyr dette at Jesus var såkalt historisk "event", og dermed også forbilde for den postmodernistiske kirkes virksomhet. Skal Jesus forstås som "event" og forbilde, må man imidlertid utvikle en hermeneutisk dekonstruksjon av Bibelens fortellinger om Jesus, hevder Caputo. Ved det kan man fange inn det Caputo kaller "the prophetic spirit of Jesus", og formidle denne inn i en aktuell kirkesituasjon; "... deconstruction is treated as the hermeneutics of the kingdom of God, as an interpretative style that helps get at the prophetic spirit of Jesus – who was a surprising and sometime strident outsider, who took a stand with the 'other' ...".<sup>27</sup>

Derridas og Caputos forståelse av "event" fremstår som forskjellige. Som vi har sett, er Derridas definisjon av "event" bestemt av at "det messianske" og "det umulige" defineres som uforutsigbare brudd i en sosiopolitisk utvikling. Selv om det utøves dekonstruksjon kan man, i følge Derrida, ikke få kontroll over gjennombruddet for "the event". I følge Derridas tenkning sikter utøvelse av dekonstruksjon derfor først og fremst på dannelsen. Den subjektive åpenhet for "den andre", eller for "det messianske", må etableres eller stimuleres i menneskelige fellesskap. Men dette kan ikke føre til mer enn at det etableres åpenhet, eller forventning om et gjennombrudd for "det umulige" og "det messianske".<sup>28</sup>

På dette punkt fremstår Caputo som mer aktivistisk enn Derrida. Dette kan forklares med utgangspunkt i hans dialektiske tenkning om den historiske utvikling. I følge Caputo, finner "event" sted som følge av at dekonstruksjonell virksomhet får gjennomslag, slik at dogmatiserte oppfatninger nedkjempes

og erstattes med åpenhet, aksept, eller anti-dogmatisme, altså, det Caputo kaller "svak teologi". Caputo synes dermed å mene at dekonstruksjon og den påfølgende "event" kommer som nødvendig og frem-stimulerte motreaksjoner på makt-systemer som er forankret i "sterk teologi". Med utgangspunkt i dette, forklarer Caputo hva den postmodernistiske kirkes oppgave består i. Denne kirken skal, med hensyn til hele sin væremåte, utøve dekonstruksjon og ved det utløse "events". For at dette skal lykkes, må kirken primært dekonstruere seg selv, presiserer Caputo. For, først når kirken utøver selvdekonstruksjon, blir den i følge Caputo, formidler av "Guds kongedømme".<sup>29</sup>

Når Caputo reflekterer over dette, settes størrelsen "Guds kongedømme" dialektisk opp som motpol til den etablerte kirke, det vil si, kirken i betydningen historisk betinget og bestående størrelse. Caputo karakteriserer den historisk bestående kirke som en størrelse som alltid kan og skal dekonstrueres, mens han definerer "Guds kongedømme" som en ikke de-konstruerbar størrelse. Den historiske kirke og "Guds kongedømme" defineres med andre ord som motsetninger i rammen av binært dialektikk:

The church is a provisional construction, and whatever is constructed is deconstructible, while the kingdom of God is that in virtue of which the church is deconstructible. So, if we ask, "What would Jesus deconstruct?" the answer is first and foremost the church! For the idea behind the church is to give way to the kingdom, to proclaim and enact and finally disappear into the kingdom that Jesus called for, all the while resisting the temptation of confusing itself with the kingdom.<sup>30</sup>

Caputo opererer likevel med en definisjon

av størrelsen "Guds kongedømme", som ligger nær Derridas definisjon av "rettferdigheten" og "det messianske". "Guds kongedømme" er ifølge Caputo, "The impossible", det som ikke kan dekonstrueres, eller utvikles med utgangspunkt i de muligheter som foreligger i en bestående situasjon. I tilslutning til Derrida skriver Caputo derfor følgende:

But by the impossible he means something that exceeds the horizon of foreseeability and expectation and not a simple logical contradiction (like  $p$  and  $\neg p$ ). He means the possibility of something more "unconditional," which he calls the "absolute" future, the future that takes us by surprise, the one that lies beyond our horizon of expectation. That is the future of the event, like the way of hope is truly hope when it has been pushed up against the impossible and everything looks hopeless.<sup>31</sup>

Her må det imidlertid føyes til at Caputo ikke tenker om "Guds kongedømme" i rammen av en tripolær dialektikk som svarer til den vi finner hos Derrida. "Guds kongedømme" defineres ikke som et logisk transcendent punkt, som stilles over to historisk immanente størrelser, slik Derrida gjør. Hos Caputo settes størrelsen "Guds kongedømme" derimot opp som den polære motsetning til kirken, forstått som historisk immanent størrelse. "Guds kongedømme" integreres dermed i tidens kategori. I rammen av disjunksjonen fortid og fremtid settes det som dialektisk motpol til den etablerte historiske kirke. "Guds kongedømme" kategoriseres med andre ord som fremtidig, mens den postmodernistiske kirke defineres som formidler av dette fremtidige "Guds kongedømme" inn i tiden. I det følgende skal vi se hvordan dette utmynnes i Caputos tenkning.



## 5. Dekonstruksjon som kirkelig aktivisme

Caputo utdyper sin tenkning om hva dekonstruksjon innebærer for den postmodernistiske kirke, ved å drøfte to aktuelle etiske problemer, nemlig homoseksualitet og abort. Her avgrensers vi oss til det han skriver om homofilproblematikken. Hvordan skal den postmodernistiske kirke håndtere saken homofilt samliv? Caputo svarer at man må spørre hvordan Jesus ville ha stilt seg til saken, dersom han hadde levd i dag. Caputo innrømmer at den historiske Jesus nok ville fulgt sin samtid, og avvist homofilt samliv. Samtidig hevder han at en slik avvising ville vært i konflikt med den ide om åpenhet og "gjestfrihet" som Jesus var drevet av. Hadde Jesus levd i dag, ville hans tenkning vært preget av vår tids åpenhet og aksept for homofilt samliv, skriver Caputo, og da hadde åpenhet og aksept hatt større rom i hans tenkning. Ut fra dette resonnementet konkluderer Caputo med at Jesus ville ha godkjent homofilt samliv, dersom han levde i dag: "I would argue for a counterfactual conditional: were Jesus alive today and familiar with the pros and cons of the contemporary argument, his centeredness on love would have brought him down on the side of the rights of what we today call 'homosexual' difference".<sup>32</sup>

Caputos spekulasjoner om hva Jesus ville ment i en postmodernistisk tid, synes her å være styrt av en dialektisk evolusjonær historieforståelse. Levde Jesus i dag, ville hans tenkning vært bestemt av de idealer som har fått gjennomslag i vestlig historie frem til vår tid. Dette tyder på at Caputo også forstår den historisk kulturelle utvikling i rammen av binær dialektikk. I det følgende skal vi begrunne en slik tolkning av Caputo. Med utgangspunkt i sin forståelse av Jesus Kristus som

kirkens forbilde, argumenterer Caputo for konfrontasjon som strategi for den postmodernistiske kirke. I denne forbindelse fører han inn uttrykket Theo-Praxis, som betegnelse på praktisk dekonstruksjon. Han utdyper hva han mener med dette, ved å presentere en selvbiografisk bok, skrevet av den romersk katolske pateren John McNamee. Han forteller om sitt arbeid i ett år, blant fattige og marginaliserte i Los Angeles.<sup>33</sup>

McNamee dekonstruerer den bestående (katolske) kirke, ved å fortelle om sitt liv som prest over ett år i ghettoen i Los Angeles, skriver Caputo. Grunnen til dette er at paterens dagbok eksponerer kontrasten mellom den etablerte kirkes interesseområder, og McNamees virksomhet. Den postmodernistiske kirke, som McNamee kaller "the working church", beskrives som overlatt til seg selv for å fronte en brutal verden. I følge Caputo, befinner den seg derfor i permanent konfliktfylt forhold til den etablerte kirke. Grunnen mener han er, at den er eksponent for spontan medmenneskelighet. "But there are two churches, the big, visible one on top, with bishops, buildings, power, and photocopying machines (...) And another one underneath, down in the underbelly of the kingdom of God, in the streets, ...".<sup>34</sup>

I McNamees bok finner Caputo bekreftelse på at det alltid er polarisering mellom den etablerte kirke og den postmodernistiske kirke i store kirkelige fellesskap. Hvordan kan så Caputos analyser av McNamee vurderes? Man bør selvsagt være enig i at det er en oppgave for kirken å ta seg av fattige og vanskeligstilte mennesker, slik McNamee gjør. Caputo tolker imidlertid McNamee i rammen av sin egen dialektiske skjematikk. Det fører til at den etablerte kirke males unyansert negativt, som motpol til det McNamee

representerer. Mens McNamee, med all rett beskrives som åpen, gjestfri og medmenneskelig, blir den etablerte kirke beskrevet som lukket, ekskluderende og umenneskelig.<sup>35</sup>

Med dette har vi kommet frem til et punkt da det kan være hensiktsmessig å reise et nytt spørsmål for å tydeliggjøre forskjellen mellom Caputo og Derrida. Jeg påpekte ovenfor at Derrida utviklet sin dekonstruktive lese måte for å avdekke at de definisjoner av virkelighet som utvikles i rammen av den vestlige enten/eller-dialektikken er bestemt av metafysikk. Jeg vil anta at det kan sies noe tilsvarende om John Caputos tenkning. Hans definisjoner av den postmodernistiske kirke og den etablerte kirke synes å være bestemt av den religionsfilosofiske grunnanskuelse som Caputo selv har utviklet med basis i Derridas tenkning. I realiteten betyr dette at Caputo gjør noe så anti-postmodernistisk som å etablere en narrativ, altså, en fortelling eller teori om historiens utvikling. Vi vil se nærmere på dette i det følgende.

## 6. Derrida *contra* Caputo

For å avdekke det metafysiske grunnlaget for Caputos definisjon av den postmodernistiske kirke, er det hensiktsmessig å reise spørsmål om hvordan han prinsipielt tenker om forholdet mellom denne kirke, og den etikk og filosofi som utvikles i academia, for så å gjøres gjeldende i samfunnet utenfor kirken. For å tydeliggjøre Caputos posisjon, kan det også være hensiktsmessig å sammenligne ham med en teolog som oppfattet forholdet mellom kirken og samfunnet utenfor kirken annerledes enn ham, nemlig Karl Barth. Som kjent argumenterte Barth for at kirken er formidler av Guds lys, og rettferdighet inn i verden. For Barth betydde dette at den etiske utvikling av sam-

funnet alltid må gå fra kirken til staten, ikke i motsatt retning. Dersom staten ikke er mottagelig for det lyset som formidles fra kirken, vil staten være i mørke og utvikle seg til et tyranni. I følge Barth, må staten være ”kirkens anneks”, hvilket betyr at kirken må utvikle sin etikk, uavhengig av stat og samfunn, og med stat og samfunn som objekt for etisk forkynnelse og veiledning.<sup>36</sup>

Caputo tenker i motsatt retning av hva Barth gjorde. Hans oppfatning er at nye ideer og etiske oppfatninger først utvikles utenfor kirken, i academia og i filosofien, og at de så må føres inn i kirken utenfra, gjennom den postmodernistiske kirkes dekonstruktive virksomhet. Forutsetningen for dette er at den postmodernistiske kirke tar opp i seg de postmodernistiske oppfatninger som er under utvikling i samfunnet, og fungerer som formidler av disse inn i den etablerte kirke. At forholdet oppfattes slik, fremgår blant annet av Caputos forståelse av sin egen oppgave som religionsfilosof i forhold til kirken. Som religionsfilosof mener han å stå i en posisjon mellom kirke og academia. Han lanserer derfor seg selv som formidler av postmodernistisk tenkning inn i kirken. Med tanke på dette utvikler Caputo sin religionsfilosofi med basis i Derridas tenkning. Denne legges så som metafysisk grunnlag for en positiv definisjon av den postmodernistiske kirke, og en tilsvarende negativ definisjon av den bestående kirke.

Kan det så sies noe mer spesifikt om hva som er det idemessige grunnlaget for Caputos tenkning om den postmodernistiske kirkes oppgave? Søker man svar i Caputos forfatterskap, vil man se at han først og fremst viser til utviklingen av demokratiets ide. De idealer som postmodernismen vil fremme og stadig utvikle ligger, ifølge Caputo, implisitt i demokra-

tiets ide, og er utledet av denne. Han hevder derfor at det går en idehistorisk linje gjennom demokratiets historie, frem til gjennombruddet for postmodernismens verdier, slik disse særlig kommer til uttrykk i Derridas tenkning. Gjennombruddet for disse ideene kan imidlertid bare komme, dersom kirken aktivt arbeider for det, hevder Caputo. "When we hear the event that is called for in a name like 'democracy', we hear an old name and an old promise, a promise first made among the Greeks, to whose language this word belongs, and we are called back to the long history of the efforts that have been made over centuries to make this name come true".<sup>37</sup>

Gjennombrudd for nye konsekvenser av demokratiets ide kommer stadig på nytt, alltid i brudd med den bestående, mer restriktive og lukkede tenkning, og alltid som følge av den dialektiske spenningen som bygges opp, mellom det bestående og den instans som er formidler av disse åpne holdninger og ideer. I følge Caputo, alltid i rammen av en konfliktfylt og polariserende prosess, der den postmodernistiske kirke opptrer som formidler for det postmoderne inn i kirken. Sammen med de analyser som ellers er gjennomført i denne fremstillingen, viser dette at Caputos binære helhetstenkning danner grunnlaget for hans tenkning om den postmodernistiske kirke og dens oppgave. Den postmodernistiske kirkes oppgave er derfor, i følge Caputo, å dekonstruere den bestående kirke, dens læremessige grunnlag og struktur.

Så langt viser undersøkelsen at Caputo definerer dekonstruksjon som historisk fenomen i rammen av sin dialektiske oppfatning av historiens utvikling. Det fører blant annet til at det metafysiske grunnlaget for Caputos dialektikk blir unndratt fra dekonstruksjon og kritikk. Dermed

kommer Caputo i konflikt med Derridas oppfatning om at alt, bortsett fra "rettferdigheten", skal kunne dekonstrueres. Caputo går med dette ut over Derrida, og beveger seg bort fra hans tenkning. Det skjer i hovedsak ved at han i postmodernistisk kontekst gjeninnfører en metafysisk historiefortelling som legges til grunn for en definisjon av dekonstruksjon som historisk fenomen. Caputo etablerer dermed en posisjon som må møtes med en noe annen kritikk enn den som i sin tid ble utviklet overfor Derrida.

## 7. Ansatser til kritikk

Tilfellet Caputo viser at postmodernistisk teologi bør imøtegås på historievitenskapelige premisser. Hans etablering av kategorien historisk "event" generer en historisk metodikk som reduserer betydningen av å forstå det særegne ved historiske hendelser. Her er ikke Caputo alene. Nyere postmodernistisk teologi søker bekreftelse på sin forståelse av historiens utvikling ved å tolke historiske personer i rammen av en dialektisk forståelse av historiens utvikling. Dette viser seg i at enkeltpersoner og begivenheter tolkes formalt, som eksponenter for frigjøring og brudd med det historisk gitte og etablerte. Samtidig reduseres betydningen av de aktuelle personenes tenkning, deres materiale teologi eller filosofi.<sup>38</sup>

Dette kan eksemplifiseres, nettopp ved å vise Caputos tolkning av reformasjonen. I *The Weakness of God: A Theology of the Event*, definerer Caputo reformasjonen som dekonstruktiv "event" i rammen av sin dialektiske historieforståelse. Et vesentlig problem med dette er at det særegne ved den reformatoriske teologien dermed ikke fanges opp slik at den kan tjene som ressurs for dagens teologi. Reformasjonens materialteologiske anliggender fratras betydning, til fordel for en

formalistisk og reduksjonistisk historielæsning. Utgangspunktet for en kritikk av Caputo kan være en tese om at hans begrep om det reformatoriske ikke er kompatibelt med reformatorenes egen forståelse av sin oppgave. En slik kritikk kan utvikles med utgangspunkt i relevante reformatoriske skrifter. Den kan sikte på å påvise kontrast og konflikt mellom reformatorenes anliggender og de anliggender Caputo gjør gjeldende.<sup>39</sup>

## 8. Konklusjon

Våre analyser viser at Caputo integrerer grunnleggende motiver fra Derridas tenkning i sine teologiske refleksjoner. Dette skjer i rammen av en binær enten/eller-dialektikk som er forskjellig fra Derridas tripolære dialektikk. Dette blir avgjørende for at Caputo utvikler en polariserende tenkning om dekonstruksjon, og en tilsvarende konfronterende strategi for den postmodernistiske kirke. Hensikten med dekonstruksjon er, i følge Caputo, å overvinne den bestående kirkes dogmatisme,

til fordel for en ikke-dogmatisk postmodernistisk teologi. I Caputos tenkning stilles den postmodernistiske kirke som permanent motpol til den bestående kirke. I rammen av Caputos dialektiske syn på historiens utvikling, defineres denne kirke som formidler av en åpen og aksepterende teologi innad i bestående kirkesamfunn. Denne formidlingen forutsetter at den postmodernistiske kirke utøver kritisk dekonstruksjon av den bestående kirkes dogmer og levemåte. Det forutsettes derest at den postmodernistiske kirke arbeider for å implantere alternativ teologisk refleksjon som kan gi grunnlag for en ny kirkelig virksomhet og selvforståelse. Dekonstruksjon tenkes som en stadig pågående og nødvendig virksomhet i kirken. Med dette mener vi å ha eksponert Caputos ekklesiologiske refleksjoner på en måte som gjør den tilgjengelig for analyse og kritikk, med utgangspunkt i de teologiske prinsipper som lå til grunn for reformasjonen.

## Noter

1. Kevin Vanhoozer, "Theology and the condition of postmodernity: A report on knowledge (of God)" i Kevin Vanhoozer (red.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. (Cambridge: University Press, 2003), 3 – 25; Graham Ward, "Deconstructive theology" i Kevin Vanhoozer (red.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*. (Cambridge: University Press, 2003), 76 – 91.
2. Millard Erickson, *Truth or Consequences: The Promise & Perils of Postmodernism*. (Downers Grove, Illinois: Intervarsity Press 2001), 119. Alistair E. McGrath, *A Scientific Theology Volume 2: Reality*. (London/New York: T&T Clark, 2006), 180, 192.
3. Lars Sandbeck, *De gudsforldades Gud: Kristendom efter postmodernismen*. (København: Forlaget Anis. 2012), 45f.
4. Lars Sandbeck skriver: "... at den postmoderne filosofis oppgjør med den binære tenkning selv indimellem bliver binært og dermed altså selv kommer til at abonnere på en enten/eller-logik, kan man finde eksempel på hos religionsfilosofen John D. Caputo", Sandbeck 2012, 45.
5. Jacques Derrida, *Of Grammatology*. (Baltimore/London: University Press, 1976), 43. John P. Clark, *The Impossible Community: Realizing Communitarian Anarchism*. (New York/London/New Delhi/Sydney: Bloomsbury Publishing, 2013), 18. Sanford L. Drob, *Kabbalah and Postmodernism. A Dialogue*. (New York: Peter Lang, 2009), 139.
6. Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy" i Jacques Derrida: *Dissemination Continuum*. (London/New York: Bloomsbury Publishing, 1981), 105.
7. Ward 2003, 77. Derridas tenkning om språkets permanente tvetydighet er omdiskutert. Noen argumenterer overbevisende om at han er inspirert av østkirkens apofatiske teologi og jødisk kabbalisme. Robert Magliola, *On Deconstructing Life-Worlds: Buddhism, Christianity, Culture*. (Atlanta, Ga: Scholars Press, 1997), 157 - 165. Se ellers Derrida 1974, 42 og Jacques Derrida, "How to avoid speaking: Denials" i Harold Coward and Toby Foshay (red.) *Derrida and Negative Theology*, (United States of America: State University of New York Press, Albany, 1992), 73f.
8. Derrida 1981, 436 – 437.

9. Derrida 1976, 42.
10. Adam Thurschwell, "Specters and Scholars: Derrida and the Tragedy of Political Thought" i Peter Goodrich, Florian Hoffmann, Michel Rosenfeld, Cornelia Vismann (red.) *Derrida and Legal Philosophy*, (Palgrave: Macmillan, 2008), 157.
11. Jacques Derrida, "Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"" i Jacques Derrida og Gil Anidjar (red.) *Acts of Religion*. (New York/London: Routledge, 2002), 250 – 251.
12. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*. (London/New York. Verso, 2004), 6 – 9. Dette gjelder også andre del av "Force of Law", der Derrida setter Walter Benjamins forståelse av forholdet mellom lovgivende og utøvende myndighet under kritikk. Walter Benjamin, "Critique of Violence". I Peter Demetz (red.) *Reflections. Essays, Aphorisms, Autobiographical writings*, (New York: Schocken, 1986), 277 – 300. Se ellers Elizabeth Grosz om forholdet Benjamin og Derrida. Elizabeth Grosz, "The Time of Violence: Deconstruction and Value" i Arturo J. Aldama (red.) *Violence and the Body: Race, Gender, and the State*, (Bloomington Indianapolis, Indiana: University Press, 2003), 136, 139f.
13. Jaques Derrida, *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. (Routledge: Routledge Classics 2006/Derrida 1994), 27 – 30. Jaques Derrida, 1999a. "Marx & Sons". I Michael Sprinker (red.) *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Spectres of Marx*, (London/ New York: Verso, 1999 a), 250.
14. Derrida 1994, XIX, 48.
15. Derrida 1994, XIX, 28, 87; John Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A conversation with Jacques Derrida, Edited and with a Commentary by John D. Caputo*. (New York: Fordham University Press, 1997a), 17. John Caputo, "Apostles of the Impossible: On God and the Gift in Derrida and Marion" i John D. Caputo og Michael J. Scanlon (red.) *God, the Gift, and Postmodernism*. (Indiana: University Press, 1999), 197.
16. Derrida 1994, 82.
17. Derrida 2002, 250. Derrida viser her til Levinas "Nine Talmudic Readings", i fotnote 20.
18. "Hospitality, always entirely indeterminate in its radical openness, is a messianic ideal that will never and can never be realized in a violent world". Jacques Derrida, "Hospitality, Justice and Responsibility: A Dialogue with Jacques Derrida". I Richard Kearney og Mark Dooley (red.) *Questioning Ethics: Contemporary Debates in Philosophy*, (London: Routledge, 1999 b), 70.
19. Derridas uttalelse, se John Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. (Bloomington Indiana: Indiana University Press, 1997b), 200.
20. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship* (London New York: Verso, 2005). Sammen med *Force of Law* og *Specters of Marx*, stimulerte denne boken til diskusjon om en "political turn" i Derridas forfatterskap. Man mener å se et skifte i hans forfatterskap til politisk problematikk fra slutten av 1980 og fremover. Peng Cheah, og Suzanne Guerlac, "Introduction. Derrida and the Time of the Political" i Pheng Cheah og Suzanne Guerlac (red.) *Derrida and the Time of the Political*, (Durham/London: Duke University Press, 2009), 6 – 7.
21. Derrida 2005, 276ff.
22. William W. Sokoloff analyserer Derridas anvendelse av begrepet "decision" og argumenterer for at han utvikler en form for human liberalisme: "In my reading, decision is Derridas attempt to redefine the political core of politics in order to produce a reflective and vibrant liberalism based on the interaction between legality and justice conceived as respect for others". William W Sokoloff, "Between Justice and Legality: Derrida on Decision", (*Political Research Quarterly*, 58 (2), 2005), 341-352.
23. Caputo 1997b.
24. Caputo 1997b, 114.
25. John Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event*. (Bloomington: Indiana University Press, 2006), 301.
26. Caputo 2006, 17, 301.
27. John Caputo, *What would Jesus Deconstruct: The good News of Postmodernism for the Church*. (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 26.
28. Derrida 1994, XIX, 28, 87.
29. Caputo 2007, 57- 58.
30. Caputo 2007, 35.
31. Caputo 2007, 62.
32. Caputo 2007, 109.
33. Caputo 2007, 117 – 119. Caputo viser her til den prisbelønte boken av John McNamee, *Diary of a City Priest*, (Wisconsin: Sheed & Ward, 1993).
34. Caputo 2007, 119.
35. Caputo 2007, 127.
36. Barth, Karl. *Rechtfertigung und Recht: Christengemeinde und Bürgergemeinde: Evangelium und Gesetz*. (Zürich: Theologischer Verlag, 1998), 37f.

37. Caputo 2007, 61.

38 Se for eksempel Jan-Olav Henriksen: *The reconstruction of Religion. Lessing, Kierkegaard and Nietzsche*. (Eugene: Eerdmans, 2001), 121ff, 124.

39. Caputo 2006, 129, 160. Til tanken om å videreføre reformasjonens anliggende på postmodernistiske premisser, se for eksempel Carl Raschke: *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernity*, (Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2004).