

# Att tro att man tror på en religion utan religion

— om Jacques Derridas och Gianni Vattimos postmoderna bekännelser

JAYNE SVENUNGSSON

*Denna artikel belyser den teologiska vändningen hos prominenta postmoderna filosofer. Jayne Svenungsson är doktorand i systematisk teologi vid Teologiska institutionen, Lunds universitet.*

Vid 59 års ålder, på höjden av sin filosofiska karriär, började den franske filosofen Jacques Derrida oväntat tala om «sin religion» som ingen lyckats begripa sig på under hans då mer än tjugoföråriga karriär. Ett drygt år senare (1991) publicerades hans «bekännelse» i form av en slags självbiografisk parafra på Augustinus *Confessiones*.<sup>1</sup> Fyra år efter att Derridas *Circonfession* publicerats bekände Gianni Vattimo, den italienska filosofins ledande namn vid sidan av Umberto Eco, likaledes vid 59 års ålder att han «tror att han tror». Året därpå (1996) förelåg denna något modesta bekännelse i *Credere di credere*, en teologisk essä okonventionellt skriven i första person.<sup>2</sup> Mellan dessa båda incidenter (1994) hann de två filosoferna stråla samman på det natursköna Capri för ett minisymposium på temat «religion», hela tilldragelsen under översikt av den då 94-årige Hans-Georg Gadamer.<sup>3</sup> Sedan dess har religion blivit något av ett stående tema hos såväl Derrida som Vattimo. Nu finner sig naturligtvis frågan vad som föran-

leder dessa nietzscheanskt inspirerade, fordom föga religionsintresserade tänkare att passionerat kasta sig in i teologiska spörsmål. Har, som det skulle heta på robust bondsvenska, Fan gått och blivit religiös på gamla dar?

Syftet med denna artikel är att ge en inblick i de nya och mycket fascinerande teologiska landskap som under senare år öppnats upp inom delar av den postmoderna filosofin. Med utgångspunkt i de båda postmoderna «bekännelseskrifterna» *Circonfession* och *Credere di credere*, samt med hjälp av några andra närliggande texter, söker jag i artikelns första två delar kartlägga Derridas respektive Vattimos teologiska position. Tyngdpunkten kommer att ligga vid hur de artikulerar gudsfrågan. I den tredje och avslutande delen för jag en jämförande kritisk diskussion mellan dessa båda positioner. Mitt argument är att Derridas levinasianskt inspirerade och starkt transcendent gudsbegrepp övervinner den återvändsgränd den postmoderna teologin riskerar att hamna i med Vattimos immensorienterade och på sätt och vis mycket moderna gudsbegrepp.

## Derridas religion (utan religion)

Jacques Derrida föddes 1930 av judiska föräldrar i staden El-Biar i Algeriet, dåvarande fransk koloni. Trots sin — förvisso relativt sekulariserade — judiska bakgrund, har Derrida under merparten av sin filosofiska karriär knappast betraktats som någon judisk tänkare, åtminstone

<sup>1</sup> Jacques Derrida, «Circonfession: Cinquante-neuf périodes et périphrases» i Geoffrey Bennington och id. (red.), *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, Paris 1991.

<sup>2</sup> Gianni Vattimo, *Credere di credere*, Garzanti, Milano 1996. Essän har översatts till danska under titeln *Jeg tror at jeg tror*, översättning: Finn Frandsen, Anis, Frederiksberg 1999.

<sup>3</sup> Bidragen publicerades senare i Jacques Derrida och Gianni Vattimo (red.), *La religion*, Éditions du Seuil, Paris 1996.

inte i samma mening som exempelvis Buber, Rosenzweig eller Lévinas. Detta förklarar något av den förvåning som väcktes 1991 när *Circonfession*, med den mindre lättsmälta undertiteln «*femtionio perioder och perifraser skrivna inom en sorts inre marginal, mellan Geoffrey Benningtons bok och ett arbete under förberedelse (januari 1989–april 1990)*», publicerades. Men att väcka förvåning var just syftet med texten, som kom till som resultatet av en vadhållning mellan Derrida och nämnde Bennington. Bennington, en av Derridas engelska översättare och nära vänner, hade nämligen djärvheten att erbjuda sig att skriva en systematisk framställning av sin väns filosofi, något som Derrida alltid av princip motsatt sig. Men okej, sa Derrida, du får göra det på villkoret att jag sedan du lämnat din text ifrån dig får skriva en egen text i marginalen, vilken överraskar och bryter ditt system.<sup>4</sup> Sagt och gjort. Bennington skrev *Derridabase*,<sup>5</sup> alluderande på datorprogrammet dBase, och under hans text i samma bok publicerade Derrida *Circonfession*.

Vari låg då överraskningen, det Bennington inte tagit med i beräkningen i sin framställning? Redan titeln, «*circonfession*», låter oss ana det. I grunden en sammansättning av *circum*, «omkring» och *fateor*, «att bekänna», anspelar Derrida på minst tre olika teman. För det första själva akten att «bekänna omkring» — omkring en livslång jakobsbrottnings med sitt judiska arv; omkring, med Derridas egna ord, «min religion, som människor tycks begripa lika lite av som min mor, som för ett tag sedan gick och frågade andra människor, då hon inte vågade tala med mig om det, om jag fortfarande trodde på Gud»<sup>6</sup>; men också att bekänna kring Bennington, att bekänna för att *kringgå* det system Bennington söker sluta kring honom. För det andra en anspelning på *circumcision*, «omskärelse», det tema som kanske mer än något annat fångar Derridas ambivalenta förhållande till sitt judiska arv och som löper som en röd tråd genom hela

texten.<sup>7</sup> För det tredje utgör *Circonfession*, som redan nämnts, en anspelning eller snarast parafrafras på Augustinus *Confessiones*. Förutom att texten är fullsprängd med parallellismer och citat ur *Confessiones*, gör Derrida en stor poäng av de analogier som existerar mellan honom och Augustinus: Att Augustinus likt honom själv härstammade från det som idag är Algeriet men tvingades bege sig till Europa; att Augustinus mor Monica även hon tvingades sluta sina dagar på «fel sida Medelhavet», likt hans egen mor, Georgette, som under bokens skrivande låg inför döden på ett sjukhus i Nice; att Georgette sörjt och oroat sig över hans förlorade tro precis som Monica grät och bad över Augustinus långa irrande innan hans hjärta fann ro.<sup>8</sup>

Detta var alltså överraskningen, Derridas religion som ingen lyckats förstå, och som gjort att han blivit läst «allt mindre väl under över tjugo års tid».<sup>9</sup> Upphovsmannen till dekonstruktionen, i teologiska kretsar ofta framställd som den filosofi som rensar ut de sista resterna av religion ur vårt västerländska tänkande, visade sig alltså ha en religion. Men ortodoxa teologiska tänkare bör kanske inte vara alltför ivriga att ropa hej innan de hoppat över bäcken. För den religion Derrida funnit (eller kanske snarare återfunnit; när Derrida i texten talar om att han ber, tillägger han «som jag aldrig upphört att göra i mitt liv»<sup>10</sup>) är knappast någon ortodox judendom — eller religion överhuvudtaget. Den som kanske bäst karakteriserat Derridas religion är John D. Caputo, en av Derridas mest ivriga vapendragare på andra sidan Atlanten. Caputo beskriver Derridas religion som en «religion

<sup>7</sup> I den fjortonde «perifrasen» kommenterar Derrida sin filosofi med orden «Omskärelse, jag har aldrig talat om något annat än det» (ibid., s. 70).

<sup>8</sup> Ibid., s. 18–22. Derridas döende mor utgör ytterligare ett av de löpande temana i *Circonfession*, som vid sidan av en bekännelse «omkring» Derridas okända religion också kan läsas som en meditation kring döden («döende är det ord jag upptäcker vid 59 års ålder» [ibid., s. 193]); över hans mors död, men även över hans egen — Derrida drabbas under skrivandet av en svårtydbar sjukdom han ej vet utgången av (ibid., s. 89; 115).

<sup>9</sup> Ibid., s. 146.

<sup>10</sup> Ibid., s. 57.

<sup>4</sup> Se Geoffrey Bennington och Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, op. cit. s. 3.

<sup>5</sup> Geoffrey Bennington, «Derridabase» i *Jacques Derrida*, op. cit.

<sup>6</sup> Jacques Derrida, *Circonfession*, s. 146.

utan religion», en religion som repeterar vissa generella drag ur religionen (löftet, det messianska hoppet, det apokalyptiska ropet efter rättvisa, etc.), men som bevarar en viss aktsamhet inför de konkreta religionernas dogmatiska innehåll, som alltid löper risken att avskära, utesluta eller fördriva den andre.<sup>11</sup>

Här kan man emellertid fråga sig om inte Derridas «religion utan religion» riskerar att framstå som en slags förfinad filosofisk religion som ställer sig över de historiska religionerna och deras teologier.<sup>12</sup> Man tänker på Heidegger, som med sin förment neutrala berättelse om varat gjorde anspråk på att ha utformat en mer fundamental beskrivning av tillvaron i förhållande till de partikulära teologierna.<sup>13</sup> Detta är en invändning Derrida är medveten om, men som han tar skarpt avstånd ifrån (i själva verket är detta en av de punkter där hans kritik mot Heidegger är som skarpast<sup>14</sup>). Den generella religion utan religion Derrida är intresserad av utgör ingen neutral ontologisk bas, på vilken de historiska religionerna blott utgör kontingenta exempel. Förhållandet ska snarare ses som ömsesidigt betingande: De konkreta historiska uppenbarelserna utgör irreducibla historiska händelser utan vilka det kanske aldrig skulle varit möjligt att tänka de generella drag av religionen Derrida vill försvara. Omvänt behöver de partikulära religionerna och deras dogmatiska system leva i det kritiska ljuset av denna mer generella struktur. Varför? För att kunna leva vidare, för att fortsätta att

vara *tro*, vilket en religion upphör att vara i det ögonblick den låter sig fixeras till ett slutet dogmatiskt system.<sup>15</sup> Kanske förstår vi den logik Derrida är ute efter när vi betänker hur de partikulära religionerna ständigt överlevt historiens skiftningar just genom att de ifrågasatts utifrån drag som uppfattats som mer autentiska *inom* den egna traditionen. Något anakronistiskt uttryckt skulle man kunna säga att profetiska gestalter som Amos, Jesus, Mohammed eller Luther «dekonstruerat» sina respektive traditioner för att nå fram till en sannare religion.

Denna iver att bevara varje religion — egentligen varje struktur — öppen, utmärker även Derridas förhållande till gudsfrågan. Direkt efter den redan citerade passagen om hans mor som frågade andra människor om han fortfarande trodde på Gud, tillägger Derrida: «men hon måste ha vetat att konstansen av Gud i mitt liv går under andra namn, så att jag helt med rätta tas för en ateist.»<sup>16</sup> I en annan passage kommenterar han sitt skrivande med orden «jag vänder mig här till Gud, den enda jag tar till vittne, utan att veta vad dessa sublimes ord betyder.»<sup>17</sup> Gud tycks vara det vi aldrig kan veta, det vi aldrig kan fixera i ett fast begrepp, eller tilldela en väldefinierad plats i ett teologiskt system. Med Caputos ord är Derridas Gud «inte ett objekt, utan en *adressat* [*addressee*], inte ett ämne för teologiskt klagörande, utan den andra änden av en bön, given inte åt kognitionen men åt passionen, varken en han, en hon eller ett det, utan ett <du> (tu).»<sup>18</sup>

Om Gud alltid gått under andra namn i Derridas filosofi, beror det kanske på att han ställer sig tvekan inför själva gudsnamnet. Går det att namnge Gud utan att göra «Gud» till en idol? Derrida tar upp frågan några år efter *Circonfession*, i den dialogt skrivna essän *Sauf le nom*.<sup>19</sup>

<sup>11</sup> John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1997, s. XX–XXI. Detta tema har Derrida framför allt utvecklat i verken *Spectres de Marx: État de la dette, le travail du deuil, et la nouvelle Internationale*, Galilée, Paris 1993 och *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.

<sup>12</sup> Denna kritik har bl.a. riktats av Jean-Luc Marion i *L'idole et la distance: Cinq études*, Grasset & Fasquelle, Paris 1977, s. 270–283.

<sup>13</sup> Se Martin Heidegger, «Phänomenologie und Theologie» (1927) i *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996 (1967), s. 45–78.

<sup>14</sup> Se bl.a. Jacques Derrida, *Apories: Mourir – s'attendre aux «limites de la vérité»*, Galilée, Paris, och *Donner la mort*, op. cit.

<sup>15</sup> Jfr Derrida i John D. Caputo (red.), *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, Fordham University Press, New York 1997, s. 21–24, samt John D. Caputo i *Prayers and Tears*, s. 57–68.

<sup>16</sup> Jacques Derrida, *Circonfession*, s. 146.

<sup>17</sup> *Ibid.*, s. 56 f.

<sup>18</sup> John D. Caputo, *Prayers and Tears*, s. 289.

<sup>19</sup> Jacques Derrida, *Sauf le nom*, Galilée, Paris 1993.

Återigen avslöjar titeln en väsentlig del av innehållet, där ordet *sauf* på en och samma gång konnoterar adjektivet «säkrad», «oskadd» och prepositionen «utom»: Gud kan vara oskadd (*sauf*) endast om vi bevarar allt utom (*sauf*) namnet; om vi förlorar namnet för att rädda det som bär namnet.<sup>20</sup> Samtidigt är det naturligtvis inte så enkelt att vi undkommer idolatrins dilemma genom att sluta bruka ett visst namn. En av Derridas äldsta filosofiska insikter är just att vi inte kan kringgå närvarometafysikens problematik genom ett naivt proklamerande av frånvaron — nyckeln ligger snarast i insikten om den irreducibla skillnad som föregår såväl närvaro som frånvaro: *la différance*.<sup>21</sup>

Kanske är därför det enda sättet att «rädda» Gud just att låta honom gå under andra namn, en mångfald av namn, men också att våga vila i en osäkerhet om vad som döljer sig bakom namnen. Derrida refererar till *le tout Autre*, «den helt Andre» eller «det helt Annorlunda», den formulering Lévinas oftast använde för att omtala det gudomliga. Men Derrida modifierar formuleringen till att lyda *tout autre est tout autre*, «varje annan [varelse] är helt annorlunda», och förtydligar därmed egentligen bara Lévinas: Den helt andre är inte bara Gud, utan varje annan varelse, eller, om man så vill, varje annan varelse är gudomlig, och därmed värd samma respekt och vördnad som Gud.<sup>22</sup>

Detta sammanfattar på många sätt gudsfrågan såsom den framträder i Derridas filosofi idag. I direkt förlängning av Lévinas tycks frågan om Gud oupplösligt förbunden med frågan om nästan; det teologiska oupplösligt förbundet med det etiska. Och kanske förklarar detta också varför Derrida i sin filosofi, som alltid legat blott ett hårsman från den negativa teologin, aldrig fullt ut kunnat förlika sig med denna: «[D]et är viktigt att se att Derridas religion är mer profetisk än apofatisk, närmare judiska profeter än kristna nyplatonister, mer messiansk och eskatologisk än mystik.»<sup>23</sup>

## Vattimos tro (på att han tror)

Gianni Vattimo föddes i Turin i Norditalien 1936. Han var troende och praktiserande katolik under sin barndom och en bra bit in i vuxenlivet. Enligt den bild han själv tecknar i *Credere di credere* var den religiositet han närde av tämligen konservativ art, och han talar om det förakt han hyste för de «halvtroende» människor som bara dök upp i kyrkan när det var dags för bröllop eller begravningar.<sup>24</sup> Med tiden skulle emellertid även han komma att bli en sådan halvtroende person, om ens det. Vattimo beskriver de motiv som låg bakom att han som vuxen fjärmade sig från kristendomen. Dels hade han börjat läsa Nietzsche, och fann därmed teologins sätt att grunda den kristna sanningen i en naturlig metafysik alltmer ohållbar, dels hade han accepterat sin egen homosexuella identitet, och kunde inte längre förlika sig med kyrkans fördömande hållning.<sup>25</sup>

Efter många år har Vattimo så återfunnit sin kristna tro. Det är denna återkomst av religionen i hans liv som han sökt sätta på pränt i *Credere di credere*, som ordagrant betyder «att tro på att tro». Vattimo berättar om bakgrunden till titeln: Det var en varm dag för ganska så många år sedan när han var ute och körde bil och stannade till vid en glassbar för att ringa ett samtal till en gammal kollega. Samtalet rörde den urvalskommitté båda var medlemmar av, således strikt «akademiska» frågor, när kollegan oväntat frågade Vattimo huruvida han fortfarande trodde på Gud. Något ställd inför den plötsligt påkomna frågan svarade Vattimo «jag tror att jag tror», och har efteråt konstaterat att detta kanske är den bästa formuleringen för den blygsamma tro han återfunnit på äldre dagar.<sup>26</sup>

Precis som hos Derrida, tycks Vattimos förnyade andliga reflektioner vara betingade av mötet med åldrandet och döden — av förlusten av älskade personer, men också av en starkare medvetenhet om det egna livets gräns. Vattimo tycker sig nästan kunna skönja en parallell mellan religionens återkomst i hans eget liv och det

<sup>20</sup> Ibid., s. 61.

<sup>21</sup> Se Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Éditions du Seuil, Paris 1967.

<sup>22</sup> Jacques Derrida, *Sauf le nom*, s. 92.

<sup>23</sup> John D. Caputo, *Prayers and Tears*, s. XXIV.

<sup>24</sup> Gianni Vattimo, *Credere di credere*, op. cit., s. 68 f.

<sup>25</sup> Ibid., s. 71–73.

<sup>26</sup> Ibid., s. 69.

sätt på vilket religionen under senare år återinträtt på ett vidare plan i den postmoderna kulturen. Religionens uppsving i den samtida kulturen tolkas ofta — så även av Vattimo — som ett svar på förnuftets nederlag inför de till synes oöverstigliga problem (massamhällets våld, miljökatastrofer, genmanipulation, etc.) människan ställts inför i det senmoderna samhället.<sup>27</sup> Därmed blir parallellen tydlig: «I båda fallen reser sig frågan om Gud vid mötet med en gräns, vid möjligheten av ett nederlag.»<sup>28</sup>

Men kanske är det mer än en tillfällig parallell att religionen på nytt väckts till liv i hans eget liv samtidigt som den återkommit på ett vidare plan i den västerländska kulturen i och med modernitetens kris. Det visar sig nämligen att just de filosofiska teorier som bidragit till att försvaga den moderna rationalismen — och således banat vägen för religionens återkomst — är de samma som influerat Vattimos tänkande. I synnerhet handlar det om Nietzsches och Heideggers tankar kring metafysikens slut,<sup>29</sup> vilka inspirerat Vattimo att upptäcka vad han själv benämner *il pensiero debole*, «det svaga tänkandet».<sup>30</sup> Det svaga tänkandet betecknar i första hand den sene Heideggers föreställning om att varat har en historia, och att ett konstitutivt drag i denna historia är att varat kontinuerligt glöms bort eller försvagas. Denna process når sin kulmen i moderniteten och blottläggs på allvar för första gången av Nietzsche. Med Nietzsches insikt att det inte finns några rena fakta orörda av

våra tolkningar öppnar sig möjligheten av ett nihilistiskt tänkande som bryter med det metafysiska våldet. Det blir inte längre möjligt att upphöja en sanning till lag och sedan kväsa allt som inte låter sig inordnas under denna sanning. Och det är precis här öppningen mot religionen ligger: Med ett sådant svagt, hermeneutiskt eller nihilistiskt tänkande undergrävs flera av modernitetens tongivande diskurser (marxismen, positivismen, etc.) som i förnuftets namn uteslutit religionen från den intellektuella dagordningen. Det är sålunda inte helt överraskande att Vattimo — sedan ungdomen skolad i det svaga tänkandets filosofer — i sitt tänkande inspirerats till att på nytt fördjupa sig i religionen.<sup>31</sup>

Så snart Vattimo konstaterat att hans förnyade intresse för religionen är betingat av den filosofiska tradition han står i, stannar han emellertid upp och tänker efter ytterligare en gång. Kan det inte vara så att förhållandet är det omvända, dvs. att han i första ledet dragits till filosofer som Nietzsche och Heidegger just för att de tycks harmoniera med det kristna arv han själv redan var en del av? Och om så är fallet, vilket Vattimo medger, måste det inte då föreligga ett slags väsenssammanhang mellan den kristna teologin och den postmetafysiska filosofi som utvecklats i kölvattnet av Nietzsche och Heidegger?<sup>32</sup> Detta är precis Vattimos tes, och man skulle utan att överdriva kunna säga att den utgör själva kärnan i *Credere di credere*.<sup>33</sup>

Låt oss se närmare på detta väsenssammanhang. Den svaga ontologi Heidegger banade vägen för innebär, som redan nämnts, tanken att varats starka metafysiska strukturer går mot sin egen upplösning i ett ökat hermeneutiskt medvetande. Vad Vattimo nu tycker sig se är att dessa heideggerianska tankebanor på ett perfekt sätt speglar den kristna läran om inkarnationen,

<sup>27</sup> Ibid., s. 10–15.

<sup>28</sup> Ibid., s. 13.

<sup>29</sup> I det här sammanhanget bör tydliggöras att «metafysik» här ska förstås i den mening Heidegger gav begreppet, och inte i dess mer klassiska innebörd. I Heideggers förståelse, som Vattimo alltså övertar, betecknar metafysiken det västerländska tänkandets strävan att underordna allt varande under ett högsta vara som själv ej ifrågasätts, m.a.o. en totaliserande tendens som syftar till att lägga hela tillvaron under den mänskliga tankens våld. Jfr Martin Heidegger, «Was ist Metaphysik» (1929) i *Wegmarken*, op. cit., s. 103–122.

<sup>30</sup> Gianni Vattimo, *Credere*, s. 26. Vattimo utvecklade detta tema redan i början av 80-talet, se Gianni Vattimo och Pier Aldo Rovatti (red.), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

<sup>31</sup> Ibid., s. 19–26.

<sup>32</sup> Ibid., s. 23 f.

<sup>33</sup> Vattimo har tidigare utvecklat denna tanke i *Oltre l'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza & Figli, Rom–Bari 1994, s. 53–71, svensk översättning, *Utöver tolkningen: Hermeneutikens betydelse för filosofin*, översättning: William Fovet, Daidalos, Göteborg 1996, s. 61–78, samt i sitt bidrag till det nämnda Capri-seminariet, «La trace de la trace», i *La religion*, op. cit., s. 87–104.

om den transcendenta Guden som går in under immanensens villkor och därmed försvagar sig själv. Han går till och med så långt att han talar om Heideggers svaga ontologi som en «omskrivning» av det kristna budskapet, och beskriver denna upptäckt som avgörande för sitt eget filosofiska tänkande och nästan «för bra för att vara sann».<sup>34</sup>

Något överraskande är den roll sekulariseringen intar i Vattimos Heidegger-inspirerade nyupptäckt av kristendomen. Sekulariseringen brukar ju för teologiskt sinnade tänkare äga mestadels negativa konnotationer. Så inte för Vattimo. Något provokativt beskriver han istället sekulariseringen som kristendomens väsen,<sup>35</sup> som en slags reningsprocess inom den kristna traditionen.<sup>36</sup> Åter framträder parallellen mellan kristendomen och «det svaga tänkandet»: Precis som Nietzsche och senare Heidegger renat filosofin från metafysiska, våldsbringande antaganden, gör sekulariseringen upp med den klassiska teologins metafysiska förståelse av Gud, dogmerna och moralen. Det är också här Nietzsches ord «Gud är död» kommer in i bilden. Den Gud Nietzsche förklarade död är — om man får tro Vattimo — inte Jesus självuttömmande Gud, utan den metafysiska teologins Gud, förstådd i termer av transcendens, evighet och orörlighet. Såväl sekulariseringen i vid bemärkelse som Nietzsches skarpa uppgörelse med den kristna teologin framställs i Vattimos läsning som delar av en och samma «kenosis-process», ytterst en följd av den lära Jesus själv förkunnade.<sup>37</sup>

Vad karakteriserar då den nya, av sekulariseringen «försvagade» kristendom Vattimo pläderar för i sin senare filosofi? Kanske ligger det mest träffande svaret just i begreppet «kenosis», föreställningen om Guds förbehållslösa självutgivande som når sin kulmen på korset, men fortsätter att verka historien igenom. För Vattimo innebär detta att kristendomen aldrig kan betraktas som en definitivt och objektivt given uppsättning lärosatser. Själva religionens kärna motsät-

ter sig helt enkelt detta. Utifrån tron på Guds självutgivelse i Kristus och den fortsatta uppenbarelsen i historien genom Anden, kan kristendomen inte betraktas som något annat än en ständigt pågående tolkningsprocess, ett fortskridande försök att allt bättre förstå det gudomliga mysteriet.<sup>38</sup>

Här inställer sig frågan om ett sådant synsätt överhuvudtaget tillåter någon gräns för tolkningarnas spännvidd. Vem eller vad avgör om en dogm bör avmytologiseras eller förkastas? För Vattimo ges även i detta fall svaret av den kristna uppenbarelsen själv: kenosistanken och budet om nästankärlek markerar gränsen för våra tolkningar. Vattimo åberopar sig med andra ord på den tolkningsprincip Augustinus en gång formulerade, *dilege, et quod vis fac* — älska och gör vad du vill.<sup>39</sup>

Inte helt oväntat genomgår även gudsbegreppet vissa förändringar i Vattimos postmoderna nyläsning av den kristna teologin. Inspirerad av den franske filosofen och antropologen René Girard, gör Vattimo en distinktion mellan den «naturliga religionens» logik som drivs av ett mimetiskt våld (vilket når sin kulmen i det heliga offret) och den kristna inkarnationsföreställningen som just bryter med detta våld. Det är den förra typen av religiositet som frambringat den metafysiska föreställningen om Gud som en absolut och allsmäktig härskare, en godtycklig domare som för evigt överskrider alla mänskliga föreställningar. Denna gudsföreställning har naturligtvis i hög grad påverkat även den kristna gudsbilden. Men det är precis dessa drag inkarnationsläran undergräver, och banar därmed vägen för en postmetafysisk, icke-våldsam och icke-absolut Gud.<sup>40</sup>

Den gudsförståelse Vattimo pläderar för ställer honom inte bara på kollisionskurs med en stor del av den klassiska teologin, utan även med olika varianter av «apokalyptiska» eller «tragiska» kristendomstolkningar. När teologin under moderniteten ofta kommit till korta inför förnuftet, har en vanlig taktik (Vattimo refererar i första hand till Kierkegaard och den dialektiska

<sup>34</sup> Gianni Vattimo, *Credere*, s. 31–33.

<sup>35</sup> *Ibid.*, s. 47.

<sup>36</sup> *Ibid.*, s. 40–43.

<sup>37</sup> *Ibid.*, s. 29–34.

<sup>38</sup> *Ibid.*, s. 40–44.

<sup>39</sup> *Ibid.*, s. 59–63.

<sup>40</sup> *Ibid.*, s. 29–34.

teologin) varit att framställa tron som en paradox eller ett «språng» över förnuftets diktat. Svaret på sekulariseringen har helt enkelt varit att man offrat förnuftet och hängett sig åt en alltmer transcendent och främmande Gud.<sup>41</sup> Detta är en strategi Vattimo har mycket litet till övers för, och han kallar den krasst för «det sista stora metafysiska missförståndet inom det kristna tänkandet.»<sup>42</sup>

Det är emellertid inte bara «språngets teoretiker» som hamnar i småblåsten i Vattimos framställning. I förlängning av den redan anförda kritiken, angriper han även vad han betraktar som en övervikt av judisk eller gammaltestamentlig religiositet inom samtidens filosofiska tänkande. Måltavlan utgörs inte helt oväntat av Lévinas och Derrida, som anklagas för att betona Guds radikala annanhet så till den grad att skapelsen, den immanenta verkligheten, nedvärderas och glöms bort: «Det viktiga är den <vertikala> relationen till det eviga, till den Andre.»<sup>43</sup>

I ett försök att sammanfatta Vattimos gudsbegrepp i kontrast till denna judiska gudsförståelse, frestas man att istället karakterisera det som mycket *katolskt* (vilket naturligtvis inte behöver förvåna — Vattimo är ju katolik). Både med och utan explicit referens till Thomas av Aquino, betonar han gång efter annan kontinuiteten mellan Gud och värld, mellan mänskligt och gudomligt förnuft. Endast en naturalistisk, och «i sista instans icke-kristen» gudsuppfattning kräver av människan att hon ska göra avkall på förnuftet för att kunna ta del av evangeliet.<sup>44</sup> Men samtidigt bryter Vattimo radikalt med vad han ser som den traditionella katolska gudsbildens metafysiska drag. Föreställningarna om Guds allmakt, evighet och transcendens får alla stryka på foten som en följd av kenosistanken. Gud är framför allt vår vän (Joh. 15:15) och den kristendom Vattimo förkunnar en «vänlik» (*amichevole*) kristendom.<sup>45</sup>

## Postmodern tro — ett spel mellan immanens och transcendens

Både Derrida och Vattimo har bidragit till det fenomen som kallas «Guds återkomst» eller den «teologiska vändningen» inom samtida filosofi — om än på mycket olika sätt. För Derrida tycks gudsfrågan återinträda i filosofin genom Lévinas föreställning om den helt Andre, medan Vattimo finner nyckeln i Heideggers «svaga ontologi». I båda fallen öppnas en rad intressanta och fruktbara infallsvinklar upp för ett postmodernt teologiskt tänkande. Likväl är mitt argument att Vattimos teologiska reflektioner bär på drag som i slutändan gör den problematisk på ett sätt som inte gäller för Derridas del. Jag ska i det följande försöka utveckla detta argument.

Ett utmärkande drag för den teologiska nytändningen inom delar av den samtida filosofin är att denna utveckling — på gott och ont — skett nästan helt oavhängigt av den akademiska teologin. Den positiva aspekten av detta är naturligtvis att en rad nya tankebanor öppnas upp just för att man rör sig utanför det redan etablerade teologiska samtalet. Den negativa aspekten, däremot, är att man samtidigt riskerar att förbise väsentliga insikter som under åren uppnåtts inom teologin i mötet med nya historiska och kulturella kontexter. Sålunda lyser exempelvis feministiska och religionsteologiska aspekter med sin frånvaro när de postmoderna filosoferna ger sig in på att diskutera Gud. Men det kan också handla om att man förbiser saker som redan sagts inom teologin och därmed riskerar att presentera gamla insikter som vore de helt nyvunna.

Det senare menar jag är fallet med Vattimo. För den som är någorlunda bekant med 1900-talets teologihistoria, är det svårt att undgå de många likheterna mellan Vattimos teologiska projekt och vad som under sent 60-tal gick under beteckningarna «sekulariseringsteologi» respektive «Gud-är-död-teologi». I synnerhet är parallellerna slående mellan Vattimo och den kanske mest renommerade Gud-är-död-teologen, Thomas J. J. Altizer. I ett försök att skapa en meningsfull teologi i en intellektuell epok där varje tal om Gud tycktes utspelat för gott, utvecklade Altizer en radikalt immanensorienterad teologi utifrån den kristna kenosistanken. Till skillnad

<sup>41</sup> Ibid., s. 41 f, 49–51.

<sup>42</sup> Ibid., s. 83.

<sup>43</sup> Ibid., s. 87.

<sup>44</sup> Ibid., s. 51.

<sup>45</sup> Ibid., s. 43 f, 51.

från flera av de andra Gud-är-död-teologerna var Altizers avsikt aldrig att utveckla en teologi utan Gud, utan snarare att radikaliserar inkarnations-tankens yttersta konsekvenser för gudsidén. «Gud är död» utgör sålunda inte teologins sista ord: den Gud som dör på korset är den transcendent, från världen avskilda Guden — men detta enbart för att återuppstå igen som radikalt immanent i den tidsliga och rumsliga process som utgör människans livsvärld.<sup>46</sup>

Det vore naturligtvis inget klandervärt av Vattimo att repetera dessa teologiska tankebanor, om det inte vore för att de sedan mycket länge visat sig ofruktbara för den fortsatta teologiska reflektionen. Ett av skälen till att Gud-är-död-teologin ganska snart kom att framstå som en återvändsgränd var helt enkelt att den hanns ikapp av den samtida filosofiska reflektionen. När Gud-är-död-teologerna gjorde allt för att rädda teologins ansikte inför det sekulära förnuftet genom ständigt tona ner och «profanisera» dess anspråk, började en ny generation filosofer istället avtäckta det sekulära tänkandets «mytiska» karaktär. Filosofer som Foucault, Deleuze, Lyotard och inte minst Derrida har samtliga bidragit till att lösa upp den moderna myten om det neutrala, progressiva vetandet. Istället har man alltmer kunnat konstatera hur allt mänskligt vetande är betingat av partikulära kulturella formationer, inbegripet specifika (makt)-intressen, värderingar och trosövertygelser.

I förlängning av denna insikt om kulturens och språkets (i vid bemärkelse) inverkan på vår mänskliga föreställningsvärld, hör just sekulariseringsbegreppet till det som kommit att problematiseras under senare år. En av de mer kraftfulla uppgörelserna har kommit från den engelske teologen John Milbank, som i ett omfattande verk sökt påvisa hur föreställningen om verkligheten som sekulariserad — eller icke-sakral — i själva verket utgör en kulturellt betingad föreställning som vuxit fram under ett långt historiskt skede, och som är unik för det moderna västerlandet.<sup>47</sup> I synnerhet ställer sig Milbank kritisk till den essentialistiska tesen om sekulari-

seringen — eller världens «avförtrollning» — som inneboende i den judisk-kristna skapelseföreställningen själv. Denna tes — vilken spelat en väsentlig roll inte minst inom den moderna teologin<sup>48</sup> — utgår från Första Mosebok, där Adam uppmanas av Gud att råda över den övriga skapelsen, och tolkar detta som början till människans makt över det sakrala kosmos godtycklighet. Denna uttolkning har enligt Milbank föga att skaffa med antikens judiska och kristna kosmologier, men säger desto mer om den tid den kom till i — en tid då den moderna europeiska människan upplevde sig lämna det gamla, av tradition och vidskepelse nedtyngda samhället, till förmån för en ny, för förnuftet alltigenom gripbar värld. Tesen om sekulariseringen som kristendomens väsen framstår i Milbanks läsning helt enkelt som en slags legitimerande myt för det moderna projektet, där den bibliska föreställningen om Adams upphöjdhet över skapelsen ges ny innebörd och uttolkas i termer av aktiv rätt, makt och egendom.<sup>49</sup>

Mot denna bakgrund förefaller den fullkomligt okritiska hållning Vattimo intar i förhållande till sekulariseringen något prekär. Nu har Vattimo naturligtvis sina randiga skäl till att ge sekulariseringen den positiva roll han gör i sin postmoderna kristendomstolkning. Hans filosoferande kring den kristna läran är i inte helt ringa grad en uppgörelse med en kyrklig elit som alljämt stänger ute en stor del bekännare från nattvardsbordet, halva kristenheten från prästämbetet och hans egen sexuella läggning från definitionen av ett moraliskt kristligt leverne. En positiv följd av sekulariseringen är att dessa aspekter av kyrkans lära kommit att ifrågasättas. Risken med att ta sekulariseringen — givet att den utgör en tidsbunden kulturell konstruktion — som norm är att man kapar med allt inom religionen som överskrider det som en specifik tidsanda håller för riktigt. Frågan handlar alltså om huru-

<sup>47</sup> Se John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Basil Blackwell, Oxford 1990.

<sup>48</sup> Se Arne Rasmusson, «En gång fanns inte det sekulära: Social teologi från Ernst Troeltsch till John Milbank» i Sune Fahlgren (red.), *På spaning efter framtidens kyrka*, Libris, Örebro 1998, s. 105–130.

<sup>49</sup> John Milbank, *ibid.*, s. 9–12, 240–245.

<sup>46</sup> Se Thomas J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Westminster, Philadelphia 1966; *The Descent into Hell: A Study of the Radical Reversal of the Christian Consciousness*, Westminster, Philadelphia: 1970.



vida en teologi underställd sekulariseringens «metaberättelse» någonsin kan *utmana* oss, våra värderingar och försanthållanden, eller om den blott fungerar som en sanktionerande teori åt det vi redan tycker och vet.<sup>50</sup> Här finner jag Derridas förståelse av religionen betydligt intressantare. Som jag visat ovan föreställer sig Derrida religionen som ett spänningsfält mellan de partikulära historiska uppenbarelserna och en mer generell struktur — vad Caputo karakteriserat som en «religion utan religion.» Men den senare ska inte förstås som en metaberättelse som på förhand dikterar villkoren för vad religionen kan säga och hålla för sant. Snarare handlar det om en dekonstruktiv process som kommer i *efterhand*, en profetisk röst som ropar underifrån eller inifrån den egna traditionen, och som påminner den om det kall, de ideal den sviker och ständigt sviker under historiens gång.<sup>51</sup>

De olika förståelser av religionen som artikuleras av Vattimo och Derrida kan på många sätt sammanfattas i begreppen immanens och transcendentens. Vattimo värjer sig starkt mot varje form av religionsförståelse som framställer Gud som transcendent och onåbar och proklamerar en radikal immanensteologi. Derrida öppnar istället upp allt mänskligt tänkande, inte bara religionen, mot en radikal transcendentens, sammanfattad i begreppet *le tout autre*. Den kritiska fråga jag vill ställa till Vattimo är huruvida vi verkligen är betjänta av en immanentistisk teologi idag. Som jag redan framhållit är detta ett av de drag han har gemensamt med 60-talets Gud-är-död-teologer. Detta var som bekant ett årtionde när materialistiska ideologier stod högt i kurs och tilltron till människan och hennes möjligheter att med teknikens hjälp förverkliga ett gott och jämlikt samhälle var stark. Sedan dess har mycket hänt. Många av de samhällen som styrts av materialistiska ideologier har visat sig vara allt annat än goda och rättvisa, miljökatastrofer har lett till att övertron på tekniken avmattats och aldrig tidigare skådade klyftor i välfärden har försvagat den positiva bilden av människan. Utifrån dessa

perspektiv är det inte längre lika självskrivet att utplånandet av transcendentia föreställningar utgör nyckeln till det goda samhället. Transcendentia föreställningar behöver här inte nödvändigtvis innebära religiösa föreställningar, utan — i levinasiansk anda — föreställningar som sätter stopp för diktatet om människan som alltings mått, som erkänner att den eller det andra alltid överskrider våra föreställningar, förväntningar eller önsknningar. Den amerikanska moralfilosofen Edith Wyschogrod kommenterar, apropå den skepsis mot transcendentia föreställningar som utmärkte 60-talets Gud-är-död-teologer, att problemet idag snarare handlar om att «undvika den immanentism som karakteriserar radikala och nationella ideologier, immanentismens våld löper amok.»<sup>52</sup> Wyschogrod hänvisar inte helt oväntat till Lévinas filosofi, där människan alltid står inför den Andres ansikte och därmed påläggs ett radikalt etiskt ansvar som förbjuder henne att söka skydd bakom slutna identiteter.

Slutligen måste vi ändå fråga oss om det inte ligger någonting i den invändning Vattimo har mot Lévinas och Derrida, nämligen att de spelar ut den mellanmännsliga dimensionen mot den vertikala relationen till det eviga och transcendentia. Kan en Gud som är så radikalt annorlunda i förhållande till vår mänskliga föreställningsförmåga verkligen ha något att göra med etiken, med budet om nästankärlek? Enligt min mening får man läsa Derrida och i synnerhet Lévinas mycket selektivt för att komma fram till Vattimos negativa svar på denna fråga. Få filosofer har varit så hängivna i sitt engagemang för social rättvisa och mellanmännslig respekt som just dessa två tänkare. I Vattimos läsning går helt enkelt hela poängen med föreställningen om den Andre om intet, en poäng som formuleras allra bäst i Lévinas egna ord:

Den gudomliga dimensionen öppnar sig genom det mänskliga ansiktet. En relation med det Transcendentia ... är en social relation. Det är här det Transcendentia, oändligt Annorlunda, söker upp

<sup>50</sup> En liknande kritik av Vattimo på denna punkt framförs av Ola Sigurdson i *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mångfald*, Arcus, Lund 2000, s. 90 f.

<sup>51</sup> Jfr John D. Caputo, *Prayers and Tears*, s. 57–68.

<sup>52</sup> Edith Wyschogrod i John D. Caputo och id., *Post-modernism and the Desire for God: An E-Mail Exchange*, <http://www.aril.org/caputo.htm> (1999-10-15), s. 2.

oss och kallar oss. ... Det kan inte finnas någon «kännedom» om Gud avskild från relationen med människorna.<sup>53</sup>

Vad det gäller Derrida söker han, som jag visat ovan, blott radikaliserar denna aspekt i Lévinas tänkande. Derridas *tout autre est tout autre* är ett sätt att säga att vi inför mötet med varje annan varelse måste förhålla oss som om vi stod inför Gud själv. Och man frestas påpeka — vilket Caputo gjort — att detta är en mycket biblisk tanke, tydligast formulerad i berättelsen om människosonens dom i Matt. 25: 31–46. Med detta sagt har vi nått en punkt där på en och samma gång likheterna och skillnaderna i Vatti-

mos och Derridas postmoderna teologiska reflektioner framträder mycket tydligt. Hos båda filosoferna utgör nästankärleken den absoluta brännpunkten, själva betingelsen för att det överhuvudtaget ska vara meningsfullt att tala om Gud. Likväl får deras tal om Gud — och människan — diametralt motsatt utformning: Vattimo väljer att i solidaritet med människan inskränka både Gud och människa till en och samma immanenta process, dikterad av sekulariseringen. Derrida upphöjer istället människan till samma transcendentia Mysterium som är Gud och öppnar därmed upp hissande etiska perspektiv.

<sup>53</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, Martinus Nijhoff, Haag, 1961, s. 50 f.

### Summary

The aim of this article is to highlight the «theological turn» of two of the most prominent postmodern philosophers of today, French philosopher Jacques Derrida and Italian philosopher Gianni Vattimo. In recent years both philosophers have published texts in a confessional form. In 1991 Derrida published *Circonfession*, a poetical text written as a paraphrase on Saint Augustine's *Confessions*. Five years later Vattimo published *Creder di credere*, a short essay treating the return of religion both in his own life, and as a wider cultural phenomenon. In the first two parts of my article, I examine the theological position of each philosopher on the basis of the respective text. My aim is to bring into focus the way the question of God is articulated. In the last part I undertake a comparative analysis of the two theological positions. My argument is that the Levinas inspired, and strongly transcendent concept of God that is articulated by Derrida overcomes the impasse that a postmodern theological thought faces with Vattimo's immanence oriented, and in a way rather modern concept of God.

