
RADIKALNA TEOLOGIJA
KOT HERMENEVTIKA
NEMOGOČEGA:
JOHN CAPUTO IN
DOGODKOVNOST RESNICE

Luka Trebežnik

Celotno miselno zgodovino¹ je mogoče brati kot igro premeščanj in nadomeščanj soodvisnih poimenovanj in pomenov, kot učinkovanje označevalne verige, njeno trganje in ponovno spajanje. Angleški marksistični teolog Terry Eagleton tako v odličnem delu *Culture and the Death of God* pravi, da je zgodovina ateizma le sosledje malikovalskih nadomestkov: »Zgodovina sodobne dobe je med drugim iskanje namestnika Boga. Razum, Narava, Duh, kultura, umetnost, sublimno, narod, država, znanost, človeštvo, Bit, Družba, Drugi, želja, življenjska sila in osebni odnosi: vse naštetu je občasno služilo kot oblika izpodrinenega božanstva.«² Seveda pa ni le Bog tisti, ki mu ves čas iščemo namestnike, vsaka nova koncepcija nekako izpodriva druge, praviloma pa med zamenjavami ni velikih razlik in ohranjajo bistvene elemente drugih členov v verigi.

John D. Caputo je eden najpomembnejših ameriških mislecev s področja religijske misli in filozofije. V trenutku, ko se zdi, da njegovo delo počasi prihaja h koncu, izšla je že tretja knjiga njegovih izbranih del, v zadnjih letih pa tudi redno izhajajo monografije in zborniki, ki proučujejo recepcijo njegovega dela v različnih kontekstih, bomo celoto njegovega delovanja predstavili z vidika nekaterih osrednjih konceptov,

¹ Članek je nastal v sklopu podoktorskega raziskovalnega projekta *Izzivi postmoderne filozofije religije: tekstualnost, transcendenca, skupnost* (Z6-2665), ki ga financira Javna agencija za raziskovalno dejavnost Republike Slovenije (ARRS).

² Terry Eagleton, *Culture and the Death of God* (New Haven: Yale University Press, 2014), 44.

ki so mu služili kot nazivi za obdobja v razgibani miselni poti, in s tem vsaj malo pojasnili razvoj njegove misli. Ti osrednji označevalci se prelivajo drug v drugega, zato jih ne bomo brali kronološko, ampak bomo poskušali ponazoriti, kako tvorijo navidezno sklenjenost nekega dela. Prek raznovrstnih tematskih etap in postankov na poti do *radikalne teologije* (kot je naslov njegovega zadnjega dela³) bomo pokazali unikatnost Caputove pisave in ji s tem odprli prihodnje interpretacije.

Dekonstrukcija teologije

Caputo je kariero začel v poznih šestdesetih letih prejšnjega stoletja, ko se je ukvarjal predvsem z analizo krščanske srednjeveške mistične tradicije in sholastične filozofije ter njenih vplivov na novoveško filozofsko misel, nato pa se je natančneje posvetil delu Martina Heideggerja, ki mu je predstavljal pot do nadgradnje in prenove katoliške misli, ki je sovpadala s pokoncilskim duhom. Caputo je v odličnih komentarjih Heideggerja⁴ proučeval zamolčane krščanske elemente v njegovi misli: med drugim je poudaril Lutrov koncept *Destruktion* kot kritično držo do metafizičnih nasedlin, ki onemogočajo pristen dostop do izročila, ter Eckhartovo držo *Gelassenheit* kot osrednji eksistencialni modus v Heideggerjevih povojnih spisih. V Heideggerju je prepoznaval tudi določene neprijetne elemente, ki vodijo v izjemen konservativizem in samomistifikacijo, v skladu s tem se je do tega vplivnega misleca začel opredeljevati vse bolj kritično.⁵ To obdobje njegovega delovanja mu je sicer prineslo določen uspeh, še bolj pa se je to zgodilo, ko se je konec osemdesetih let oddaljil od Heideggerjeve misli in posvetil postmoderni filozofiji. Pravo razodetje je bila zanj filozofija Jacquesa Derridaja – epigraf k delu *O religiji* se tako glasi, »Jacquesu Derridaju, ki mi je razvezal jezik« –, še zlasti ko jo je dojel kot podobno Kierkegaardovi misli. Kierkegaard kot ena izmed osrednjih Caputovih filozofskih referenc, kot

³ John D. Caputo, *In search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations* (New York: Fordham UP, 2020).

⁴ John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* (Athens OH, Ohio University Press: 1978).

⁵ John D. Caputo, *Demythologizing Heidegger* (Bloomington: Indiana University Press, 1993).

pravi Caputo sam, res še ni posedoval dekonstrukcijskega besednjaka, vseeno pa ga moramo v marsikaterem pogledu šteti za Derridajevga predhodnika. Caputo je bil na Derridaja kot slavnega filozofa, enega izmed najplodovitejših nadaljevalcev Heideggerjevega dela in inovativnega kritika metafizične tradicije, pozoren že pred tem obdobjem, toda njegova misel ga najprej ni popolnoma prepričala, v njej namreč še zdaleč ni videl potencialov za pristop k perečim problemom sodobnega časa.

Poudariti moramo, da je bil Derrida že pred Caputovimi prelomnimi interpretacijami ključna referenca za nekatere pristope v okviru tega, kar danes razumemo pod besedno zvezo radikalna teologija. Konec sedemdesetih let in v zgodnjih osemdesetih so nastala nekatera ključna dela o razmerju Derridaja do teološke misli, med njimi izstopa *Erring* Marka C. Taylorja, v katerem pa Derridajeva misel ne prinaša izrazitih potencialov za dialog z religijo. Taylor namreč nedvoumno postulira: »Dekonstrukcija je 'hermenevtika' smrti Boga.«⁶ Caputu kot nekomu, ki je od vselej čutil afiniteto do krščanske miselne tradicije, tak Derrida ni bil privlačen. Da se je to spremenilo, se je morala vsaj malo spremeniti tudi Derridajeva misel. Konec osemdesetih let je dekonstrukcija doživela številne preobrate, zato nekateri to obdobje utemeljeno označujejo kot prelomno v Derridajevi misli. To obdobje na nek način predstavlja oddaljitev od zgodnjega gramatološkega obdobja, ko se je dekonstrukcija dojemalo kot golo tekstualno operacijo, ki nima nikakršnega »realnega« referenta, njen učinek se kaže predvsem kot deskripcija, s tem pa spada predvsem na področje estetike, v poznih osemdesetih pa naj bi Derridajevo delo pridobilo tudi preskriptivni značaj, to naj bi označevalo prehod k poznemu Derridaju, ki se v nasprotju z zgodnjim posveča etično-političnim temam. Za Caputa, ki se s to tezo o obratu v Derridajevi misli sicer ne strinja popolnoma, pa je bilo še najpomembnejše, da se je v tem obdobju vse bolj začela kazati tudi njena kompatibilnost z nekaterimi vidiki bogate judovsko-krščanske tradicije.

⁶ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern Atheology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 6. Pozorni bodimo, da Taylor besedo hermenevtika zapiše v narekovajih. Za Caputa dekonstrukcija je hermenevtika (brez narekovajev), v tem se loči tudi od Derridaja. Ta sestavek premišljuje prav ta unikatni nastop, ki ga predstavlja Caputova (radikalna) hermenevtika.

Sled in resnica

Caputo torej po lastnem pričevanju po srečanju z Derridajevim delom dobi kontekst za razvitje svoje misli, ki brez dvoma ostaja vpeta v kontekst dekonstrukcije, sočasno pa se od nje tudi oddaljuje. Caputo je v primerjavi z Derridajem veliko dostopnejši mislec, ki kljub zavesti, da so klasifikacije vselej površne in obsojene na zanemarjanje izjem, brez pretenzije po jasnosti in izključni veljavnosti svojih stališč tvega določene nazorne shematizacije. V krajšem delu *Filozofija in teologija* tako shematsko oriše historiat razmerja med podobnima vedama, ki ju precej poenostavljeno včasih predstavljata razum in vera. Za Caputo med filozofijo in teologijo pravzaprav ni velikih nasprotij, tako kot jih ni med razumom in vero. Kadar govori o veri, v mislih nikakor nima »vere, ki je nasprotna razumu«, to je namreč zanj »preveč poenostavljena opozicija«, ki jo je v vsem svojem delu »poskušal oslabiti in zaplesti, ne da bi jo popolnoma diskreditiral«. ⁷

Caputo zgodovino pojmovanja resnice razdeli v tri dobe – predmoderna resnica je enačena z Bogom, moderna resnica z razumom, postmoderna ali postmetafizična misel pa resnico dojema in situira kot dogodek. Danes nam je vse jasneje, da je resnica najbolj nedostopen in izmuzljiv pojem, kar je na primer razvidno tudi iz naslova Caputove knjige *Resnica (Truth)* iz leta 2013, ki bralcu pravzaprav ne pove ničesar, saj bi bil tak lahko naslov vsake knjige, vsaka govori (svojo) resnico, tudi popolnoma fiktivna dela, ki to storijo prek odvoda v izmišljijo. Navedena knjiga pa govori o resnici, natančneje o resnicah, skozi zgodovino, ne o tem, kar je veljalo za resnično, ampak o tem, kako, kako je nekaj lahko veljalo in danes lahko velja za resnično. Knjiga je torej o resnici, ni pa resnica, v nasprotju s številnimi neskromnimi preroškimi deli. Caputo svojo »resnico« konstituira kot nevednost, ⁸ kot »silo, ki drži prihodnost odprto ter je v tesni povezavi z vero in upanjem ob upoštevanju prihoda, ki ga ne moremo predvideti«. ⁹

⁷ John D. Caputo, *Philosophy and Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2006), 68.

⁸ Zato svoje delo poimenuje »*docta ignorantia hermeneutica*«, glej: John D. Caputo, *Radikalnejša hermeneutika: o tem, da ne vemo, kdo smo* (Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2007), 261.

⁹ John D. Caputo, *Truth: Philosophy in Transit* (London: Penguin, 2013), 241.

Caputove knjige ne spadajo izključno na področje religiološke misli, za vsa njegova dela pa lahko nedvomno rečemo, da če že niso o religiji in religijskih vidikih eksistence, jih lahko na to področje zlahka umestimo, saj zanj bistvena vprašanja filozofije večinoma sovpadajo z vprašanji teologije. Ta kompatibilnost je mogoča predvsem v postmetafizični dobi, dotlej namreč Zahodu vlada ekskluzivističen koncept resnice, ki je vzpostavljen z monoteistično teorijo resničnosti in se k njej vrača. Monoteizem po naravi zanika druge religije, samo lasten Bog je resnični Bog, vsi drugi so torej lažni.¹⁰ Seveda se to spreminja s postmoderno dobo, ki se v krščanstvu začneja z drugim vatikanskim koncilom. Tudi drugim verstvom je priznana določena resničnost, določeno dostopanje do resnice, drugoverci tako niso več v laži, ampak v resnici na drugačen način. Religija s tem postane iskateljstvo, nenehno hrepenenje, ni več nekaj, čemur se pridružiš ter s čimer sprejmeš statut in s tem ekskluziven dostop do resnice, temveč skupno pripadanje resnici kot neidentiteti same s seboj, vzpostavljanje skupnosti rane, manka in odsotnosti.

To, da je resnica dogodek, ne pomeni, da je kdaj končana ali popolnoma določena. »Resnica ni nekaj, kar se zgodi, je nekaj, kar se dogaja v tem, kar se zgodi. Dojeti resnico kot 'dogodek' pomeni dojeti nekaj, kar se poskuša zgoditi v nečem. Resnica je proces *poskušanja postati res*.«¹¹ Dobra ponazoritev tega je Deleuzova ontologija nenehnega postajanja, ki v resničnosti prepozna predvsem njen dinamični potencial, Caputo pa v tem kontekstu pogosto poudarja tudi krščanstvo Johannesesa Climacusa (Kierkegaardov psevdonim) kot nikoli dovršeno stanje, torej kot cilj prizadevanj, in Derridajevo koncepcijo demokracije (in še nekaterih drugih osrednjih dekonstrukcijskih elementov) kot nečesa, kar ima še priti. Tem pristopom je skupno stališče, da se resnica lahko pripeti kjerkoli. V to sled prihajajočega stanja oz. prisotnosti se lahko umeščamo prek vere, versko dejanje je torej sledenje. »Kaj sploh lahko je vera, če ne vera v sled,« pravi Caputo.¹² Radikalna teologija je s tem *teologija sledi*, kot taka pa se umešča med vero in nevero, njeno učinkovanje je v nenehnem premeščanju obeh polov opozicije.

¹⁰ *Ibid.*, 45.

¹¹ *Ibid.*, 58–59.

¹² Caputo, *In search of Radical Theology*, 81.

Iz tega lahko sklepamo, da dogodkov ne (z)moremo uresničiti, saj bi jim to odvzelo vso nepredvidljivost, prihodnostnost. Dogodek je vedno v prihodnosti, tako mora biti neuresničljiv, uresničljiv dogodek namreč ni dogodek. Dogodek mora še priti, vedno še. To pa po Caputu ne pomeni, da smo nemočni, resnice oz. dogodka res ne moremo uresničiti sami, lahko pa sebe uresničimo zanj. Resnica je vselej v prihodnosti, biti v resnici tako pomeni biti odprt za prihodnost, prepričuje Caputo: »Reči, da je nekaj res, pomeni, da ima prihodnost, da bi mi bili v resnici, moramo biti izpostavljeni tej prihodnosti.«¹³ To je torej Caputova izpeljava Avguštinovega *facere veritatem*, pri katerem *facere* zavzame nekoliko manj aktivno vlogo dopuščanja, za Caputovo držo pravzaprav bolj ustreza izraz *permittere*. »V resnici se nahajamo toliko, kolikor smo izpostavljeni dogodku, v odprtosti tistemu, česar/čigar prihoda ne vidimo, sebe postavljamo pod vprašaj in se usposabljammo za nekaj, na kar ne moremo biti pripravljeni.«¹⁴ To je torej filozofija: pripravljati se na tisto, »na kar ne moremo biti pripravljeni«. V tej definiciji odzvanja platonistično pripravljanje na smrt, le da v tem primeru ne gre samo za smrt.

Na tem mestu lahko morda na kratko obravnavamo očitke relativizma, ki letijo na Caputa in so pravzaprav podobni očitkom na račun Derridaja, pred njim Nietzscheja idr. Gre za preprost argument, ki pravi, da če resnica kot nekaj za vselej postavljenega, predmetu lastnega, ne obstaja, potem ni nobene razlike med dobrim in zlim, nacizmom in protinacizmom itd. Nietzsche nikoli ni trdil, da resnice ni, povedal pa je, da ta ni absolutna, da je pogojena z raznolikimi kontekstnimi danostmi. Dobro so znane njegove kritike nereflektirane metafizične resnice,¹⁵ manj pa, da je sam nadvse cenil t. i. življenjsko resnico. Zanj je resničnost konkretna bivanjska stvarnost, pristno bivanje. Nietzsche torej pozna resnico. Ta je biti v skladu z življenjem, kot taka pa kritizira nihilistične težnje, ki vladajo zahodnjaški miselni zgodovini. Resničnost je obratna silam, ki zanikajo življenje. Resnica je torej težavna, naporna,

¹³ Caputo, *Truth*, 77.

¹⁴ *Ibid.*, 93.

¹⁵ Friedrich Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu,« *Filozofija na maturi* 11, št. 1/2 (2004): 65–72. Originalni vir: Friedrich Nietzsche, »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu«, prev. Aleš Košar, *Nova revija* 11, št. 121/122 (1992), 618–624.

je nekaj, kar bi v skladu z najnižjimi impulzi radi zatrli. Seveda pa je, kot opaža Caputo, Nietzschejeva afirmacija življenja »šokantno elitistična in aristokratska«. ¹⁶ Tudi od tega vidika se mora postmoderna filozofija religije oddaljiti, zato se sam bolj kot na ničejanske vidike postmoderne filozofije v svoji radikalni teologiji sklicuje na kierkegaardovsko misel. Gre za določeno Caputovo interpretativno oddaljevanje Derridaja od Nietzscheja, v ta namen postmodernizem razdeli v dve skupini. Na eni strani locira pogansko strast, srečen met kozmične kocke in neosebne sile, na drugi pa krščansko strast, božjo milost in osebno silo. »To nasprotje je ustvarilo dve liniji tega, kar danes imenujemo 'postmodernizem' – ena zelo v grobem vodi od Kierkegaarda do Levinasa in Derridaja, druga pa od Nietzscheja do Foucaulta in Deleuza«. ¹⁷ To dejanje vpisovanja dekonstrukcije v judovsko-krščanski kontekst lahko vzamemo za strnjen, paradigmatški opis celotnega Caputovega dela.

Radikalna hermenevtika

Caputo se umešča na področje, ki ga odpira subtilna razlika med fenomenologijo in dekonstrukcijo. Derrida kot začetnik dekonstrukcije nedvomno izvira iz fenomenološke šole, njegovi najzgodnejši sestavki so posvečeni Husserlovim filozofskim pristopom, hkrati pa se od fenomenologije tudi omejuje. Njegova zgodnja knjiga *Glas in fenomen* iz leta 1967 se konča z jasno označbo razlike med diskurzoma in na zadnji strani besedila zapiše: »V nasprotju s tem, o čemer nas je fenomenologija – ki je vselej fenomenologija percepcije – poskušala prepričati, v nasprotju s tem, v kar si naša želja ne more pomagati, da je ne bi mikalo verjeti, se stvar sama vselej izmika.« ¹⁸ Dekonstrukcija s klasično fenomenologijo ne deli utvare, da je mogoče dostopati do stvari same. To pa za Caputa ni edina distinkcija, zanj je precej pomembnejša razlika, da ima fenomenologija popolnoma deskriptivni status ter je tako apolitična in etično indiferentna, medtem ko dekonstrukcija interpretira in intervenira, s tem pa zavzema stališča in prevzema odgovornost.

¹⁶ Caputo, *Truth*, 196.

¹⁷ John D. Caputo, *How to read Kierkegaard* (London: Granta Books, 2007), 88.

¹⁸ Jacques Derrida, *Glas in fenomen* (Ljubljana: Studia humanitatis, 1988), 111.

Dekonstrukcija, kot jo razume in v radikalno teologijo pretvarja Caputo, temelji na prepričanju, da stvar sama (*Ding an sich*) nikoli ne more biti popolnoma navzoča, nikoli je ne moremo posedovati, resnica je torej vselej posredovana in mora biti interpretirana. Caputo v svojem projektu *radikalne hermenevtike*, ki se sčasoma spremeni v *še radikalnejšo hermenevtiko*, neprestano poudarja, da je skrivnost v tem, da skrivnosti ni, to pa se zoperstavlja resnici, ki deluje kot narkotik.¹⁹ Posedovanje resnice je v nasprotju s tem, kar nastopa kot postulat tradicionalne misli, za Caputa slaba novica. Nekaj, kar bi ustavilo igro, vsa človeška eksistenca se napaja iz odprtosti interpretacije, kar pomeni, da imajo koncepti, besede in bitja svojo prihodnost. Odprtost za kontaminacijo lahko seveda dojemamo kot nevarnost za življenje, toda to je le delna percepcija, saj je odprtost za kontaminacijo življenje samo. Nepopolne vednosti so za Caputa vse, kar lahko posedujemo: »Nihče od nas ne zaseda privilegiranege mesta uvida, nihče od nas nima dostopa do Boga (ali Boginje), ki bi nam predajal hermenevtične skrivnosti.«²⁰

Ta točka, spoznanje, da »ne vemo, kdo smo«, je za Caputa hermenevtično izhodišče, ki podobno kot heideggerjevsko zasnutje hermenevtike fakticitete pravzaprav ni antropološko vprašanje, torej osredinjeno na človeka kot osrednji objekt proučevanja, temveč je ontološko, torej vprašanje o bivajočem, ki samemu sebi pomeni glavni interpretativni izziv in je vselej že interpretirano. Caputo pa seveda ne ostaja pri heideggerjevski in gadamerjanski hermenevtiki, ki zanj nekako še vedno poseduje nekoliko preveč (eksistencialnega) razumevanja in dostopa do bistva stvari. Razlika oz. zaostritev tega stališča je za Caputa jedro dekonstruktivne hermenevtike, to je afirmacija postmoderne resnice kot dejstva, da »ni ničesar brez konteksta in ničesar, kar bi bilo imuno na rekontekstualizacijo«.²¹

To pomeni, da zahtevi po hermenevtiki ne moremo ubežati. »Interpretacija je stvar vpogleda in rahločutnosti za singularnost situacije, s katero smo soočeni, ne pa presojanje te situacije z naborom neprožnih pravil, ki jih vnaprej postavi Metoda ali pa čista fikcija, imenovana či-

¹⁹ Npr. John D. Caputo, *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project* (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 189.

²⁰ *Ibid.*, 258.

²¹ Caputo, *Truth*, 202.

sti Razum.«²² Ni pravil, čeprav bi si jih zelo želeli in bi bila verjetno zelo koristna. To pa ne pomeni, da je to stališče nerazumno. Obratno, tovrstno razmišljanje je popolnoma protifundamentalistično, fundamentalizem namreč temelji na modernistični predpostavki resnice kot popolne umljivosti in obvladljivosti.

Vse interpretacije pa niso enake oz. enakovredne. Caputo vztraja, da so nekatere interpretacije boljše od drugih, tiste, ki so bolj informirane, so običajno plodovitejše, uspešnejše, bolj posrečene. Dejstva seveda so, hkrati pa so vedno znova podvržena interpretacijam. To je posledica tega, da so dejstva fikcija (angl. *facts* iz lat. *factum*, ki izvira iz *facere*, narediti), ustvarjenina. »Dejstva so učinkovanje referenčnega okvira, ki jih izbere, to pomeni, da ni neinterpretiranih dejstev.«²³

Molitev in rana

Derrida v drugi polovici kariere izda avtobiografsko delo *Circumfession*,²⁴ svojevrstno postmoderno različico Avguštinih *Izposved*. V tem besedilu želi presenetiti odličnega poznavalca dekonstrukcije Geoffreyja Benningtona, ki sočasno piše nekakšen program Derridajeve pisave (*Derridabase*). Derridaju preostajajo samo še najgloblja in najosebnejša dejstva, vse drugo Bennington že pozna ali je zmožen predvideti. V tem kontekstu Derrida razkrije, da ves čas joče, kliče in moli, ter da če bi razumeli h komu moli, bi o njem vedeli vse. Derrida s tem, da je človek molitve, ki moli že ves čas, prav mogoče preseneti bralce, morda tudi tako podučene, kot je Bennington, Caputo – ki že pred tem ob analizah mističnega izročila pride do stališča, da je molitev eden najsijajnejših radikalno teoloških nazivov za nemogoče, nemogoče je namreč tisto, kar molitev požene v gibanje – pa to Derridajevo razodetje pomeni potrditev predhodne slutnje. Odtlej se Caputo v maniri *postmodernega avguštinstva* vedno znova ukvarja z vprašanjem, kaj pomeni to, da Derrida moli. Pri analizi te dileme se zateče tudi k *ranjeni besedi* Jeana-Louisa Chrétiena, po katerem »molitev vznikne iz bede,

²² *Ibid.*, 203.

²³ *Ibid.*, 216.

²⁴ Geoffrey Bennington in Jacques Derrida, *Jacques Derrida* (Pariz: Éditions du Seuil, 1991).

razimenovanega subjekta, subjekta razlaščne avtoritete, ki potrebuje pomoč«. ²⁵ V skladu s tezo, da je molitev ranjena beseda, si Caputo za marsikoga heretično drzne reči, da če dosledno sledimo Chrétieniu, potem je Derridajeva molitev celo globlja od Avguštinove. Derrida namreč moli, da bi lahko molil, njegova molitev kroži okoli izkušnje nemogoče komunikacije, zato njegova beseda nastopa kot absolutna ranjenost, medtem pa Avguštinova beseda, če pogledamo malo podrobneje, niti ni tako ranjena. »Avguštin je namreč posedoval tolažbo univerzalnega (...), tradicije, liturgije«, Derrida pa je bil vselej primoran ostati odvisen samo od lastne molitve in izkušnje nemogočega. ²⁶ »Ko Avguštin izpoveduje svojo ranjenost in grešno naravo, hkrati izpoveduje vero v sanacijo teh ran. Derrida pa izpoveduje skrivnost in ne vedenja, destabilizirano stanje izpovedi, izpoved brez izpovedne vezi.« ²⁷

Kot že rečeno, Caputova radikalna teologija je nasledek prve njegove velike inovacije, radikalne hermenevtike, ki v nasprotju s predhodnicami ne išče esenc, večnega pomena, ampak se zaveda, da so interpretacije vse, do česar lahko dospemo. Caputo naziv radikalne teologije kot ustreznega krovnega označevalca za svoje delo izbere tudi prek negacije, in sicer v debati z Martinom Hägglundom, ki v Derridajevi misli prepozna radikalni ateizem (tak je tudi naslov Hägglundove odmevne knjige). ²⁸ Caputov odgovor na Hägglundova redukcionistično ateistična branja Derridajeve filozofije je torej radikalna teologija – kar zanj osebno pomeni povratek h klasičnim teološkim temam, afirmacijo lastnih religijskih korenin in sočasno afirmacijo filozofskih diskurzov, ki so ga izoblikovali, čeprav so kritični, demistifikatorni in zanikovalni.

Rezultati tega Caputovega dela so večplastni, v vsakem primeru lahko rečemo, da so odlična nadgradnja Derridajevega dela, branje, ki ga je Derrida ²⁹ večkrat potrdil kot skladnega z lastnimi intencami, v tradi-

²⁵ John D. Caputo, »Shedding Tears Beyond Being,« v *Augustine and postmodernism: confessions and circumfession*, ur. John D. Caputo in Michael J. Scanlon (Bloomington: Indiana University Press, 2005), 100.

²⁶ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 89.

²⁷ Caputo, »Shedding Tears Beyond Being,« 103.

²⁸ Martin Hägglund, *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life* (Stanford: Stanford University Press, 2008).

²⁹ Glej npr. »The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida,« v *A Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ur. Mark Dooley (New York: SUNY Press,

cionalno religijsko misel pa vnaša določeno poživitev in inovacijo. Brez dvoma gre za razširitev pojma teološkega in razširitev teoloških pojmov, poglejmo si samo Caputovo retorično vprašanje: »Kaj če je ime Bog ime vsega, kar je *mogoče*, vse do nemogočega in vključno z njim?«³⁰ Caputo se torej v svoji radikalni teologiji bolj kot Bogu (to je domena običajne, konfesionalne teologije) posveča njegovemu imenu. »Gramatikalno gledano je Bog samostalnik«, zapiše, »toda gramatološko, torej v mojem besednjaku, niti nominativno niti substantivno ne označuje ničesar, ni niti substanca niti subjekt, ni niti njuna sinteza«. ³¹ Kadar Caputo govori o razliki med gramatikalnim, tj. slovničnim poimenovanjem, in gramatološkim poimenovanjem, se seveda sklicuje na zgodnje Derridajevo delo *O gramatologiji*,³² ki je temeljno besedilo dekonstrukcije. Caputova preprosta teološka poanta, ki napaja vse različice njegovih izrazov, pa pravi, da Bog ne obstaja, ni nekaj navzočega. Zato mu včasih pripiše nevtralen status preganjanja (*Es spukt*). Bog torej ne obstaja, nekaj pa se godi v njegovem imenu. Morda bi zato bilo bolje, da namesto o Bogu govorimo o bogoučinku. Ti učinki so nešteti, vendar jih zaradi njihove spektralne narave pogosto spregledamo.

Radikalen značaj šibkosti

Caputova religijska misel je bila v neki fazi označevana predvsem kot *šibka teologija*, ki je vzor našla tudi v misli pomembnega postmodernega filozofa Giannija Vattima, ki pravi, da ima zgodovina biti redukcijski, nihilistični značaj, sodobni postmoderni postmetafizični dobi pa odgovarja »šibka misel« (it. *pensiero debole*), misel brez pretenzij po dostopu do absolutne resnice. Sodobna postmoderna misel si ne more več privoščiti silovitih tez in razlag, ki enkrat za vselej razrešujejo velika metafizična vprašanja, ampak mora zavzeti ponižnejša stališča, taka je tudi Caputova šibka teologija, ki ne meni le, da mora biti misel o božjem šibka, ampak tudi Boga dojema kot takega.

2003), 21–33.

³⁰ John D. Caputo, *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information* (London: Pelican, 2018), 318.

³¹ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 62.

³² Jacques Derrida, *O gramatologiji* (Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998).

Caputova šibka teologija postulira šibkega Boga, neabsolutno bitje, ki mu ne ustreza nobeno izmed tradicionalnih (presežniških) imen. Caputo v velikem teološkem delu izvede podrobno hermenevitično branje svetopisemskih pripovedi o stvarjenju in sklene, da vidik suverenosti pri stvarjenjskem dejanju ni navzoč, pojmovanje stvarjenja kot izraza vsemoči, kar izraža izraz *ex nihilo*, je veliko poznejša sholastična projekcija, v svetih spisih pa ni mogoče najti nobene absolutne suverenosti, prepričuje Caputo. Če pa že morda je, to gotovo ni »suverenost moči, ampak suverenost lepote sveta in suverenost veselja do življenja, ki je brezpogojno potrjeno in brezpogojno obljubljen v ritmih Elohimovega ‚dobro‘«, zapiše Caputo.³³

Kadar govorimo o Caputovi radikalni teologiji, jo je očitno najprej treba jasno razmejiti od konfesionalne teologije. Zadnja nastopa kot varuh simbolov in izročila, s čimer opravlja dragoceno delo, prva pa v tradicijo vnaša dvom, ki ga ne napaja volja po zanikovanju, temveč strast do nemogočega (tj. posedovanja resnice kot vselej odložene). Tradicionalna, konfesionalna teologija je tako na strani razsvetljenske filozofske misli, saj meni, da lahko dostopa do večnih, nezgodovinskih in celo brezčasnih resnic. V radikalni teologiji pa v nasprotju z mislimi, ki so se izoblikovale v predhodnih obdobjih, osrednje mesto zavzame dogodek. Dogodek v nasprotju z resnico ali Bogom ne nosi esence, ampak nastopa kot nekaj, kar iz prihodnosti vnaša motnje v sedanost. Dogodek namreč nikoli ne more biti popolnoma prisoten, uresničen in tako posedovan, saj je vselej v odlogu, »bistva so odkrita le na avtopsihah – posthumno«, zapiše Caputo.³⁴ Dogodek je v nasprotju s tradicionalnimi teološkimi učinki, ki so končni, vselej nezaključen, lahko se mu le približujemo, toda razmik, ki ga vzpostavlja, nikoli ne more biti zaprt. V svetopisemskem kontekstu to dejstvo izrazi Bog sam, ki pravi: »Mojega obličja ne moreš videti; kajti noben človek me ne more videti in ostati živ.«³⁵ Izničenje razlike (kot konstitutivnega elementa za sleherni obstoj) pomeni smrt. Dogodki se zgodijo v času in prostoru, kot taki pa so vselej že podvrženi prostorsko-časovnemu odlogu.

³³ John D. Caputo, *The Weakness of God: A Theology of the Event* (Indianapolis: Indiana University Press, 2006), 92–93.

³⁴ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 10.

³⁵ *Druga Mojzesova knjiga* 33,20. Exodus 33:20 Ekumenska izdaja ali (exod. 33:20 (EKU)).

Radikalna teologija, kot jo piše Caputo, je postteistična oz. posta-teistična, saj v dekonstrukcijski maniri presega binarne opozicije in jih preči. Spomnimo, da Derrida v enem izmed redkih opisov dekonstrukcije zapiše,³⁶ da je ta sestavljena iz dveh korakov, prvi je strateški obrat binarnega razmerja, to pa ni končni učinek dekonstrukcijske intervencije, ta je namreč v prečenju obeh polov opozicije. V konkretnem radikalno teološkem kontekstu to pomeni, da je najprimernejši odziv na teistično-ateistično paradigmo in na simplistično pojmovanje Boga, kot to izrazi že Paul Tillich³⁷ (avtor, na katerega se Caputo v zadnjem desetletju pogosto nanaša), ateizem, kar pomeni zanikanje obstoja absolutnega Bitja. Ateizem pa za radikalno teologijo ni konec poti, temveč njen začetek, pristna vera se namreč poraja iz ateizma. Tu Caputo misli v »parateoloških kategorijah, v katerih neverovanje v Boga ne izključi religije«,³⁸ tradicionalna imena za Boga zato v radikalni teologiji nadomešča modus klica, »Bog ne obstaja, temveč vztraja«. ³⁹ Nastopa kot klic, apel, krhkost morebitnosti. Richard Kearney v knjigi, ki jo lahko označimo za nekoliko milejšo različico radikalne teologije, zapiše, da »Bog niti je niti ni, temveč more-bit«. ⁴⁰ Z drugimi besedami Caputo poudarja, da Bog ni esenca niti eksistenca, ampak insistenca. Gre za klic, ki ga zaznamuje neosebnost, nedoločnost klicalca: »Nedoločenost je razlog, zaradi katerega je vera vera in ne Védenje.« ⁴¹ Klic se zgodi kot tišina, kliče pa nas k hermenevtiki, mesijanski drži urgentnosti. Tu je poleg Derridaja kot ključnega misleca mesijanizma v 20. stoletju zelo vpliven tudi Walter Benjamin, ki pravi, da nam je bila zaupana »šibka mesijanska sila«. Obstaja namreč skrivni dogovor med preteklimi generacijami in sedanjo, sedanji smo mesijanska generacija, tisti, ki smo bili pričakovani, da prinesemo odrešenje. Vsak trenutek tako nosi mesijanski potencial, po našem življenju so razpršeni »drobci mesijanskega«. ⁴²

³⁶ Jacques Derrida, *La Dissemination* (Pariz: Éditions du Seuil, 1972), 12–13.

³⁷ Paul Tillich, *Theology of Culture* (Oxford: Oxford University Press, 1959), 25.

³⁸ John D. Caputo, »The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology«, *Journal for Cultural and Religious Theory* 11, št. 2 (2011), 40.

³⁹ John D. Caputo, *The Insistence of God: A Theology of Perhaps* (Bloomington: Indiana University Press, 2013).

⁴⁰ Richard Kearney, *Morebitni Bog: hermenevtika religije* (Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2021), 7.

⁴¹ John D. Caputo, *O religiji* (Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2013), 167.

⁴² Walter Benjamin, *Izbrani spisi* (Ljubljana: Studia Humanitatis, 2013), 225.

Tradicija in dogodek

Radikalna teologija, kot jo uprizarja Caputo, nastopa v šestih korakih,⁴³ ki se jasno opredeljujejo do tradicije. Prvi je suspenz nadnaravnega označenca, velike razlage, pojasnjevalnega onkraj, ta drži dopušča dogodku, da se pripeti. Pri tem suspenzu nadnaravnega pa seveda ne zdrsne v naturalizem, grobo zamejitev vseh potencialnih modusov biti. Ta redukcija je teopoetska, šibitev logosa teologije se vrši brez zdrsa v iracionalno. Naslednja je redukcija verjetja. Derrida loči med *croyance* (verjetjem) in *foi* (vero), zato lahko zapiše, da mora pristno verovanje nujno prečkati puščavo ateizma: »Želja po Bogu, Bogu kot drugem imenu želje, v puščavi obravnava korenit ateizem.«⁴⁴ Bistvena razlika je torej v tem, da izpostavitev dvomu verjetje zanika in razkraja, medtem ko dvom vero oplaja. Suspenz verjetij odpre prostor za globoko vero v dogodek, v neverjetnost dogodka. Radikalna teologija je tudi redukcija religije – »religija danes sama bolj potrebuje rešitev, kot pa lahko rešuje druge«⁴⁵ –, nastopa kot suspenz ločnice med religijskim in nereligijskim, pod vprašaj postavlja institucionalni vidik religije, vse regulacije, kodifikacije. Radikalna teologija je v marsikaterem pogledu predhodna religijski ustalitvi, zato Caputo pravi, da je »protoreligija klica«.⁴⁶ V zvezi s tem radikalna teologija izvaja celo teistično redukcijo, ne zanima je ločnica med teizmom in ateizmom, ampak jo prečka. Binarna opozicija teizem/ateizem ni koristna, radikalna teologija se tako predvsem opredeljuje proti težnji, ki iz dogodka, ki ga nosi ime Bog, naredi vrhovno bitje, temeljni element v ontoteološki zasnovi zahodnjaške metafizike. Radikalna teologija ne želi dokazovati obstoja ali neobstoja Boga, temveč biti refleksija dogodka, ki ga nosi ime Bog. Prav tako pa je radikalna teologija tudi politična redukcija, ne želi namreč sodelovati v klasičnih apolitičnih teoloških težnjah, ki svoj emancipatorni potencial umeščajo

⁴³ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 15–20.

⁴⁴ Jacques Derrida, »Postscriptum,« prev. V. Snoj, v *Izbrani spisi o religiji* (Ljubljana: KUD Logos, 2003), 148. V tem prevodu uporabljen slovenski izraz (»korenit«) bi lahko morda uporabljali na vseh mestih, kjer uporabljamo »radikalno«, pravzaprav gre za isti pomen (lat. *radix* pomeni koren), vendar se zdi, da je na tem mestu dobro razumljiva tujka, ko že imamo tudi prevod Caputovega dela *Radikalnejša hermenevtika*, veliko ustrežnejša.

⁴⁵ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 24.

⁴⁶ *Ibid.*, 18.

v onostranskost, njen cilj je teopolitična praksa, delati Boga tu in zdaj, uresničevati Božje kraljestvo. »Mi moramo šibkost Boga narediti močnejšo od moči sveta.«⁴⁷

Tradicija ima torej kompleksen odnos do dogodka, ki jo vzpostavlja in začenja. Po eni strani ga želi ohraniti, mu biti zvesta, živeti iz nje-ga še naprej, po drugi pa je vselej podvržena zgodovinskim in drugim vplivom, ki ji to onemogočajo. Reformacijski odgovor na to dilemo (ki pozneje najde odmev pri številnih nostalgicnih novoveških filozofih) je *sola scriptura*: vsaka poznejša podogodkovna nasledlina je odvečna in zavajajoča. To fundamentalistično prepričanje o nezmotljivosti spisov zanemarja vse izsledke besedilnokritičnih pristopov. Vsi spisi seveda niso nastali naenkrat (tudi zato se ni mogoče vrniti k njim), prav tako niso delo samostojnih avtorjev, temveč produkti večstoletnih redakcijskih in drugih predrugačenj, ki se dogajajo še danes. Caputo o tem pravi: »Spisi niso temelj tradicije, ampak njen učinek.«⁴⁸ Tradicija je živa stvarnost, »je nenehen proces avtokorekcije«.⁴⁹ Spisi ne nasprotujejo tradiciji niti tekmujejo z njo za primat, saj ne gre za nikakršno nasprotje. Vsaka pristna skupnost mora biti vselej v procesu prerojevanja, reformacije, celo v stanju protesta proti tradiciji, do določenih interpretacij tradicije, ki se vselej vršijo na škodo drugih. Cerkev nima zgodovine, ampak je zgodovina, ves čas v nastajanju, prepisovanju in izbrisovanju starega.

Dekonstrukcija ni destrukcija, torej uničenje zgodovine, ampak odpiranje novih kontekstov za nove vpise, njeno prepričanje je, da izročilo najbolj spoštujemo in ga lahko ohranimo le tako, da mu damo prihodnost. Radikalno teološka razsežnost dekonstrukcije se pripravlja na vedno nove kontekste in rekontekstualizacije, s tem pa se seveda ves čas izpostavlja tveganju.

⁴⁷ John D. Caputo, *What would Jesus deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic Press, 2007), 88.

⁴⁸ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 32.

⁴⁹ *Ibid.*, 33.

Spektralno jubilejno leto

Jubilejno leto ne spada niti h kronološkemu času koledarjev niti k brezčasju večnosti, ampak k teopoetskemu času obljube, pripada drobnim koščkom vsakdana.⁵⁰ To leto se dogaja v navidezno nepomembnem, v tem, kar sveti Pavel v pismu Korintčanom poimenuje »*ta me onta*« (dobesedno tisto, kar ni). Ključno vprašanje, na katero v svojem delu odgovarja Caputo, je torej, kakšna bo pojavitev jubilejnega leta, kako bodo navzoče prihajajoče realnosti. Dogodek je za Caputo spektralna stvarnost, svoj pristop zato poimenuje *spektralna hermenevtika*,⁵¹ ki temelji na zavesti, da so pojavi nekaj, kar se kaže kot strašljivost, kot preganjanje in, najpomembneje, kot nekaj, za kar ne moremo reči, da je prisotno niti da je odsotno. Jubilejno leto po sedemkrat sedmih letih še vedno ni prišlo, petdeseto leto se vselej izmuzne, toda čeprav je vedno preloženo, ga še vedno štejemo. Duhovi ne čakajo na naša dovoljenja, pridejo nepovabljeni – kar je po Derridaju pogoj za gostoljubje⁵² (*visitation sans invitation*). Kako naj torej razglāšamo jubilejno leto, ko pa se nikoli ne pripeti?

Dekonstrukcija po Caputu ni kritika, njen cilj nikakor ni sodba, ne prizadeva si za pojasnjevanje ali razjasnjevanje, dekonstrukcija namesto da bi mistifikacije (tj. prikazni) nadomeščala z realnostjo (tj. prisotnostjo), prisotnost nadomešča s prikaznimi. Dekonstrukcija ne odganja duhov, ampak jim ponuja gostoljubje.⁵³ Prikazni so seveda lahko zelo različnih vrst, vse od sledi, ki jih pokojniki puščajo v svetu, do pojmovnih prikazni, besedilnih učinkov in drsa pomena. Vsa Derridajeva pisava opozarja na ta spektralno-pošastni značaj naših dominantnih diskurzov, ki temeljijo na eksorcističnem zavračanju odsotnosti in fetišističnem privilegiranju navzočnosti. Caputo se torej vklaplja v dolgo tradicijo kritikov metafizike prisotnosti, še zlasti pa črpa pri Derridaju,

⁵⁰ *Ibid.*, 43.

⁵¹ John D. Caputo, »Spectral hermeneutics«, v John D. Caputo in Gianni Vattimo, *After the death of God* (New York: Columbia University Press, 2007), 45–88.

⁵² Jacques Derrida, *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre* (Pariz: Calmann-Lévy, 1997), prim. Maja Bjelica, »Asylum as Hospitality: Relistening to Derrida,« *Poligrafi* 23, št. 91/92 (2018) in Lenart Škof, »Refugee Crisis, Vulnerability and Ethics of Cohabitation,« *Poligrafi* 23, št. 91/92 (2018), 97.

⁵³ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 47.

ki pravi, da pojme, kot sta bit in prisotnost, preganjajo rane preteklosti, prisotnost je destabilizirana in kot taka dekonstruktibilna, zato Derrida svoje slavno delo o Marxovih duhovih začne s hamletovsko diagnozo – »čas je iztirjen«. ⁵⁴ Sedanjost kot čista prezentnost nam torej po dekonstrukciji ni dostopna, saj je vselej že v odlogu. Caputo pa to izkoristi, da poudari najizmuzljivejšega izmed vseh pojavov: Boga. Bog je zanj najbolj spektralni pojav, to pomeni, da je tudi najmanj predvidljiv in najstrašljivejši. S to tezo seveda nasprotuje sholastični misli, ki je Boga postulirala kot *ens realissimum*, kot tisto bivajoče, ki ne more biti resničnejše, popolnejše, bolj v polnosti prisotno, vseprisotno. Toda izkušnja nas uči, da kljub vsej tej polni prisotnosti Boga ni mogoče najti nikjer, in tu vstopi radikalna teologija, ki Boga ne dojema kot metafizičnega poroka, ampak kot spektralno šibko silo, ki lahko v najboljšem primeru kliče in prosi. Bog je vztrajna ponižnost, je želja onkraj želje, želja, ki se ne izčrpa ob nemogočem.

Caputo za tako religijo pravi, da je »religija *sous rature*«, kar pomeni pod izbrisom. Gre za še eno dekonstrukcijsko figuro, ki svoj izvir umešča v Heideggerjevo križno prečrtanje (*kreuzweise Durchstreichung*) besede biti, pri Derridaju je ta tipografska gesta posplošena, za dekonstrukcijo se vsaka beseda že ob pisanju samozabrisuje in je torej *sous rature* (dobesedno pod izbrisom). Religija torej s svojo latinsko in drugačno determiniranostjo ni najustreznejši izraz, hkrati pa boljšega ne premoremo, zato Caputo besedo religija prečrtuje in zabrisuje. Še pogosteje pa govori o *religiji brez religije*, tak je tudi podnaslov njegove najslavnejše knjige, ki nosi največje zasluge za poudarek teološkega potenciala v Derridajevi misli. ⁵⁵ Religija brez religije je diskurz, ki nastopa kot »nedogmatični dvojček dogme«. Ta sintagma je navedek iz Derridajevoga dela *Dar smrti*, ⁵⁶ v katerem se Derrida posveča Kierkegaardovemu delu *Strah in trepet* ter še enkrat združi dekonstrukcijo in Kierkegaardovo

⁵⁴ Jacques Derrida, *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale* (Pariz: Éditions Galilée, 1993).

⁵⁵ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without religion* (Bloomington: Indiana University Press, 1997).

⁵⁶ Jacques Derrida, *Dar smrti* (Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2004), 65.

eksistencialno komunikacijo – v skladu s tem se Caputo v neki točki opredeljuje za pripadnika »danske dekonstrukcije«. ⁵⁷

Prihod Boga je vedno v odlogu, dejstvo, da je v prihodu, pa ne označuje primanjkljaja, temveč strukturno danost. Gre za brezpogojnost in brezpogojnosti so, kot zapiše Derrida v uvodu k svojemu poznemu delu o politiki suverenosti, ⁵⁸ vselej šibke sile. To, da je Bog v odlogu in da nastopa kot šibka sila, pa pomeni, da je velik del odgovornosti na naših ramenih. Kot je dejal že Mojster Eckhart, radikalni teolog *avant la lettre*, Bog nas potrebuje, da postane Bog, brez nas se ne more uresničiti. Dejstvo, da je Bog ime klica, implicira, da lahko nanj odgovorimo ali ne. V nasprotju s tradicionalnimi metafizičnimi pojmovanji, ki so za obstoj in neobstoj Boga oblikovale vrhunske logične dokaze in protidokaze, je v radikalni teologiji edini dokaz za obstoj ali neobstoj Boga naš odziv na klic, dejanje vere. »Religija, če kaj takega obstaja, je odziv na klic, ki ga nismo slišali,« zapiše o tem Caputo. ⁵⁹ Ime Boga je tako ime dejanja, nikakor pa Bog ni »neskončna nematerialna rešitev za končna materialna vprašanja«. ⁶⁰ Bog torej ne daje nikakršnih odgovorov, kvečjemu prinaša nove probleme, ki jih moramo reševati eksistencialno. To pa ni razlog za obžalovanje (»dekonstrukcija realnosti in prisotnosti, resnične prisotnosti, ni slaba novica, temveč delo ljubezni in žrtvovanja«), ⁶¹ saj pomeni življenje samo. Bog ne prinaša odgovorov, kljub temu pa nam prek novozaveznih besedil kaže svojo (ne)vidnost in (ne)obstoj. V zgodbah je poudarjena množica bitij v pomanjkanju, bolnih in revnih, potrebnih pomoči, tudi prek njih se uteleša klic, ki je osrednji element radikalne teologije.

⁵⁷ Caputo, *The weakness of God*, 28.

⁵⁸ Jaques Derrida, *Voyous: Deux essais sur la raison* (Pariz: Éditions Galilée, 2003), 13.

⁵⁹ Caputo, *In Search of Radical Theology*, 67.

⁶⁰ *Ibid.*, 72.

⁶¹ John D. Caputo, »For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism,« *Journal of Cultural and Religious Theory* 1, št. 3 (2000), 37–61, <https://jcr.org/archives/01.3/caputo.shtml>.

Bibliografija

- Benjamin, Walter. *Izbrani spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, 2013.
- Bennington, Geoffrey in Jacques Derrida. *Jacques Derrida*. Pariz: Éditions du Seuil, 1991.
- Bjelica, Maja. »Asylum as Hospitality: Relistening to Derrida.« *Poligrafi* 23, št. 91/92 (2018): 125–150.
- Caputo, John D. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens OH: Ohio University Press, 1978.
- Caputo, John D. *Radical hermeneutics: repetition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- Caputo, John D. *Demythologizing Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Caputo, John D. *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without religion*. Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Caputo, John D. »For Love of the Things Themselves: Derrida's Hyper-Realism.« *Journal of Cultural and Religious Theory* I, št. 3 (2000). <https://jcrct.org/archives/01.3/caputo.shtml>.
- Caputo, John D. »Shedding Tears Beyond Being.« *V Augustine and postmodernism: confessions and circumfession*, 95–114. Bloomington: Indiana University Press, 2005.
- Caputo, John D. *Philosophy and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2006.
- Caputo, John D. *The weakness of God: a theology of the event*. Indianapolis: Indiana University Press, 2006.
- Caputo, John D. *What would Jesus deconstruct?: The Good News of Postmodernism for the Church*. Grand Rapids: Baker Academic Press, 2007.
- Caputo, John D. *Radikalnejša hermenevtika: o tem, da ne vemo, kdo smo*. Ljubljana: Društvo Apokalipsa, 2007.
- Caputo, John D. »Spectral hermeneutics.« V John D. Caputo in Gianni Vattimo, *After the death of God*, 45–88. New York: Columbia University Press, 2007.
- Caputo, John D. *How to read Kierkegaard*. London: Granta Books, 2007.
- Caputo, John D. »The Return of Anti-Religion: From Radical Atheism to Radical Theology.« *Journal for Cultural and Religious Theory* II, št. 2 (2011): 32–124.
- Caputo, John D. *Truth: Philosophy in Transit*. London: Penguin, 2013.
- Caputo, John D. *O religiji*. Celje: Celjska Mohorjeva družba, 2013.
- Caputo, John D. *The Insistence of God: A Theology of Perhaps*. Bloomington: Indiana University Press, 2013.
- Caputo, John D. *Hermeneutics: Facts and Interpretation in the Age of Information*. London: Pelican, 2018.

- Caputo, John D. *In search of Radical Theology: Expositions, Explorations, Exhortations*. New York: Fordham UP, 2020.
- Derrida, Jacques. *La Dissemination*. Pariz: Éditions du Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques. *Glas in fenomen*. Ljubljana: Studia humanitatis: 1988.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Pariz: Éditions Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *De l'hospitalité: Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre*. Pariz: Calmann-Lévy, 1997.
- Derrida, Jacques. *O gramatologiji*. Ljubljana: Društvo za teoretsko psihoanalizo, 1998.
- Derrida, Jacques. *Voyous: Deux essais sur la raison*. Pariz: Éditions Galilée, 2003.
- Derrida, Jacques. »Postscriptum.« V *Izbrani spisi o religiji*, ur. Nike Kocijančič Pokorn in Vid Snoj. Ljubljana: KUD Logos, 2003.
- Derrida, Jacques. *Dar smrti*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2004.
- Dooley, Mark. »The Becoming Possible of the Impossible: An Interview with Jacques Derrida.« V *Passion for the Impossible: John D. Caputo in Focus*, ur. Mark Dooley, 21–33. New York: SUNY Press, 2003.
- Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- Hägglund, Martin. *Radical Atheism: Derrida and the Time of Life*. Stanford: Stanford University Press, 2008.
- Kearney, Richard. *Morebitni Bog: hermenevtika religije*. Ljubljana: KUD Apokalipsa, 2021.
- Nietzsche, Friedrich. »O resnici in laži v zunajmoralnem smislu.« *Filozofija na maturi* 11, št. 1/2 (2004): 65–72.
- Škof, Lenart. »Refugee Crisis, Vulnerability and Ethics of Cohabitation.« *Poligraf* 23, št. 91/92 (2018): 95–104.
- Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Čikago: The University of Chicago Press, 1984.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 1959.