

# Giorgio Agambens Paulus og “the return of religion”

*Adjunkt, cand.theol. ph.d.*

*Jacob Bliddal Mortensen, Aarhus Universitet*

*Abstract:* In recent years, the Italian philosopher Giorgio Agamben has received more and more attention. Political philosophers increasingly discuss his political philosophy, and theologians and biblical scholars discuss his book on Paul and Paul's letter to the Romans. This article situates the work of Agamben (especially on Paul) within a broader philosophical and theoretical context. Furthermore, it provides an interpretation of Agamben's Paul in relation to his concept of “messianism” and in relation to a broad movement within continental philosophy called “the return of religion”. Finally, this article discusses some of the hermeneutical implications of a “philosophical Paul” or a “Paul of the philosophers”.

*Keywords:* Giorgio Agamben – Paul – Return of Religion – Philosophy and Theology – Messianism – Exegesis – Hermeneutics

## 1. Baggrund

Den italienske filosof, Giorgio Agamben (1942-), er gennem de sidste 15-20 år blevet kendt i teologiske og nytestamentlige kredse, ikke mindst på grund af sin bog om Paulus,<sup>1</sup> men også på grund af den generelt voksende interesse for hans filosofiske projekt.<sup>2</sup> Hans bøger

---

1. Giorgio Agamben, *Il tempo che resta* (Torino: Bollati Boringhieri 2000). Engelsk oversættelse: *The time that remains* (Stanford: Stanford University Press 2005)

2. Der er efterhånden mange bøger om Agambens (og de andre filosofers) Paulus: Ward Blanton, *Displacing Christian Origins* (Chicago: The University of Chicago Press 2007); Ward Blanton & Hent de Vries (red.), *Paul and the Philosophers* (New York: Fordham 2013); Arthur Bradley & Paul Fletcher (red.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic* (London: Continuum 2010); John D. Caputo & Linda M. Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers* (Indianapolis: Indiana University Press 2009); Clayton Crockett, *Radical Political Theology* (New York: Columbia University Press 2011); Peter Frick (red.), *Paul in the Grip of the Philosophers* (Minneapolis: Fortress 2013); Douglas Harink (ed.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision* (Eugene: Cascade Books 2010); Oliver Marchart, *Die politische Differenz* (Berlin: Suhrkamp 2010); John Milbank & Slavoj Žižek m.fl. (red.), *Paul's New Moment – Continental Philosophy and the Future of Christian Theology* (Grand Rapids: Brazos Press 2010); David Odell-Scott (red.), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians* (New York: T&T Clark 2007).

oversættes hurtigt til alle større europæiske sprog, og 7 af hans bøger er oversat til dansk. Agamben er også ekstremt produktiv. Han har udgivet ca. 30 bøger, og i de seneste år er der udkommet en bog om året om alt fra kunstforståelse til moderne politik og krigsførelse, middelalderens klostervæsen, pornografi, litteratur, etik og religion. Dette medvirker til at udbrede hans berømmelse, da der ofte bringes nye perspektiver til og analyser af aktuelle problemer. Den helt store årsag til, at Agamben blev en filosofisk super-star, skal dog findes i det faktum, at hans bog fra 1995 om "Homo Sacer og det nøgne liv"<sup>3</sup> forudsagde en tendens i moderne politik, der viste sig at blive normen. Agamben argumenterede for, at moderne politik mest af alt var styret af undtagelsestilstanden – og at dette havde rødder tilbage i antik romersk jura.<sup>4</sup> Retrospektivt har dette vist sig at være skarpt iagttaget, da vi i forbindelse med stormen Katrina i USA (august 2005) så USA's præsident indføre undtagelsestilstand i forsøget på at håndtere ødelæggelserne, og i skrivende stund er Frankrig i undtagelsestilstand på grund af terrorangrebet i Nice.

I slutningen af 1960'erne var Agamben en af de få udvalgte personer, der var med til de berømte "Le Thor" forelæsninger<sup>5</sup>, Martin Heidegger (1889-1978) holdt i Provence. De indviede personer gik længere ture med Heidegger, mens de filosoferede over livet, verden, og væren. Denne oplevelse var skelsættende for Agamben, og han har selv givet udtryk for, at hvis han ikke havde fået en modgift mod Heideggers påvirkning, var han blevet en lige gyldig epigon.<sup>5</sup> I 1970'erne var Agamben tilknyttet "The Warburg Institute" i London og blev den italienske udgiver af Walter Benjamins (1892-1940) værker på italiensk. Agambens forhold til Walter Benjamin er forbundet med mange myter, og en af årsagerne til dette er, at Agamben har gjort et kæmpekup: Den officielle Benjamin-forskning var længe klar over, at Benjamin gemte og efterlod nogle af sine værker, inden han under Anden Verdenskrig flygtede til Spanien og begik selvmord. Disse skrifter blev aldrig fundet – før Agamben satte sig for at finde dem. Agamben brugte således flere år på biblioteket i Paris, hvor Ben-

3. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita* (Torino: Einaudi 1995). Engelsk oversættelse: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press 1998). Dansk oversættelse: *Homo Sacer: Den Suveræne Magt og det Nøgne Liv* (Aarhus: Klim, 2016).

4. Jf. Giorgio Agamben, *Stato di eccezione* (Torino: Bollati Boringhieri 2003). Engelsk oversættelse: *State of Exception* (Chicago: The University of Chicago Press 2005). Dansk oversættelse: *Undtagelsestilstand* (Aarhus: Philosophia 2009).

5. "I luoghi della vita" radiointerview med Roberto Andreatti og Federico De Melis; *RAI Radio Tre*, February 8, (2004). Jf. yderligere Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction* (Stanford: Stanford University Press 2009), 303-311.

jamin holdt til, indtil han fandt to af Benjamins værker. Disse værker ejer Agamben, og han opbevarer dem i en bankboks og nægter at udlevere dem til det officielle Walter Benjamin-selskab. Han har dog affotograferet dem og anvender dem (selvfølgelig) i sin forskning og filosofi. En af de tekster, Agamben fandt, er de såkaldte historie-filosofiske teser, som han også anvender i det afsluttende kapitel i sin bog om Paulus. I den tekst, Benjamin nåede at udgive eller videregive, var der 15 teser, men i det eksemplar, Agamben fandt på biblioteket i Paris, havde Benjamin tilføjet en 16. tese. Agamben gør naturligvis et stort nummer ud af, at han er i besiddelse af en helt særlig kildetekst. Dette passer utrolig godt til hans tænkning, der er meget fokuseret på filologisk metode, nærlæsning og originalsprog.

Hele Agambens politiske projekt kan siges at udgøre den ene søjle i hans forfatterskab. Den anden søjle udgøres af hans "messianske" tænkning, der både omhandler sprog, væren, historie og religion. Kommentatorer har med rette påpeget, at Agamben arbejder ud fra to arkiver, et græsk og et latinsk. Det latinske er juridisk-politisk, og det græske er kristent-messiansk-ontologisk.

## 2. Nutidig kontekstualisering af Agamben og "the return of religion"

I løbet af de sidste 10-20 år er der inden for filosofi, kritisk teori, og i den mere generelle offentlige debat fremvokset en stigende interesse i sproget og traditionen omkring religion, teologi og Paulus. Denne trend er kommet bag på mange teoretikere i betragtning af den kritiske medfart religionen har modtaget i løbet af de sidste 100 år i marxistisk, sociologisk, og psykologisk teori. Dette kan anskueliggøres gennem nogle af de forskellige religionskritiske mottoer:

- Religion er sandhed i løgnens klæder (Schopenhauer).
- Religion er antropologi forklædt som teologi (Feuerbach).
- Religion er ideologi og falsk bevidsthed (Marx).
- Religion er infantile neuroser (Freud).
- Religion er det meningsløse udtryk for følelser udbredt af metafysikere uden poetisk eller musikalsk talent (Carnap).
- Religion er en kategorial fejlslutning (Ryle).
- Religion er en livsform (Wittgenstein).

Overordnet kan man sige, at disse tænkere har reduceret religionen til noget, den viste sig ikke at være ifølge sine manifestationer. Derfor

er det nok heller ikke så underligt, at religionen overlevede alle disse angreb og øjensynligt trives og er på fremmarch – oven i købet også som et teoretisk værktøj. I 2005 erklærede den amerikanske teoretiker Stanley Fish, at religionen i fremtiden ville opnå den samme kritiske og ordnende funktion, som teori har haft tidligere.<sup>6</sup> Derfor er det ikke så underligt længere, at filosoffer, litteraturteoretikere, sociologer og andre kritiske tænkere har vendt sig til religionen og Paulus som et værktøj eller en metode til at italesætte nogle af de vigtigste spørgsmål i vor tid.<sup>7</sup> Her i Danmark har professor Ole Wæver på Statskundskab på Københavns Universitet formået teoretisk at kapitalisere på religion i sikkerhedspolitik og international politik. Religion og Paulus er dermed blevet en komparativ position, hvor man kan forhandle om politiske problemer. Nogle har benævnt denne trend “the return of religion”; og jeg er ganske enig i en sådan forståelse.<sup>8</sup> For Agambens vedkommende deltager han i en overordnet “return of religion” sammen med forfattere som Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy, Emmanuel Levinas, Maurice Blanchot, Jean-Luc Marion, Talal Asad, Gil Anidjar, Slavoj Zizek, Michael Hardt & Antonio Negri, Gilles Deleuze, Paul Ricoeur, Jan Assmann, Jürgen Habermas, Philippe Lacoue-Labarthe, Eric Weil, Michel de Certeau, og sikkert også flere andre.

Ud over den mere generelle “return of religion”, kan Agamben siges at deltage i en mere snæver cirkel af forfattere, der specifikt har fokuseret på Paulus. Og her bliver det rigtig interessant for eksegeterne. Størstedelen af disse forfattere anser Paulus for at være stifter af kristendommen, og i kraft af dette finder de ham fascinerende som en af de store stiftere af Vestens største religion. Denne gruppe af forfattere indeholder folk som Alain Badiou, Stanislas Breton, Michel Foucault, Pier Paolo Pasolini, Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Jacob Taubes, Slavoj Zizek, Jean-Michel Rey, Jean-François Lyotard, Martin

6. Stanley Fish, “One University under God”, *The Chronicle of Higher Education* 1/7 (2005).

7. Jeg nævner her blot nogle få: Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1993); Gill Anidjar, *The Jew, the Arab, a History of the Enemy* (Stanford: Stanford University Press 2003); Jan Assman, *The Price of Monotheism* (Stanford: Stanford University Press 2010); Jean-Luc Marion, *God Without Being* (Chicago: The Chicago University Press 1991 [1982]); Dominique Janicaud (red.), *Phenomenology and the “Theological Turn”* (New York: Fordham University Press 2000); Jacques Derrida & Gianni Vattimo (red.), *Religion* (Cambridge: Polity Press 1998).

8. Jf. Hent de Vries, *Philosophy and the Return to Religion* (Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press 1999); John Roberts, “The Returns to Religion: Messianism, Christianity and the Revolutionary Tradition. Part I: ‘Wakefulness to the Future’”, *Historical Materialism* 16 (2008).

Heidegger, John Milbank, Eric Santner og sikkert flere andre. Denne "turn to Paul" eller "return of the Apostle" er en voksende bevægelse, og den er både blevet kaldt "the Pauline passage," "the profit of Paul" og "the Paul-effect".<sup>9</sup> Derfor er der også flere og flere, der taler om en "filosoffernes Paulus".<sup>10</sup> I mit eget arbejde med dette felt har jeg dannet en neologisme, der sammenfatter det politiske engagement med interessen for Paulus. Jeg kalder disse tænkere for "Paulitics".

I mit arbejde med Agambens og filosofernes Paulus har det været vigtigt at understrege, at deres læsning eller anvendelse af Paulus *ikke* er styret af en eller anden obskur, eksklusiv eller avantgarde forståelse af politik og det politiske. Der er ingen af de tænkere, jeg har beskæftiget mig med, der retfærdiggør deres arbejde med Paulus gennem en kryptisk eller kompliceret forvandling af politisk filosofi, som vi traditionelt set kender den. Paulus smugles ikke skjult med ind ad bagdøren i en anden sags tjeneste. Faktisk fungerer filosofernes fascination af Paulus (og religion) lige omvendt: Paulus anses for at udgøre et *privilegeret* sted for en egentlig og ægte læsbarhed eller begrebsliggørelse af nutidig politisk filosofi, som vi kan kalde vor tids etisk-politiske diskurs. For disse forfattere bliver Paulus den store tænker af den etisk-politiske position, der udgør den vigtigste tilskyndelse eller drivkraft i "the return of religion". Religionen vender dermed tilbage til og invaderer den offentlige og politiske sfære, men den gør det i etikken og politikens tjeneste.

### 3. Agambens forståelse af sin egen tænkning og religion

Generelt kan Agambens tænkning siges at være situeret i forlængelse af "the return of religion." "The return of religion" omhandler gentagelsen eller tilbagevendingen af særlige religiøse og teologiske motiver, der omhandler et generelt eller systematisk problem – måske oven i købet *det* egentlige og generelle problem for moderne kontinental filosofi. Problemet omhandler en "rastløs" eller "hvileløs" relation mellem religion og filosofi – eller hvordan religion invaderer filosofiens

9. Jf. Julia Reinhard Lupton, "Ablative Absolutes: From Paul, to Shakespeare", *Paul and the Philosophers*, red. Ward Blanton & Hent de Vries (New York: Fordham 2013), 288.

10. Jf. Blanton & de Vries 2013; Caputo & Alcott 2009; Frick 2009. Udover moderne filosoffer, der har skrevet om Paulus, har andre filosoffer i historien også beskæftiget sig med Paulus. Det gælder fx Baruch Spinoza (1632-1677), John Locke (1632-1704), Immanuel Kant (1724-1804), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Sigmund Freud (1856-1939), Carl Schmitt (1888-1985), Martin Heidegger (1889-1976) og Jacques Lacan (1901-1981).

sfære. Relationen mellem disse to discipliner eller sfærer har ofte været kompleks og paradoks, særlig i moderne filosofi, men jo fx ikke i meget tænkning fra Middelalderen. Det at kunne påpege en "rastløs relation" i moderne kontinental filosofi bevidner en lejlighedsvis urolig, utilpas eller usikker relation mellem immanens og transcendens, nærvær og fravær, menneskeligt og guddommeligt. Fra et historisk – og teologisk – perspektiv fremstår påstanden om en rastløs relation mellem filosofi og teologi relativt ordinær; men en påpegning af en sådan spænding i moderne kontinental- og politisk filosofi, og altså også i Agambens filosofi, har radikale implikationer for Agambens tænkning om religion, messianisme, og Paulus.

Da Agamben i et interview i 2005 blev spurgt om, hvordan han forstod sin egen filosofiske løbebane, og hvorfor han så ofte vendte tilbage til teologiske og religiøse motiver, svarede han.

I think it is only through metaphysical, religious, and theological paradigms that one can truly approach the contemporary – the political – situation.<sup>11</sup>

Indledningsvist kan vi altså påpege en snæver relation mellem religion og politik men også, at Agamben indskriver en forklaringsmæssig kraft i både religion og politik. Denne kombination løber som en rød tråd gennem hele Agambens tænkning og også hans arbejde med Paulus. Men det er også værd at bemærke en anden ting i citatet, nemlig at to forskellige accentueringer er mulige: Vi kan både fokusere på det religiøst-teologiske og det nutidigt-politiske – og altså både på et "græsk" og et "latinsk" perspektiv, eller et juridisk og et messiansk. Men Agamben siger videre i interviewet:

My books ... are confrontations with theology. Walter Benjamin once wrote: my relation to theology is like that of blotting paper to ink. The paper absorbs the ink, but if it were up to the blotting paper, not a single drop would remain. This is exactly how things stand with theology. I am completely steeped in theology, and so then there is no more; all the ink is gone.<sup>12</sup>

Pointen med at bringe dette citat er påpegningen af, at Agamben i sin tænkning absorberer blækket, der er teologi (og religion, messianisme, og Paulus) i sådan en grad, at der ikke er mere teologi eller Paulus tilbage. Hans tænkning absorberer teologien fuldt ud, så intet

11. "Der Papist ist ein weltlicher Priester", interview med Abu Bakr Rieger i *Litteraturen* (Berlin, juni 2005), 21-25.

12. Ibid.

forbliver tilbage på papiret. Teologien og Paulus er der altså, men er der alligevel ikke. Teologien er nærværende i kraft af et fravær, og teologien løber neden under det hele som en understrøm. Det er netop denne forestilling om en rastløs relation mellem overflade og dybde, filosofi og teologi/eksegese, der konstant er på spil i Agambens tænkning, og som gør at han repræsenterer "the return of religion".

I det omfang, teologien hele tiden er underneden og kun er nærværende som et fravær, så er den tilstede hele tiden. I *The Coming Community* formulerer Agamben dette på forunderlig vis:

The world – insofar as it is absolutely, irreparable profane – is God.<sup>13</sup>

Og i *Nudities* skriver Agamben således:

God is the place where human beings think decisively about their problems.<sup>14</sup>

Det er altså i denne forstand, at teologien og Paulus bliver afgørende for filosofien og filosofferne, eller i hvert fald for Agamben.

I det sidste kapitel af sin bog om Paulus fortæller Agamben en historie, der både illustrerer og støtter min fortolkning af hans tænkning. Agamben udfolder et billede fra Walter Benjamin, der oprindeligt stammer fra E.A. Poes fortællinger om en dukke og en pukkelrygget dværg. Historien beretter om en pukkelrygget dværg, der gemmer sig på en vogn neden under et skakbræt. Der sidder så en mekanisk dukke oppe ved skakbrættet. Folk kunne komme og spille skak mod dukken, men dukken vandt altid mod alle, den spillede mod. Historien beretter, at dværgen, der gemte sig neden under skakbrættet, gennem skjulte bevægelser sikrede dukken sejren. Og Agamben beretter så, at Benjamin overfører billedet til området for historiefilosofi. Den pukkelryggede dværg er teologien, der gemmer sig under et skakbræt, men hele tiden sikrer, at dukken vinder spillet. Benjamin forklarer, at i dag ved vi, at teologien er en runken, gammel, grim og svag størrelse, hvorfor den må holde sig ude af syne. Men hvis blot den historiske materialisme vidste, hvordan den skulle anvende teologien, så ville den vinde den historiske kamp. Og det, Agamben vil sige med historien, er, at filosofien kæmper en hård teoretisk kamp og den har oven i købet mulighed for en hjælpende hånd fra en skjult teolog. Og ifølge Agamben er denne teolog Paulus.

13. Giorgio Agamben, *The Coming Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press 1993), 89.

14. Giorgio Agamben, *Nudities* (Stanford: Stanford University Press 2011), 4.

#### 4. Agambens Paulus – *Il tempo che resta* (*The time that remains*)

Til eksemplificering af Agambens Paulus har jeg valgt hans eksegese af 1 Kor 7 og spørgsmålet om et kald (κλήσις) i livet. Ifølge Agamben er det afgørende det *messianske* kald. Agamben indleder med at spørge, hvad meningen er med 1 Kor 7:20: “Enhver skal blive i det kald, som han blev kaldet i” (ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἣ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω), Agamben forstår kaldet som en persons identitet, men Agambens generelle filosofiske overbevisning er, at mennesker ikke har noget specifikt kald i livet. Ifølge Agamben er dette fravær af et kald en konstituerende etik, antropologisk, og politisk definition af mennesket. Mennesket har potentialet til at være og blive hvad som helst. Faktisk er det kun fordi mennesket *ikke* har et specifikt kald, at etik overhovedet er mulig. Hvis mennesket havde haft et specifikt kald (som fx dyr ifølge Agamben har), så ville dette kald prædisponere enhver etik eller politik.<sup>15</sup> Konsekvensen af denne tankegang er altså, at fordi mennesket ikke har et specifikt kald, så kan det blive hvad som helst.<sup>16</sup> Og det, Agamben intenderer med sin diskussion af kaldet (κλήσις) i 1 Kor 7, er at stille spørgsmålet om, hvordan mennesket kan have et kald *uden* at have et kald. Her bliver det messianske element afgørende. Hvis mennesket kan have et kald uden at have et kald, så har mennesket mulighed for at bestemme sin egen etik og politik. Omvendt gælder det så, at enhver etik eller politik, der vil forblive sandt/egentlig menneskelig, må forblive åben og “kommende” (altså messiansk), fordi mennesket er konstitueret *qua* menneske som åbent. At blive et sandt menneske og at acceptere et menneskeligt kald betyder, at man altid forbliver åben – at man bevarer en messiansk mulighed. Og hos Paulus finder Agamben så en tænkning af ideen om et messiansk kald, der understøtter forestillingen om et “kald uden kald” eller en konstitueret åbenhed *som* kaldet.

I Agambens videre arbejde med betydningen af 1 Kor 7:20 identificerer han den sociale position i en persons liv som genstand for kaldet. Kaldet omhandler de faktiske og juridiske omstændigheder for en person – altså om man er slave, herre, mand, kvinde, gift, græker, etc. Ifølge Agamben er det dette kald, denne sociale position, der bliver kaldet. Der er altså tale om et “kald af kaldet”. Agamben beskriver det således, at kaldet vendes mod sig selv, ikke for at afsløre en ny social-juridisk eller verdslig position/identitet, men for at manifestere det messianske kald som en gentagelse eller fornyelse af

15. Jf. flere af de mindre essays i Giorgio Agamben, *The Open – Man and Animal* (Stanford: Stanford University Press 2002), og jf. Agamben (1993), 42.

16. Agamben benævner det væsen, der kan blive “hvad som helst” *qualunque* (Agamben (1993), 1).



den samme position (Agamben 2005, 23). Kaldet involverer ikke en ny social position, men giver en genklang af, hvad der allerede er. Denne messianske forvandling af ens sociale position udvirker altså en "ikke-forvandling". I det messianske bliver noget altså gentaget, men denne gentagelse er af noget andet, eller er en forandring af det samme gennem det selv.

Agamben vender sig nu mod "som om ikke" (ὡς μὴ) i 1 Kor 7:29-31: "De gifte skal være som om de ikke var gift, de grædende som om de ikke græd, de, der glæder sig, som om de ikke glædede sig, de, der køber, som om de ingenting fik, og de, der gør brug af verden, som om de ikke udnyttede den. For denne verden, som den er, går til grunde". Ifølge Agamben rummer dette "som om ikke" (ὡς μὴ) den ultimative mening af kaldet (κλήσις). Og omvendt så er kaldets eneste indhold og formål et "som om ikke". Dermed fremstår kaldets messianitet som en negeret gentagelse af det samme. Det messianske kald kalder intet, hvorfor det kan akkompagnere enhver faktisk situation i livet. Derfor er kaldet også en gen-kaldelse af ethvert kald, og det eneste acceptable kald i livet er genkaldelsen af ethvert faktisk kald. Kaldet tilintetgør omstændigheden og underminerer den uden at forandre dens form – hvilket Paulus udtrykker ved, at de gifte skal være som om de ikke var gift, de grædende som om de ikke græd, etc. Der er altså tale om en "forandring uden forandring".

### Messianisme og Messias

Inden jeg går videre til en mere filosofisk og hermeneutisk overvejelse af Agambens fremstilling vil jeg kort redegøre for hans forståelse af Messias. Man kunne spørge, om det ikke netop er det, jeg forsøger at udlægge i Agambens fortolkning af de paulinske tekster, men man skal faktisk lede andre steder i hans forfatterskab, for at høre om en specifik Messias og ikke "blot" en messianisme. Det hele er gennemsyret af messianisme i bogen om Paulus, men der foreligger ingen forklaring på, hvem Messias er.

I *The Coming Community* genfortæller Agamben en lignelse om det messianske rige og om Messias' komme, som Walter Benjamin – der havde hørt lignelsen fra Gershom Scholem (1897-1982) – genfortalte den til Ernst Bloch (1885-1977), der har nedskrevet den i *Spuren*. Den version, Ernst Bloch fortæller, lyder således:

A rabbi, a real cabalist, once said that in order to establish the reign of peace it is not necessary to destroy everything nor to begin a completely new world. It is sufficient to displace this cup or this bush or this stone just a little, and thus everything. But this small displacement is so difficult to achieve and its measure is so difficult to find that, with regard

to the world, humans are incapable of it and it is necessary that the Messiah come (Agamben 1993, 52).

Den version, som Benjamin fortæller, lyder således:

The *Hassidim* tell a story about the world to come that says everything there will be just as it is here. Just as our room is now, so it will be in the world to come; where our baby sleeps now, there too it will sleep in the other world. And the clothes we wear in this world, those too we will wear there. Everything will be as it is now, just a little different (ibid).<sup>17</sup>

For retteligt at forstå, hvad disse lignelser fortæller, må vi spørge, hvori messianismens/Messias' messianitet består og yderligere, hvilke handlinger der afstedkommer Messias' komme.

Blochs fremstilling af lignelsen er dybsindig. For at frembringe det messianske fredsrige på jord kræves så overjordisk og samtidig så ubetydelig en handling, at konturerne af denne handling fortager sig. Fordi, hvem kan afgøre hvilken kop eller hvilken sten, der skal rykkes – og hvor meget skal den rykkes? Hvordan kan vi ændre verden på så u håndgribelig og spinkel en måde, at vi dermed ændrer alt? Og konsekvensen af vores manglende evne til at handle fremkalder en fundamental apati, der afslører behovet for Messias' komme. Selvom det er muligt at genkende visse aspekter af en sådan forståelse af messianiteten hos Agamben, så passer den alligevel ikke helt, og derfor må vi også forsøge at forstå Benjamins version af lignelsen.

Benjamins version er mere drastisk – men også om muligt mere aporetisk. Effekten af Messias' komme er det, der afstedkommer den lille eller ubetydelige forandring. Men denne forandring – hvis den overhovedet er mulig – er endnu mindre eller ubetydelig end i Blochs fremstilling. Yderligere, Benjamin fokuserer på verden *efter* Messias' komme, og i paradoksal forstand fremstår det som om, at Messias' komme nærmest er unødvendig og undværlig. Alt forbliver, som det er nu, selvom det messianske rige er kommet. Ethvert kald forbliver, som det var før Messias' komme, og alt dvæler eller afventer – men er alligevel en lille smule ændret. Og som jeg udlægger Benjamins lignelse, så afhænger alt af, hvordan man *forstår* den ubetydelige ændring. De distinktioner og forskelle, verden udgøres af, forbliver de samme, men vores relation til disse – og dermed vores opfattelse af disse – forandres radikalt. Ifølge min udlægning af Agambens læs-

17. Agamben refererer til de samme historier i Agamben (2005), 69 og i Giorgio Agamben, *Potentialities* (Stanford: Stanford University Press 1999), 174.

ning af Paulus er det altså disse distinktioner vi må medtænke som rammen for det messianske kald (κλησις) og "som om ikke" (ὡς μὴ).

### 5. Hermeneutiske overvejelser angående kaldet og "som om ikke"

Ifølge Agambens analyse, efterlader det messianske alt, eller næsten alt, intakt og uberørt, når det indtræder i verden. Og alligevel er der noget, der har fundet sted. Men hvad er dette "noget" for noget? Wittgenstein hævdede, at filosofien efterlader *alt*, men han tillod så alligevel undtagelsen og det undtagelsesvise i det mystiske (*das Mystische*), der hverken kan siges at være eller at være begribeligt, men som *giver* eller blot *viser* sig selv ("Es gibt allerdings Unausprechliches").<sup>18</sup> Er det i denne retning, vi skal forstå Agamben? Hvordan kan det messianske – det messianske kald, den messianske identitet, troen, evangeliet, etc. – siges at være grænsebegrebet for en religiøs erfaring (hvad Agamben hævder flere steder)? Skal vi forstå det messianske kald som noget religiøst, eller som noget hinsides religion, eller uden religion? Hvad *betyder* det, at det messianske efterlader alt intakt, til trods for at alt er forandret? Hvordan skal vi forstå denne befriende, men samtidig forskydende, bevægelse?

Der er minimum to mulige fortolkninger af analogien mellem 1) Paulus' messianske kald/"som om ikke" og 2) Agambens forståelse af kaldet/genkaldet. Det er meget muligt, at disse to fortolkninger gensidigt udelukker hinanden. Ikke desto mindre er de begge fuldstændig selvtilstrækkelige og kan opretholde sig selv på hver deres facon. Og det, at begge disse tolkninger er mulige, mener jeg, er et udtryk for "den rastløse relation" mellem filosofi og teologi, der er en af drivkræfterne i "the return of religion" og dermed i Agambens og filosofernes fascination af Paulus.

1) Den første fortolkning omhandler det forhold, at den historiske messianisme hos Paulus (dengang) går forud for og peger fremad (historisk) på Agambens nutidige analyse af kaldet og genkaldet. I denne forstand kan Agamben siges blot at have genoptaget og redefineret Paulus' messianske kald *som* et genkald. I denne forstand kopierer, spejler og genlyder Agamben Paulus' ord og verdensbillede. Derudover nedspiller og ignorerer Agamben det oprindelige religiøse element hos Paulus i forhold til kaldet. Konsekvensen af fortolknin-

18. Ludwig Wittgenstein, "Tractatus logico-philosophicus", Wittgenstein, Ludwig: *Werkausgabe in 8 bänden* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1999), 6.522.

gen af denne analogi mellem Paulus' og Agambens begreb om kaldet er, at den skrider frem fra en oprindelig *historisk* bestemmelse og begrebsliggørelse af det fælles begreb (kaldet). I begyndelsen var Paulus, og fordi historien nu engang bevæger sig fremad, så ankommer vi først til Agambens position efterfølgende. Det, der er ontologisk sandt, kommer altså først – historisk – og fordi Paulus var den første til at opfinde eller opdage det, så må enhver analyse, der også rammer denne sandhed, rette ind efter den – uanset om det er Agamben eller en anden, der fremfører den.

2) Den anden fortolkning, der på samme tid forekommer ligeså overbevisende, erklærer, at Agambens genkald på en eller anden måde allerede er formet – eller former, transformerer og typificerer sig selv – ind i Paulus' messianske vokabular. På denne måde kan Agambens ord og begreber siges at hvile i og udhule den paulinske messianisme, for at overtage og undertvinge den. Agamben læser dermed sig selv ind i de paulinske tekster, hvorved de for første gang bliver læsbare – for ham selv og os. I denne fortolkning går retningen altså fra os, i dag, og tilbage til Paulus. Det, der er ontologisk og transcendentalt sandt, åbenbares altså af og med os, og kun efterfølgende – i lyset af de beskrivelser og betingelser, som vi anerkender – bifalder, godtgør og verificerer det sig i de paulinske tekster. Problemet med begge disse fortolkninger er imidlertid, at der ikke findes nogen hermeneutisk cirkel, der kan klargøre spændingerne mellem disse to inkommensurable positioner. Men lad det blot ligge. Det, vi i hvert fald kan sige, er, at begge disse fortolkninger forekommer at adlyde en særlig kristen og religiøs logik, fordi de minder om noget, kristendommen har forkyndt i årtusinder. Men hvilken slags logik er så det?

I første omgang kan vi sige, at denne logik, som jeg kalder kristen, teologisk, eller religiøs fra et systematisk og historisk perspektiv – til trods for Agambens insisteren på messiansk – hviler på eller er afhængig af strukturen for “en gentagelse af et allerede” og altså af “som om ikke” (ὡς μὴ). I princippet hverken kommunikerer eller forårsager denne struktur en sontring mellem gentagelsen og det, gentagelsen er en gentagelse af – altså grædende som ikke grædende, de der glæder sig, som om de ikke glædede sig, etc. Og pointen er, at gentagelsen bestemmer og betinger lige så meget som det, den gentager. Men en sådan omvendt eller baglæns logik underminerer den egentlige betydning af en betingelse. Og derudover gør denne konsekvens det klart, at ethvert forsøg på en bestemmelse af, om ontologi eller analyse kommer først, forsvinder. Dermed opløses og spredes ontologiens princip, fordi det opsplittes og fordobles, da enhver beslutning – begrebsmæssig, eksistentiel, religiøs – bliver hjem søgt af en usikkerhed og rastløshed. Modaliteten for denne rastløshed udgør

dermed en forskydning – der egentlig ikke forskyder noget som helst – der får navnet, messiansk eller religiøs.

Hvis vi ser nærmere efter, bliver det klart, at det, Agamben gør, er, at han gentager eller genopfører den kristne forestilling om tro – uanset hvor meget han fastholder en ateistisk eller messiansk distance/perspektiv. Genkaldet og messianismen – disse to, der i første omgang muliggøres af troens struktur i "som om ikke" (ὡς μὴ) hos Paulus – gør ved nærmere eftersyn troen mulig og håndgribelig hos Agamben, hvorved logikken bliver bagvendt eller vendt ind i sig selv. Og når først vi har set eller anerkendt dette problem eller denne apori, så gengældes eller fordobles messianismens logik. Dermed bliver det utilstrækkeligt blot at hævde, at Agamben forstår den messianske logik på en sådan måde, at oplevelsen af et messiansk kald eller af en messiansk identitet kan fremvise betingelsen for sin egen mulighed. For det kan den kun i kraft af, at den allerede selv er muliggjort af denne. I stedet må vi konkludere, at Agamben anvender "en del af" "som om ikke" (ὡς μὴ) eller "kaldet" (κλήσις) for overhovedet at blive i stand til at gen-tænke, gen-begrebsliggøre, og gen-opføre sin egen forståelse og betydning af kaldet.

## 6. Konkluderende bemærkninger

Hvad kan vi sige mere overordnet om Agambens (og de andre nutidige filosofers) læsning og anvendelse af Paulus? Og hvad implicerer det, hvis den filosofiske eksegese hverken gør krav på at være konfessionel eller videnskabelig?

Den første – og måske vigtigste – indsigt, jeg har fået ud af arbejdet med disse filosofiske læsninger af Paulus, er, at de tvinger os som eksegeter til at genoverveje bestemte "sandheder" både inden for Paulusforskningen og i kirkens Paulus. Og det er måske den bedste indsigt at profitere på i mødet mellem filosofi og eksegese. Måske behøver vi ikke at sidde som eksegeter og forvente, at filosoferne bibringer nye og radikale *historiske* indsigter til forskningen, men blot at de eskorterer den videnskabelige diskurs som inspiration og provokation. Og der forekommer måske heller ikke rigtigt at være noget andet alternativ. Hvis den nytestamentlige eksegese ønsker at forblive i berøring med modernitetens processer og genealogier – og ikke at afskære sig selv fra sin egen historicitet – så er de filosofiske fortolkninger af Paulus simpelthen nødt til på en eller anden måde at eskortere den videnskabelige Paulus-diskurs. I min forståelse ligger en sådan filosofisk eksegese i nærheden af eller i forlængelse af de politiske

og postkoloniale læsninger af Paulus, vi kender fra Richard Horsley, Neil Elliott og Elisabeth Schüssler Fiorenza, fordi de på samme tid situerer deres fortolkning af Paulus imellem eller neden under en historisk og en aktualiserende tilgang. I fald en sådan position åbnedes yderligere som arbejdsrum eller disciplin, måtte der forhandles om, hvad en ikke-konfessionel og en ikke-historisk-kritisk tilgang er eller gør, og hvordan den på frugtbar facon kan kommunikere både med den ene og den anden "lejr" (videnskabelig og aktualiserende).

### At blive påvirket af Paulus

I den forstand, man vælger den første af de to fortolkninger om forholdet mellem Agamben og Paulus, kan man sige, at Agamben genkalder eller kopierer Paulus' ord. I denne forstand tillader Agamben sin tænkning at blive påvirket eller inspireret af Paulus. Tilstedeværelsen af den oprindelige Paulus-tekst i Agambens tænkning udgør således et aspekt af Romerbrevets virkningshistorie. Romerbrevet bliver en kilde, der påvirker Agambens tænkning – og oven i købet i en sådan grad, at de oprindelige paulinske fraser og argumenter overvinde eller ophæver nutidige filosofiske pointer – hvilket Agamben viser i både afvisningen af Hegels og Derridas filosofi (Agamben 2005, 99-104). Agamben inkorporerer dermed de propositionelle aspekter af Paulus' breve i forsøget på at få dem til at konkurrere på lige fod med filosofiske påstande om sandheden, livet, og væren. Agamben gentager Paulus' ord, og han anvender "en del af" Paulus' ord for at kunne opføre sin egen filosofi i en kontinuerlig dialog med andre filosoffer og tænkere. I denne forståelse af "påvirkning" eller "inspiration" går linjen fra Paulus til Agamben uden at kunne omvendes, og de paulinske tekster bliver dermed en præ-tekst for Agambens filosofiske post-tekst. I en anden forstand kan man hævde, at den paulinske tekst *i sig selv* bliver en hermeneutik for Agambens aktuelle filosofi, idet den bestemmer rammen for forståelsen af Agambens filosofi.

Hvor efterlader dette os henne i forbindelse med en evaluering af Agambens Paulus? På den ene side gør Agamben mange ting rigtigt ud fra et historisk-kritisk perspektiv, men på den anden side gør han lige så mange ting forkert. Måske er det derfor en forkert måde at gribe tingene an på i forsøget på at indeksere rigtigt og forkert. Måske burde vi hellere fokusere på, i hvilket omfang Agambens fortolkning udviser *Entwicklungsfähigkeiten* – altså udviklingsmuligheder. En sådan tilgang ligger faktisk i direkte forlængelse af Agambens eget forslag til, hvordan man bør læse ham selv – og alle andre betydelige

forfattere – når vi arbejder inden for feltet humaniora.<sup>19</sup> I denne forstand kan Agambens læsning af Romerbrevet forstås som det, at man læser en klassiker i den vestlige verdens litteraturhistorie. Agambens gen-erhvervelse af Paulus kan dermed forstås som en re-politisering af Paulus (og kristendommen), eller måske oven i købet realiseringen af Paulus' indre politiske potentiale. Så i stedet for at vurdere, i hvilket omfang Agamben kan producere en korrekt historisk-kritisk eksegese, burde vi måske vurdere hans fortolkning ud fra hvilke nye fortolkningsmuligheder, den åbner.

### At tænke (sammen) med Paulus

Ud over at være påvirket eller inspireret af Paulus bruger Agamben også Paulus til at tænke med – han tænker "sammen med" Paulus. I denne forstand bliver inkorporeringen af det paulinske materiale ind i Agambens filosofiske materiale en form for transformation eller forandring af Paulus. Dette følger helt naturligt af den nutidige relevans og fascination af Paulus, for selvom den åbner for fortolkningsmæssige muligheder, lukker den også for historisk-kulturelle afstande. Når Paulus bliver vores samtidige, sletter vi afstanden mellem fortid og nutid, fordi referencerammen for en historisk fortolkning ikke er nutiden. Men dette er – i sidste instans – grunden til, at Agamben vender sig til Paulus. Han skriver i begyndelsen af bogen om Paulus, at han ønsker at gøre Paulus' spørgsmål til vores nutidige spørgsmål. På denne måde politiserer Agamben Paulus, mens han samtidig suspenderer det distinkt religiøse hos Paulus. I dette arbejde med Paulus inkorporerer Agamben andre filosofers tænkning til yderligere inspiration. Konsekvensen af dette er, at Agamben ikke blot indtræder i en dialog med Paulus; han åbner også en hybrid dialog med flere lag med andre filosoffer omkring Paulus, filosofi og Paulus' relevans for filosofien. Og ved at gøre dette udviser/udfører Agamben en dialogisk strategi, der indbefatter hans egen filosofi, de paulinske breve og en mangfoldighed af filosoffer, forfattere, og tænkere op gennem historien. Og uanset om denne hybride dialog er religiøs eller ikke-religiøs, så roterer denne samtale om en re-aktivering og gen-bekræftelse af Paulus i moderne kontinental filosofi, hvilket udgør en del af "the return of religion".

Når Agamben tænker sammen med Paulus – eller bruger Paulus til at tænke med – så gør han også Paulus til en samtalepartner i arbejdet med filosofiske problemer og filosoffer. Dette viser sig eksplicit i sidste kapitel af hans bog om Paulus, hvor Agamben forsøger sig med

19. Giorgio Agamben, *Che cos'è un dispositivo* (Rome: Nottetempo 2006) afsnit 6. Dansk oversættelse: Giorgio Agamben, *Hvad er et dispositiv – og to andre essays* (Aarhus: Slagmark 2012) 18.

en fortolkning af Walter Benjamins historie-filosofiske teser. (Den australske teoretiker og ekseget Roland Boer, har kritiseret denne fortolkning af Benjamin,<sup>20</sup> men jeg er ikke sikker på, at Roland Boer rammer rigtigt i sin kritik af Agamben.) Ikke desto mindre er det uomtvisteligt, at Agamben anvender Paulus i et forsøg på at fortolke på Benjamin. Agambens påstand er, at de paulinske breve er skjult neden under overfladen af Benjamins historie-filosofiske teser, og i kraft af sin egen fortolkning af Paulus og Benjamin fortolker Agamben også på den "skjulte Paulus" under overfladen af Benjamins tekst. Denne manøvre betyder, at vi som læsere af både Paulus, Agambens Paulus og Agambens fortolkning af Benjamins "skjulte" Paulus præsenteres for mange forskellige "Paulus'er". Og i modsætning til den fortolkning af Agambens tænkning, hvor han lader sig inspirere af Paulus, og "påvirkningslinjen" går direkte fra Paulus til Agamben, er det tydeligt her, at når Agamben forsøger at tænke ved hjælp af Paulus, så går påvirkningen begge veje – altså både fra Paulus til Agamben, men også fra Agamben til både Paulus og Benjamin. Agamben bruger, genbruger, og transformerer altså også Paulus' ord, og han anvender dem i sin egen læsestrategi til sine egne (filosofiske) formål. Og i det specifikke tilfælde med Benjamin har Agamben brug for Paulus til at gøre samtalen med Benjamin forståelig. På denne måde bliver alle tre forfatters tekster inter-tekster for hinanden, og de fungerer som både præ- og post-tekster for hinanden. Dermed kan man sige, at den oprindelige paulinske tekst træder ind i en kontinuerlig vekselvirkning, frem og tilbage i Agambens tænkning, mellem tekst og hermeneutik. Den paulinske tekst bliver dermed en tekst, Agamben læser, men det bliver også en hermeneutik til at forstå både Benjamin og andre filosoffer i forståelsesprocessen, receptionen, og fortolkningen af Paulus og filosofi. Den historiske indsigt i og forståelse af Paulus' tekster forvandles altså i processen til i sig selv at udgøre en filosofisk teori. Der finder altså en sammensmeltning eller en kontinuerlig vekselvirkning sted mellem historie og teori, mellem eksegesi og filosofi, mellem tekst og hermeneutik – præ-tekst, post-tekst og meta-tekst.

---

20. Roland Boer, "Paul of the Gaps", *Paul in the Grip of the Philosophers*, red. Peter Frick (Minneapolis: Fortress 2013), 57-67.



## 7. Afslutning

Fra et overordnet perspektiv er det let nok at pege forskelle ud mellem filosofers og eksegeters læsning af Paulus. Men sådanne påpegninger er ikke særligt informative – de er nok bare ret trivielle. Hvis nytestamentlige forskere derfor blot ender med at påpege, hvor filosofterne fejllæser Paulus eller læser ham anakronistisk, så ender deres arbejde med at ligne en snæversynet og fundamentalistisk apologetik, der blot forsvarer ideen om en eller anden egentlig og ægte disciplinær tilgang til Paulus. Fra mit perspektiv er det meget mere spændende at undersøge, hvor og hvordan forskellige disciplinære tilgange konvergerer, og hvordan filosoffer og eksegeter approprierer og annekterer Paulus. Hvis sådan et arbejde opretholdes og videre udbygges, så vil den religiøse/ikke-religiøse relevans af de paulinske tekster konvergere mellem filosoffer og eksegeter. Hver faggruppe vil med rette kunne hævde en radikaliserings, en renselse, og en forvanskning/forurening af Paulus – uanset om den så er kristen eller ikke-kristen, og uanset om den er religiøs rigtig eller forkert. Og håbet fra min side er, at hvis vi åbent indtræder i en sådan tværfaglig dialog, så lærer vi forhåbentlig noget både om filosofi, Paulus og vores egen disciplin. Når vi altså har opdaget, hvordan Paulus lever videre på forskellige måder i aktuelle filosofers tekster og filosofi, så kan vi også begynde at overveje, om nogle af disse "lives of Paul" kan være til inspiration for en historisk-kritisk læsning af Paulus – hvorved påvirkningen måske bliver vendt om, så filosofernes Paulus vejleder en historisk-kritisk læsning.

Uanset om tilgangen til Paulus er historisk eller aktualiserende, så er det let at være uenig om Paulus. Men det faktum, at det netop er *Paulus*, der giver anledning til sådanne uenigheder og diskussioner – og at disse ikke er sat i gang af teologer/eksegeter, men af filosoffer – er sigende for tilstanden i den offentlige debat og i nutidig kontinental filosofi. "The return of religion" er ikke blot et hegeliansk stadie i selv-realiserings af nutidig filosofi; "the return of religion" deltager – efter min bedste overbevisning – i en langt større og mere sprængfarlig kulturel og politisk realisering omkring det faktum, at religion og de religiøse traditioners arv er alt for vigtige at overlade til fundamentalister, partiske politikere eller religionsforskere. Derfor bør "the return of religion" heller ikke blot være noget vi observerer eller iagttager ude fra. "The return of religion" udgør en betydningsfuld mulighed som teologer og eksegeter kan tage del i. Den amerikanske teolog, Jeffrey Robbins gentager Schleiermachers ord en anelse æn-

dret: "The epoch for the cultural despisers of religion has passed, and with it has passed the self-indulgence of theology".<sup>21</sup>

Som en sidste afsluttende bemærkning kan vi overveje, hvad det egentlig er, der finder sted, når vi tager del i en sådan udviskning af grænser, som filosofernes Paulus udviser. Hvad er det helt præcist, der finder sted ved de faglige grænser, der definerer filosofi og eksegeese? Hvis vi ser på det med negative briller, kan vi spørge os selv, om vi er blevet så u-kreative og automatiserede produkter af så letgenkendelige discipliner, at vi blot behøver at putte noget ligegyldigt materiale ind i maskinen for så at få "academia" til at løbe rundt. Nogle af de første bemærkninger og kommentarer til filosofernes Paulus af veletablerede eksegeter peger i denne retning. Og disse bemærkninger var ikke som sådan forkerte – de var blot ekstremt trivielle og kedelige. Men værre endnu, disse kommentarer formåede ikke at stille nogle helt fundamentale hermeneutiske spørgsmål: Hvad er det – egentligt – der finder sted her? Det, jeg har forsøgt at argumentere for og vise i denne artikel, er, at der helt sikkert finder noget sted, men at dette "noget" måske ikke passer ind i de traditionelle kategorier og discipliner. Men vi bør ikke anse dette for at være en fejl eller mangel, men en mulighed til fornyet interesse og engagement i de tekster, der er så vigtige for så mange mennesker over hele verden i dag.

---

21. Jeffrey Robbins, "The Politics of Paul", *Journal for Cultural and Religious Theory* 6/2 (2005), 93.