

Skabelsen af et tredje helle:

Badiou's post- og anti-nietzscheanske læsning af Paulus

ANDERS KLOSTERGAARD PETERSEN

ENGLISH ABSTRACT: *The article discusses Badiou's reading of Paul. Although it would be easy to criticise it on the basis of its overly anachronistic character, I argue that there may be more to it. I present his reading and situate it in the framework of his wider philosophical oeuvre. Core issues are the ideas of anti-philosophy, subjectivity, the event, the fabulous, singularity, universalism, and love. I accentuate Badiou's use of Paul as exemplary of a post- and anti-Nietzschean philosophical undertaking. Four critical points are raised against Badiou's use of Paul: (1) a lack of historical appreciation of the type of religion Paul represents. Had Badiou acknowledged the Axial Age character of Paul's religiosity, he could have strengthened his argument by undergirding it historically; (2) a problematic element of anti-Judaism relating to the juxtaposition of Pharisees with Pétainists; (3) although Paul may be seen to revolt against one particular type of particularism, it is difficult to see how one can possibly surmise that Paul's worldview and the role he ascribes to Christ-adherents can evade the accusation of exemplifying another form of particularism; (4) throughout Badiou's reading, there is a lack of lucidity in the use of concepts and in the ductus of the philosophical argument. At points, the argument borders mysticism and religious discourse.*

DANSK RESUME: *Artiklen giver en introduktion til den franske filosof Badiou's Paulus-læsning og placerer den i sammenhæng med hans øvrige filosofiske oeuvre. Jeg fremdrager en række centrale begreber i såvel hans Paulus-læsning som i hans filosofi generelt. Det gælder betoningen af det subjektive og subjektet, begivenheden, det fabulouse, det singulære, antifilosofi, universalisme og kærlighed. Jeg fremhæver Badiou's Paulus-læsning som udtryk for en post- og anti-nietzscheansk tænkning. Fire grundlæggende kritikpunkter kan rettes mod læsningen: 1) manglende sans for Paulus' religionstype. Havde Badiou været bevidst om Paulus' aksialreligiøse verdensforståelse, ville han dels have kunnet underbygge sin læsning historisk, dels have nuanceret forbindelsen til Nietzsche; 2) en antijudaisme hos Badiou udtrykt i sidestillingen mellem farisæere og pétainister; 3) mangel på forståelse i skelnen mellem singularitet og partikularisme for det paulinske verdenssyns partikularisme. Sans for Paulus' aksialitet ville have åbnet Badiou's øjne for, at Paulus' opgør med en type partikularisme ikke*

fjerner ham fra identitetsfiksering. Den transponeres i stedet fra en etnicitetsbaseret til en fideistisk grundet religion; 4) et uklarhedsproblem i Badiou's filosofi, som er essayistisk, fabulerende og ugennemsigtig i begrebsbrug og argumentationsgang. Derved forsynder den sig mod grundlæggende dyder i al filosofisk argumentation.

KEYWORDS: Badiou; Paulus; aksetid; aksialitet; antifilosofi; Nietzsche.

Hvis Nietzsche er så voldelig mod Paulus, er det, fordi han er hans rival langt mere end modstander, så at han forfalsker Paulus lige så meget, hvis ikke mere, end Paulus forfalskede Jesus.

Badiou 1997, 61¹

Seks grunde til at se på aktuelle filosofers interesse for Paulus

Jeg har flere grunde til at interessere mig for en række nulevende europæiske filosofers interesse for Paulus. Her vil jeg nævne seks, som jeg enkeltvis udfolder mere udførligt, inden jeg går over til at se nærmere på Badiou's Paulus-læsning.

For det første er det vanskeligt som forsker i jødedom i slutningen af Anden Tempelperiode i almindelighed og i tidlig Kristusreligion og Paulus i særdeleshed at ignorere, at en række indflydelsesrige filosoffer i dag griber til Paulus som led i deres filosofiske tænkning. Ja, der er sågar kommet et skuespil, eller rettere to, ud af interessen, som også indgår som centralt element i debatten.² For en Paulusforsker er det selvfølgelig interessant og bekræftende, når andre tænkere finder det umagen værd at bruge tid på det, man selv bruger en betydelig del af sit liv på. Men hvorfor nærer de pludselig denne interesse, som ikke tidligere har været del af deres filosofiske forfatterskab? Hvad er formålet med at tage Paulus op, når man kunne vælge så mange andre tænkere fra den antikke verden, og da ikke mindst i den sammenhæng nogle af antikkens centrale filosoffer? Hvilken form for Paulus-læsning kommer der ud af dette møde mellem moderne filosofi og antik religion?

¹ Jeg citerer af hensyn til dette tidsskrifts læsere fra fransk gennem egne oversættelser af Badiou. Den engelske oversættelse fra 2003 er ikke altid helt tilforladelig eller præcis i sin gengivelse af Badiou.

² Pasolini 2014 (engelsk oversættelse efter italiensk *San Paolo*, 1977). Det er i sammenhæng med denne artikels tema tankevækkende, at den engelske udgave har forord af Alain Badiou og efterord af Ward Blanton, begge meget fremtrædende aktører i den aktuelle filosofiske Paulus-diskussion. I øvrigt er skuespillet ikke enestående. Også Badiou skrev i 1982 et skuespil, hvor Paulus godt nok optrådte som kvinde, *Paule*, men ikke var så vanskelig at genkende i titlen: *L'Incident d'Antioche: tragédie en trois actes*. Skuespillet er da også meget passende i dets første udgivelse i den engelske udgave fra 2013 forsynet med Caravaggio's berømte maleri fra Cerasei-kapellet i St. Maria del Popolo *Paulus' Omvendelse på vejen til Damaskus* fra 1601 som forsidebillede. Badiou's tragedie er afgørende i hans eget forfatterskab og filosofiske tænkning, fordi det markerer hans definitive afsked med en klassisk marxistisk-maoistisk tradition og udviklingen af en ny filosofi centreret omkring 'begivenhedstænkning' og 'subtraktionspolitik', herom afsnittet "At spænde Paulus for egen vogn: Badiou's singulære brug af Paulus" og især Hallward 2003, 29-47.

Jeg kan helt tilslutte mig Ward Blantons præcise karakteristik og prægnant formulerede spørgsmål til denne filosofiske nyorientering i indledningen til en af de seneste års mest centrale udgivelser, som netop tager dette tema op, om end Blanton og andre her kaster netter videre, end jeg gør:

In what is perhaps a peculiar paradox of the modernity at which we have arrived, in recent years Paul of Tarsus, self-proclaimed apostle of Jesus, has become a pressing object of reflection for contemporary political philosophy, critical theory, psychoanalysis, and literary studies. Why? Indeed, how? What institutions, social trends, fantasies, and antagonisms have conspired to create an atmosphere wherein philosophers actually feel pressured to pronounce on this ancient itinerant teacher? Moreover, should it be surprising to us that Paul has, in recent years, returned as a kind of contrarian philosophical figure in relation precisely to the touchstones of “the West,” “Christianity,” or “religion” that so often have claimed him as a kind of founding or canonical exemplar? Surely, the unsettling, rebellious aspect of this recent figure of thought is not accidental, but where could we situate the source and limits of these philosophical energies? Are they straightforward repetitions of an ancient past, retrospective echoes of recent political and intellectual dramas, or surprising aleatory spinoffs of slow and disparate evolutions of social, political, or philosophical forms, forms that now select this figure to function as a crucial contemporary touchstone? (2013, 1).

For det andet er den moderne brug af Paulus tankevækkende paradoksal. Den paulinske hammer rettes mod ham, som selv så det som sin opgave at slå den filosofiske mukkert mod Paulus. Det er iøjnefaldende, hvordan filosoffer som Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jean-François Lyotard, Slavoj Žižek, Jean-Luc Marion, Stanislas Breton og Gianni Vattimo for blot at fremhæve nogle af de mest fremtrædende aktuelle tænkere, som ikke alene er optaget af Paulus, men også har skrevet fyldigt om ham, forsøger netop gennem brug af Paulus at vriste sig løs af en nietzscheansk filosofisk ramme. De driver alle deres filosofi bevidst post-nietzscheansk og altså ikke kun som et uafvendeligt resultat af filosofihistorien. Mere end det. For enkeltes vedkommende som fx Badiou er det også et markant anti-nietzscheansk anliggende på spil. Det er i sig selv bemærkelsesværdigt at følge bestræbelsen på at drive filosofi med en eller anden form for, klassisk talt, metafysikinteresse på en måde, som stræber efter at bevæge sig hinsides Nietzsches metafysikkritik: Det, der undertiden med reference til Gianni Vattimo betegnes den svage tænkning. Eller sagt på anden vis. Fælles for flere af de nævnte filosoffer er forsøget på filosofisk at opnå, hvad de – i forlængelse af Nietzsche – er sig pinligt bevidste, ikke længere at kunne opnå ad traditionel metafysisk vej.

Skal målet for den klassiske metafysik genindhentes, nemlig bastant at sikre eksistensen af væren og verden uafhængig af menneskelig erkendelse, og det er flere af disse filosoffer åben-bart interesseret i, må det ske gennem en tænkning, der en gang for alle har renonceret på en metafysik. Det er filosofi hinsides metafysikkritikken.

For det tredje er det interessant at se, hvordan tænkere, som i vid udstrækning – på godt og ondt – er filosofisk afhængige af Nietzsche, vender Nietzsche mod ham selv: Hvem svinger hammeren? Nietzsche angribes gennem brugen af Paulus som

helt afgørende inspirationskilde til at finde det tredje punkt eller helle, der transcenderer den nietzscheanske overtagne paulinske modstilling mellem jødisk religion og græsk visdom, Athen og Jerusalem. Paradoksalt og set i historisk tilbageblik sker det ironisk gennem den figur, der om nogen blev genstand for Nietzsches had i hans sene forfatterskab.

Så såre Nietzsche vil personificere kristendommens ynkværdighed, dens slave-moral, dens verdensforsagelse og viljefornægtelse, eksemplificerer han den primært gennem Paulus. I *Jenseits von Gut und Böse*, i *Zur Genealogie der Moral* og i *Antichrist* fremstår Paulus for Nietzsche som selvhadets apostel, som den ynkelige præst, den hadefulde rabbi og som livsfornægteren og verdensforsageren *par excellence* (jf. Petersen 1999, 48-50): 'Hvad har denne dysevangelist ikke ofret til hadet! Frem for alt frelseren: han naglede ham til korset. Livet, eksemplet, læren, døden, hele evangeliets betydning og ret – intet af dette var mere for hånden, da denne falskmøntner af had begreb, hvad kun han kunne bruge' (Nietzsche 1985, 463 – min oversættelse).³

Det er, som Badiou noterer i min indledende petitumtekst, helt korrekt at opfatte Nietzsches angreb på Paulus ikke som en opponents martialske attentat på en modstander, men snarere som to rivaler, som kæmper om samme territorium. Til gengæld kan man så også føje, hvad Badiou måske ikke helt overraskende afstår fra at nævne, at gruppen af nulevende filosoffer med interesse for Paulus bruger ham som rambuk i deres eget forsøg på at sprænge porte ind hos den filosofiske rival Nietzsche. Nietzsche er netop ikke deres antagonist, men rival, som, hvis han har ret, berøver de involverede filosoffer det fundament, deres filosofi hviler på.⁴

For det fjerde er det for en forsker optaget af biokulturevolutionære spørgsmål spændende at se, hvordan de omtalte nutidige filosoffer i deres bestræbelse på at føre filosofien videre i et post- eller trans-nietzscheansk perspektiv griber til den Paulus, som Nietzsche forstod, og efter min mening med rette, som indbegreb af en bastant eller bombastisk form for aksialreligion.

Nu var Nietzsche selvsagt ikke deltager i den religionshistoriske, evolutionær-kulturelle og filosofiske drøftelse af aksialreligion;⁵ men min grundlæggende opfattelse er, at Nietzsche klarere og før samtlige andre filosoffer og religionshistorikere så og forstod den tidlige Kristusreligions fundamentale aksiale karakter. Det er derfor tankevækkende, at enkelte blandt disse filosoffer som fx Badiou i kritikken af

³ Jf. Nietzsche 1985, 462f: 'Hvilken gruopvækkende hedenskab! – Jesus havde jo selv afskaffet begrebet skyld, – han havde afvist kløften mellem Gud og menneske, han levede enheden mellem Gud og menneske som sit "glædelige budskab" Og ikke som fortrinsret! – fra nu af trådte trinvis ind i Frelserens type: læren om dommedag og genkomsten, læren om døden som en offerdød, læren om opstandelsen med hele begrebet om "Salighed," som helt og aldeles borteskamoterede Evangeliets hele og ene virkelighed – til fordel for en tilstand efter døden!... Paulus har bragt denne opfattelse logisk derhen, denne utugtsopfattelse med den rabbineragtige frækhed, som i alle henseender kendetegner ham: "Hvis Kristus ikke er opstået, er vor tro forgæves." – Og på en gang blev ud af Evangeliet den foragteligste af alle uopfyldelige løfte, den uforskammede lære om den personlige udødelighed... Paulus underviste den endog som løn!...' (Nietzsches noget uortodokse ortografi er bevaret i min oversættelse).

⁴ Se fx diskussionen med Nietzsche hos Badiou 1997, 64-68.75-77.119, og ikke mindst den selvstændigt udgivne 2001-tekst, hvor Badiou direkte forholder sig til, hvem Nietzsche var.

⁵ Se hertil mine artikler 2016a-e og Joas 2014.

Nietzsche bruger Paulus mod Nietzsche for at nå frem til en form for 'neoplatonisme'. Det er desto mere påfaldende, når nu netop Nietzsche forstod Paulus som legemliggørelsen af vulgærplatonisme eller folkeplatonisme, som han i fortalen til *Jenseits von Gut und Böse* fra 1886 betegnede kristendommen: "Denn Christentum sei Platonismus für's 'Volk'" (Nietzsche 1985, 156).⁶

For det femte og forbundet med den forudgående pointe er det i lyset af de forskellige nutidige kontinentaleuropæiske filosofers interesse for Paulus relevant at genoverveje relationen mellem det, vi i dag ofte er tilbøjelige til ud fra vore moderne kategorier at reificere i antikken som en modsætning mellem filosofi og religion. Ja, vi har arvet denne modstilling fra antikken, og den skaber problemer i forhold til en historisk præcis forståelse af relationen mellem 'religiøse' og 'filosofiske' diskurser i antikken. Problemet er, at det, vi i dag i antikken betegner filosofi, set fra et moderne religionsvidenskabeligt tredjeordensperspektiv må betragtes som religion (se Petersen 2016b-d). Dermed, og det vil jeg godt understrege, har jeg ikke sagt, at der metonymisk talt skulle være en identitet mellem Athen og Jerusalem, religion og filosofi; men der fra og så til, som den moderne udbredte såvel akademiske som populære antagelser, at gøre dem til i antikken to kategorialt forskellige størrelser er der et stykke vej.

Som jeg selv har fremhævet i en række publikationer, er der forskel på platonisme og paulinisme; men det giver også god mening at anskue dem under et fælles perspektiv (se fx Petersen 2013a; 2016c-d). Ja, det er bemærkelsesværdigt, i hvor høj grad platonisk filosofi og den efterfølgende platonske traditions videreudvikling i mellem- og ny-platonisme netop er gennemsyret af det, vi fra et moderne *etic* perspektiv vil rubricere som religion. Når den sene Platon eksempelvis i *Theaitetos* lader Sokrates pointere, at det onde er uforeneligt med guderne, er det vanskeligt ikke at opfatte forestillingen som religion:

Nu kan det onde jo ikke holde op med at være til, Theodoros, for der må altid være noget, som kan danne modsætning til det gode. Og det onde kan ikke have sin bolig blandt guderne; derimod gør nødvendigheden, at det onde holder til i denne verden og vores dødelige natur. Derfor må man prøve at komme herfra og flygte hinsides, så hurtigt som muligt. Den flugt består i, at man kommer til at ligne guddommen så godt, som man kan (*homoiōsis theō kata to dunaton*; og 'at komme til at ligne guddommen' betyder at blive retfærdig (*dikaios*) og from (*hosios*) ved hjælp at tænkning (176a 5-176b 3 – citeret efter Mejer og Tortzen).

Man kan også blot tænke på det elementære forhold, at Sokrates' sidste ord i *Phaidon* er bønnen til Kriton om, at lade indkøbe en hane til Asklepios for at ofre den, når Sokrates selv er død (*Phaidon* 118, 7f.). Endelig kan man fundere over, at når Platon skal udtrykke de mest grundlæggende sandheder i sin filosofi, rekurrerer han til myter som i fx *Phaidros*, *Timaios* og *Staten*.

⁶ Denne tanke tages også op i Blantons 2014-bog, som både i titlen (*A Materialism for the Masses: Saint Paul and the Philosophy of Undying Life*) alluderer til Nietzsches Paulus-læsning og i det indledende kapitel direkte henviser til den "Platonism for the Masses: On the Sacred Cement Shoes of Paul the Apostle." Det er dog en noget anden brug af Nietzsches diagnose, end den jeg her anvender. Blanton har således ikke sans for den historiske dimension i Nietzsches vurdering.

Jeg vil her hævde uden at kunne gå nærmere ind på argumentationen, at fremkomsten af de tidligste former for græsk filosofi, de såkaldte naturfilosoffer som fx Heraklit, Anaxagoras, Parmenides, Xenophanes, etc. og senere Sokrates og Platon, reflekterer en form for aksial religiøsitet som den tidlige Kristusbevægelse med fordel kan ses som en – nietzscheansk talt – bombastisk version af.⁷ Nu kender vi godt nok ikke så meget til de før-sokratiske filosoffer, fordi vi beklageligvis kun har deres tekster fragmentarisk overleveret og i andre sammenhænge end de kontekster, som de oprindeligt indgik i. Alligevel mener jeg godt, at vi kan sige noget mere præcist om den type filosofi, de hver især repræsenterede.⁸ Jeg vil godt pointere, at jeg med disse overvejelser ikke underkender, endstige bestrider det særlige i filosofiske diskursformer til forskel fra 'traditionelt' religiøse; men jeg pointerer altså, at også de filosofiske diskurser – fra et moderne, *etic* tredjeordensperspektiv må forstås som del af den større kategori *religion*.⁹

Just derfor er det interessant at se, hvad der er på spil hos Agamben, Badiou, Breton, Girard, Lyotard, Marion, Vattimo og Žižek, fordi de – i modsætning til Nietzsche – er blinde for kristendommens aksiale dimension. På dette punkt hænger de fast i en gammel paradigmatiske sanktioneret modsætning mellem filosofi og religion, som man i øvrigt også finder hos Nietzsche;¹⁰ men det gør bestemt ikke deres læsninger mindre interessante, dels som manifestationer af en efter min opfattelse problematisk reificering af en bestemt åndshistorisk tradition, dels som tænkere, som både har mod til og forstår Paulus som en oplagt filosofisk frænde i deres eget projekt.

Har de imidlertid vanskeligt ved at forstå antik filosofi som religion set fra et moderne perspektiv, har fx Badiou ikke noget problem med at ekskludere Paulus fra den filosofiske kategori. Til gengæld er han så en del af Badiou's filosofiske projekt. Paulus er i Badiou's øjne apostel og netop ikke filosof, fordi han tilskriver betydning til en enkeltstående begivenhed, nemlig Kristus' opstandelse, og ikke et sæt af begrebslige generaliseringer (1997, 116). At denne singulære begivenhed så yderligere har karakter af en fortælling udelukker ifølge Badiou enhver adkomst til en

⁷ Se kort mine mindre artikler 2014a-b.

⁸ Se hertil den fremragende artikel af Adoménas 1999, som viser, hvordan Heraklits tænkning ikke, sådan som det traditionelt er blevet gjort, skal forstås som ramsaltet religionskritik, men i stedet for som udtryk for en religiøs bestræbelse på religionsreformation. Det samme gælder Xenophanes, se Boys-Stones 2009, 3-5.

⁹ Jeg har gennem flere år ført en diskussion med Lars Albinus om dette synspunkt. Hvor Albinus gennem fremhævelse af det pragmatiske aspekt (diskursens udsigelsesposition) lægger vægten på det, der peger fremad, nemlig filosofiens frisættelse fra en religiøs ramme, betoner jeg omvendt det, der forener den med det forudgående (*religion propre*) og dertil det, som forbinder den med det samtidige (den øvrige aksialt religiøse udvikling). Albinus og jeg når næppe til enighed om dette centrale spørgsmål, men jeg kunne ikke have formuleret min egen position så klart, havde det ikke været for den diskussion, jeg gennem årene har haft med ham. Det er jeg ham stor tak skyldig for.

¹⁰ Jf. Blanton 2013, 12: "To baptize Paul as a stand-in for the distinction between Jew and Christian – or between 'religion' and 'philosophy' – is not only an inheritance from or negotiation with our modern past, our agonistic present, and our uncertain future. The question about Paul and the philosophers extends back into the original Paulinist movement, and it was already a perplexing topic at the time of the early Christian writings like the book of Acts." Jf. også s. 13.

filosofisk subjektivitet, 'som enten underkaster sig et begrebsligt fundament eller anti-fundament, eller placerer sig selv under en *virkelig* sandhedsprocedures betingelse' (ibid., min oversættelse). Jeg skal vende tilbage til disse bestemmelser, som er kernen i Badiou's særlige Paulus-læsning og i hans post-marxistisk-maoistiske filosofi (se først og fremmest 1988 og 1989a-b).

For det sjette og endelig turde det være selvindlysende, at for den, som dagligt arbejder med Paulus, er det i sig selv interessant, at en række fremtrædende tænkere præsenterer Paulus-fortolkninger, som prætenderer at være sande Paulus-læsninger samtidig med, at de meget klart renoncerer på det, som er grundlæggende for det meste videnskabelige arbejde med Paulus, nemlig bestræbelsen på at tolke ham i lyset af den socio-kulturelle kontekst, hans breve blev til i. Det er med andre ord i sig selv spændende at se på, hvad det egentlig er for en type læsning, som kendetegner de nyere filosofers livtag med Paulus. Hvad er dens hermeneutiske forudsætninger? Hvilken kriteriologi gør det overhovedet muligt at forholde sig til dens påberåbelse af plausibilitet?

Desværre er det hverken hos fx Badiou eller Žižek (det gælder også de fleste andre inden for feltet) helt klart, hvad de mener med en historisk dimension. Der er nu en gang stor forskel på, om man forsøger at læse Paulus begivenhedshistorisk i et forsøg på at rekonstruere hans liv, og i den sammenhæng bruger brevene – og for en del historisk arbejdende eksegeters vedkommende – også ApG til at genskabe dette (det lader til at være en grundlæggende tanke hos Badiou, se 1997, 17-23, 29-31), eller man, som jeg selv, primært er optaget af de paulinske breve i et åndshistorisk og biokulturelt evolutionært perspektiv. Her ligger fokus på litteratur, der hørte hjemme i midten af det første århundrede e.v.t., og som derfor må ses som del af en kulturel *koinē* fælles for den antikke mediterrane verden i århundrederne omkring vor tidsregnings begyndelse.

Hermeneutiske forudsætninger for Paulus-læsningen

Det kan virke trættende for nogle læsere med dette afsnit om de erkendelsesteoretiske præmisser for læsning af hhv. Paulus og Badiou, men de er afgørende for dels at forstå mit specifikke ærinde, dels at begribe kritikken af Badiou og *eo ipso* andre moderne filosofers Paulus-læsninger.

Det siger sig selv, at uanset om man abonnerer på den ene eller anden type historisk interesse, som vi for nemheds skyld her kan sidestille med den erslevske sondring mellem *beretning* og *levn*, at det rejser en række betydningsfulde hermeneutiske spørgsmål om forskellige tolkninger indbyrdes forhold. Det gælder ikke mindst deres videnskabsfilosofiske status, som også den historisk orienterede interesse for Paulus uvægerligt må forholde sig til og reflektere over. Særligt da i mødet med normativt drevne Paulus-læsninger, som netop ikke vil være religiøse, men alene filosofiske. Eller sagt på anden vis. Når Badiou i indledningen til sin Paulus-bog pointerer, at hans læsning 'hverken er historicerende eller eksegetisk, men helt igennem subjektiv' (1997, 2), har jeg ganske enkelt vanskeligt ved at forstå, hvilken

kriteriologi jeg skal lægge til grund for vurderingen af arbejdet. Badiou's fremhævelse af den subjektive dimension i læsningen har en umiskendelig lighed med kategorien *brug* i Ecos modstilling mellem brug og fortolkning af tekster (1990, 57f.). Man kan naturligvis heroverfor hævde, at jeg gør Badiou uret, fordi kriteriet for vurderingen af hans *oeuvre* er den filosofiske idé om den kategorifikserende, stereotypiseringsbindende og generaliseringsprægende 'begivenhed' (*l'événement* i sammenhæng med væren, jf. titlen på hovedværket *L'être et l'événement*), som han i Paulusbogen forsøger at anskueliggøre gennem Paulus. Kriteriet er således en filosofisk forestilling om det meningsfulde i begivenhedsbegrebet. Hvordan det lader sig udfolde, hvordan der kan tales meningsfuldt om det, og hvorledes det er bestemmede for vor måde at forstå historiske vidnesbyrd på. *Fair nok*. Det ændrer blot ikke ved, at kriterierne for denne begrebsudfoldelse er alt andet end klare. Dermed er vi tilbage ved Ecos brugs-kategori.

Ecos sondring var netop et forsøg på over for en galopperende postmodernisme, som hævdede, at teksters betydning alene var et spørgsmål om læseren (jf. titlen på Stanley Fish' berømte bog *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* fra 1981), kraftigt at insistere på tekstens relative autonomi. Den måtte nødvendigvis være relativ, fordi tekster kun får betydning i mødet med konkrete læsere eller fortolkere, hvis tolkningsfiltre teksten reciperes gennem. Omvendt, hævdede Eco, eksisterer der også en grad af tekstuel autonomi, for man kan ikke gøre, hvad som helst med tekster, så længe man i øvrigt er villig til at respektere tekstens semantik og den kurs, teksten søger at udstikke for sin læser. Det var som uddybning af denne skelnen, at Eco introducerede sondringen mellem brug og fortolkning af tekster.

Som brug, hævder Eco, er teksten uendelig åben. Man kan rive nogle sider ud af sin bibel for at pakke sin pibetobak ind i dem, ligesom man kan holde en prædiken over de samme sider. Begge er eksempler på brug, for at bruge en tekst betyder ikke andet end at tage sit afsæt i den, idet man samtidig løber risikoen for fra et semantisk synspunkt at fejltolke den. Eksemplet er naturligvis med til at sætte skelnen mellem brug og fortolkning på spidsen. Så lad os opbløde den. Der er nu en gang forskel på som i fortolkning af historiske tekster at analysere en tekst, at bruge den som udgangspunkt for en moderne teateropsætning, at holde en prædiken over den eller som hos Badiou at udsætte den for en performativ læsning. Det ændrer dog ikke ved, at de tre sidste eksempler alle repræsenterer forskellige former for brug til forskel fra fortolkning *sensu stricto*.

Eco ved udmærket, at der er en glidende overgang mellem de to, men eksemplet gør forskellen på foci i de to lysende klar. Hertil føjer Eco – inspireret af Peirces konventionsbegreb – tanken om tekstuelle koder, hvormed han mener de kulturelle konventioner, som bestemte ord, begrebsformationer, metaforer, forestillingsverdenner, etc., som tekster altid filtreres gennem i specifikke socio-kulturelle sammenhænge. Køn fx betyder noget andet i dag, end det gjorde i antikken (jf. Petersen 2013b). Refleksioner over forholdet mellem arv og miljø i læsningen af H.C. Andersens *Den grimme Ælling* og Pontoppidans *Ørneflugt* filtreres i dag også gennem diskussionerne om arv og naturlig selektion hos Darwin og Mendels og den efterføl-

gende tradition, uanset om den enkelte læser har læst de pågældende tænkere eller ej. De er blevet del af den kulturelle kompetence. En god tekstfortolkning må derfor også ud over at respektere tekstens semantik søge at rekonstruere de konventioner, som var gældende på det tidspunkt, teksten blev til, ligesom den helt legitimt kan være optaget af fortolkning af tekstbrug i andre rum og andre tider end tekstens oprindelige. Men afgørende i hele denne diskussion er, at man kan fastholde den principielle sondring mellem tekstbrug og fortolkning.

At der hos Badiou imidlertid er tale om tekstbrug af Paulus og ikke fortolkning fremgår flere steder meget tydeligt som fx i et citat fra 2009-antologien *St. Paul among the Philosophers*. Her hævder han: "Our question is then, Where and how can we hold forth that universal singularities exist? With respect to this we must call on St. Paul, because his question was not different from ours (which explains his conflict concerning Jewish identity, including that of Christ)" (2009a, 28; jf. også titlen på kapitel et i Badiou's *Saint Paul "Contemporanéité de Paul,"* som er yderligere skærpet i den engelske oversættelse "Paul: Our Contemporary").

At Badiou i udpræget grad spænder Paulus for sin egen filosofiske vogn, gør det unægtelig en kende vanskeligt at diskutere hans Paulus-læsning og præmisserne for den. Man kan selvfølgelig som fx Daniel Boyarin hævde, at det spændende i Badiou's læsning netop er, at den ikke er et forsøg på en tolkning indefra, men derimod et forsøg på at forstå Paulus fra et eksternt perspektiv uafhængig af Paulus' egen Kristus-tydning. Jeg skal blankt indrømme, at jeg i denne sammenhæng har svært ved at forstå min gode ven og diskussionspartner Daniel Boyarin.

Boyarins fremhævelse af Badiou's filosofiske, ikke-Kristus-bårne læsning fremstår mere som led i en intern kamp mellem Boyarin og David Dawson om, hvorvidt man er nødt til at læse Paulus 'indefra' i lyset af Paulus' egen Kristustydning eller kan læse ham uafhængigt af denne og under andre forudsætninger (Boyarin 2009, 109-112, 116). At så i øvrigt både Badiou og Boyarin ikke spiller med åbne kort, men skjuler deres stærke påvirkning fra den tidlige Heideggers Paulus-læsning, er en anden ting.¹¹ Jeg mener selv, at jeg faktisk forsøger at lave en filosofisk læsning af Paulus, men i modsætning til Badiou vil jeg insistere på en fortolkningskategori, som forankrer den filosofiske læsning af Paulus i en tilstræbt besindelse på den socio-kulturelle historiske sammenhæng, den blev til i – så vidt jeg kan se, er det faktisk også, hvad Boyarin gør i sit ironisk spidende forsøg på at læse Paulus som sofist (ibid., 128-32).

Inden jeg går over til at drøfte Badiou's læsning, vil jeg gøre opmærksom på to forbehold. Min interesse for Badiou skyldes primært hans optagethed og brug af

¹¹ Jeg kan dårligt forestille mig deres uvidenhed om dette; men for Boyarins vedkommende kan der være gode personlige grunde til det. Heidegger er pgr. af sin nazistiske forhistorie et *no-go* for de fleste jødiske forskere. Hvad angår Badiou, kan jeg kun gisne om den manglende omtale af inspirationen fra Heidegger – et forhold, der mærkværdigvis heller ikke omtales hos Hallward 2003, Hessel 2013, eller Blanton 2014. Om den tidlige Heidegger og hans fremhævelse af væren som fakticitet uberoende af såvel objektivitet som subjektivitet, se Albinus 2016, 150-60. Det er svært at forestille sig, at Badiou skulle være uafhængig af denne tradition. Så meget desto mere, fordi Levinas, som Badiou står i gæld til, hørte til i kredsen af oprindelige Heidegger-tilhørere.

Paulus. Det er derfor denne del af hans arbejde, jeg fokuserer på, og som jeg mener at kunne sige noget om. Det betyder, at jeg kun i beskeden omfang ser på hans anvendelse af Paulus som led i hans større filosofiske og litterære *oeuvre*.¹² Jeg henviser derfor kun meget nødtørftigt til de dele af Badiou's forfatterskab, som falder uden for hans specifikke brug af Paulus. Det kan man selvsagt beklage; men omvendt har det den fordel, at jeg får lejlighed til at undersøge hans filosofi i relation til et meget specifikt felt, som på denne måde fungerer som prisme for præsentationen og drøftelsen af hans tænkning.¹³ Det var det første forbehold. Det andet kræver en lidt større drøftelse og vedrører på ny forholdet mellem en filosofisk og en historisk fokuseret Paulus-tolkning.

Intet ville være lettere for mig end at kritisere Badiou og de øvrige filosofers Paulus-læsninger ud fra en historisk forståelse af Paulus, hvis afgørende mål er at skabe en plausibel ånds-, kultur- og socialhistorisk ramme, inden for hvilken de paulinske breve meningsfuldt lader sig fortolke, altså Ecos fortolkningskategori.¹⁴ Det kan imidlertid ikke være synderlig interessant, eftersom de involverede filosoffer netop giver afkald på en historisk dimension. Det rejser imidlertid spørgsmålet om den nærmere relation mellem en filosofisk, ahistorisk læsning af Paulus og en historisk fokuseret Paulusfortolkning. Kan to i udgangspunktet så vidt forskellige læsningsstrategier overhovedet komme i dialog med hinanden, og i fald spørgsmålet besvares positivt, på hvilken måde lader det sig da gøre? – det er så vidt jeg kan se faktisk også det positive ærinde i Boyarins drøftelse af Badiou's Paulus-læsning (2009).

Det vender jeg tilbage til, idet jeg dog allerede – forudskikkende den senere drøftelse – godt vil fremhæve, at en større historisk opmærksomhed i de filosofiske læsninger måske kunne have bidraget til at gøre dem mindre historisk bundne. Det lyder måske paradoksalt i forhold til læsninger, som netop ikke føler sig forpligtet på en historisk dimension; men min pointe er, at den, som helt og aldeles tilsidesæt-

¹² Badiou har ud over det tidligere omtalte skuespil skrevet en række andre samt flere skønlitterære bøger, ligesom han som bekendt har et betydeligt filosofisk forfatterskab bag sig.

¹³ For sammenhængen mellem Badiou's Paulus-læsning og hans filosofiske forfatterskab i øvrigt, se Helsel 2013 og særligt Hallward 2003.

¹⁴ Af samme grund kunne jeg dårligt være mere uenig med Blanton i hans vurdering af Badiou og de øvrige nyere filosofers Paulus-læsninger: "When Badiou scripturalizes his own rendering of '68 as a philosophical and political event, he therefore does so in a more complex and complex conjuration of biblical traditions that refuses both simple repetition and the idealist imagination of a pure, original ('eternal') form of cultural revolution. With this in mind, one see immediately that historians of ancient Paulinism miss the point entirely when they sometimes declare that this or that philosophical neo-Paulinism is 'anachronistic' in relation to the historical original. Such criticisms necessarily remain closed to the unsettlingly comparative and indeed philosophical nature of the discussions – as if the post-Heideggerian philosophers needed elementary lessons in the understanding, say, of being and time" (2009, 3). Det er da muligt, de filosofisk ikke behøver en sådan undervisning; men det ville i så fald være rart, hvis de kunne omsætte deres heideggerske indsigt i læsninger, som vidner om den. Jeg kunne ikke drømme om at klandre Badiou for det anakronistiske i hans ærinde (se hertil Fredriksen 2009, 62, 71f., som pointerer, at der intet problematisk er i anakronistiske læsninger så længe, de ikke forveksles med historiske tolkninger). Min kritik går på den excessive form for brug, hvorved det bliver mere end vanskeligt at tage stilling til læsningens plausibilitet som andet og mere end Badiou's 'imponerende' leg med Paulus.

ter dette aspekt, let bliver offer for egen vanetænkning og uigennemskuede fordomme. Pointen med den historiske læsning er just den, at den i videst muligt omfang søger at rekonstruere fortidige verdener i en besindelse på deres fremmedartethed, fortidighed og tentative radikale anderledeshed. Helt anderledes kan de naturligvis ikke være, for i så fald ville vi ikke i første omgang være i stand til at begribe dem i deres anderledeshed, og for det andet ville vi være ude af stand til at rekonstruere dem.

Selvsagt kan der derfor kun være tale om en tilstræbt fortidighed, eftersom den altid vil være nutidens rekonstruerede fortidighed, og en tilsvarende intenderet radikalitet i pointeringen af fortidige teksters fremmedartethed, fordi det nu en gang også er nutidens opfattelse af fortidens fortidighed, som råder. I den forstand er, som Michel de Certeau utrættelig har pointeret, præsensismen et uomgængeligt hermeneutisk grundforhold (Certeau 1975). Ikke desto mindre har en sådan læsning det fortrin, at den i sin søgen efter at skabe mening i den undersøgte tekst har en indbygget refleksivitet over sin egen tidsbundethed og dermed en bevidsthed om egen fejlbarlighed, som ideelt øger dens mulighed for at skabe nye og interessante læsninger.

Som det vil fremgå af mit livtag med Badiou, er min kritik af hans læsning ikke rettet mod, at han forsøger noget andet end det eksegetiske formskærerlaug. Det kan i sig selv være befriende. Men hans manglende besindelse på en åndshistorisk dimension kommer til at stå i vejen for den tilstræbte radikalitet i tolkningen af Paulus. Eller sagt på anden vis. Gennem den manglende inddragelse af det åndshistoriske aspekt kommer han selv til at fremstå som offer for den vanetænkning, som han ser det som væsentlig filosofiske dyd at gøre op med i en pointering af Paulus' enestående radikalitet eller som Badiou ville sige *singularitet*.

Paulus hinsides Athen og Jerusalem: Apostlens tredjehed

Ser man bort fra Emmanuel Levinas' lidt ældre optagethed af Paulus og før ham Jakob Taubes' yderst interessante Paulus-tolkning,¹⁵ kan den kontinentaleuropæiske nyinteresse for Paulus i høj grad dateres til Alain Badiou's i sidetal meget overkommelige bog, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme* fra 1997. Det er her, man finder den første klare manifestation af en filosofisk nyinteresse for Paulus.¹⁶ Som tidligere anført kunne man allerede få en fornemmelse for Badiou's Paulus-interesse med skuespillet fra 1982; men det er først med 1997-bogen, at Badiou for alvor offentligt indoptager Paulus i sin egen filosofiske tænkning. De øvrige i indledningen nævnte filosoffer, som også anvender Paulus, er ikke alene senere, men forholder sig også på forskellig vis til Badiou's bog. Badiou selv er sig fuldt bevidst, at han skriver sig ind i en ældre filosofisk interesse for Paulus, der omfatter tænkere som Hegel, Comte, Nietzsche, Freud og Heidegger (1997, 6), Wittgenstein og Lacan.

¹⁵ Den bedste oversigt over Taubes' Paulus-tolkninger findes i Taubes 2003.

¹⁶ Jf. Caputo 2009, 1-23, 22 note 2.

Bogen er som Badiou's forfatterskab i øvrigt, som jeg vist allerede har ladet antyde, ikke let at læse. Badiou skriver i en udpræget 'fransk' filosofisk og derfor også essayistisk, fabulerende stil, hvor det er vanskeligt dels at forstå, hvad han præcist mener, dels at kræve ham til regnskab for nuanceret begrebsbrug og en klart fremadskridende argumentation.¹⁷ Når det så er sagt, må man imidlertid også lade ham hans evne til at præsentere en række tankevækkende overvejelser.

Foruden en prolog består bogen af 11 kapitler, der i kapitlerne syv og otte munder ud i syv teoremer – jeg har nu svært ved at se deres specifikt teoretiske karakter. De fremstår mere som fortættede udtryk for Badiou's hovedtanker i læsningen af Paulus. Grundlæggende for Badiou er tanken om Paulus som antifilosof. Han er hverken filosof eller profet, men derimod apostel og politiker (2003, 19, 44f.). Badiou kan lejlighedsvis forstå Paulus ud fra en trinitetsforestilling bestående af filosof, profet og apostel (2003, 44; 2009a, 30), men apostel-begrebet er det afgørende.

Bag denne diskussion ligger to væsentlige pointer. Filosof og profet forstår Badiou – helt som Tertullian – som metonymiske udtryk for hhv. Grækenland og Israel, der selv metonymisk repræsenterer henholdsvis videnskab og religion. Dermed kan Badiou bringe argumentationen fra 1 Kor 1, 18 - 2, 5 og i særdeleshed 1, 22-29 i spil om jøder, som kræver tegn, og grækere, som søger visdom, mens Paulus omvendt forkynder Kristus som korsfæstet:

Eftersom både jøder kræver tegn og grækere søger visdom; men vi forkynder Kristus som korsfæstet, for jøder en forargelse og for hedninger en dårskab, men for os de kaldede, såvel jøder som grækere, Kristus som Guds kraft og Guds visdom. For Guds dårskab er visere end menneskenes, og Guds svaghed er stærkere end menneskenes. For se til jeres eget kald, brødre, at der var ikke mange vise efter kødet iblandt jer, ikke mange mægtige, ikke mange velbårne. Men Gud udvalgte verdens dårskab for at kaste skam over de vise, og Gud udvalgte verdens svage for at kaste skam over de stærke, og Gud udvalgte verdens uædle og de, der ringeagtes, de som intet er for at tilintetgøre dem, som er noget, for at intet kød skal rose sig over for Gud (1, 22-29 – egen oversættelse).

For Badiou udgør den græske diskurs filosofens tale, den repræsenterer rationalitet og kosmisk orden. Det er totalitetens diskurs. Omvendt gælder om den jødiske diskurs, at den er orienteret mod miraklet og udvælgelsen, og legemliggøres af profeten. Derved bliver den også en 'undtagelsens diskurs' (*discours de l'exception*, 1997, 44): "Il est proprement exceptionnel" ('Den er i egentligste forstand en undtagelse', *ibid.*). Den unddrager sig den græske totalitetsdiskurs ved som undtagelse at place sig hinsides den. Mens den græske diskurs argumenterer ud fra en kosmisk orden for at tilpasse sig denne, argumenterer den jødiske diskurs, hævder Badiou, ud fra undtagelsen fra denne orden for derigennem at sætte den guddommelige transcendens som et tegn.

¹⁷ Den bedste introduktion til Badiou's filosofi får man efter min mening i sammenstillingen i den engelske udgivelse af et af hans hovedessays efterfulgt af yderligere to centrale essays, *Manifesto for Philosophy* fra 1999, hvis ikke man ligefrem vil kaste sig ud i det noget vanskeligt tilgængelige 1988 filosofiske opus magnum.

Parallelt med Tertullian (*De praescr.* 7, 9-13) forstår Badiou Paulus og dermed tidlig Kristus-religion (det var Tertullians anliggende) som en diskurs, der transcenderer såvel den græske som den jødiske. Mens den græske og jødiske diskurs forudsætter hinanden, er det anderledes med den paulinske diskurs, fordi han ud af de to eksisterende diskurser skaber to sider af samme herredømmefigur (*figure de maîtrise*, 1997, 45). Både den græske og den jødiske diskurs er mangelfulde i kraft af at forudsætte hinanden. Undtagelsens tegn kan kun eksistere under forudsætning af en kosmisk orden, som undtagelsen kan gribe ind i og skabe en forstyrrelse i forhold til (jf. Depoortere 2013, 150). Omvendt gælder, at den græske orden kun lader sig tænke som totalitet, fordi der eksisterer en afgørende undtagelse, en slags 'minus-en', som den kosmiske totalitet har behov for, for at kunne opretholde sig selv som fuldstændighedens orden: "Car l'exception miraculeuse du n'est que le 'moins-un', le point de défaillance, dont se soutient la totalité cosmique" ("Eftersom den mirakuløse undtagelse kun er et "minus-en", et afmagtspunkt, hvorved den kosmiske orden opretholder sig"; Badiou 1997, 45).

Dermed har Badiou banet vej for Paulus som mesterbryderen: universalismens mønstersprænger. For det første kan den jødiske og græske diskurs ved at forudsætte hinanden aldrig bane vej for en egentlig universalisme. For det andet (og det er ikke helt klart i forlængelse af Badious argumentation i øvrigt) deler begge diskurser den forståelse, at nøglen til frelse kun kan gives menneskene inden for universet. Når Badiou kan hævde det om jødedommen, som han ellers forstår som netop undtagelse og det mirakuløse, hænger det sammen med, at han samtidig forstår jødedom som beherskelse af en bogstavtro tradition (jødiske renhedsritualer) og afkodning af tegn (jødisk profettradition). Dertil kommer et andet jødisk 'problem', loven, som ifølge Badiou binder frelsen til en særlig beherskelse (*une maîtrise*, 1997, 45).

Hvor om al ting er, bliver Paulus nu i denne ligning til oprøreren *par excellence*: den sande universalismes budbringer eller apostel. For resultatet af de to 'etniske' diskurser er, at de i sidste ende binder mennesker til en opdeling af verden i etniske kategorier som fx jøde og græker. Anderledes med Paulus, som viser, hvordan en universel frelseslogik aldrig lader sig forene med loven, som nu både gøres til et problem i jødedom og den græske diskurs, eftersom loven ophøjes til et generelt, fælles fænomen, 'hvad enten den binder tanken til kosmos eller opstiller regler for den undtagelsesvise udvælgelses virkninger' (1997, 45).

Heri ligger samtidig en væsentlig marxistisk arv hos Badiou. For han opfatter Paulus som indbegreb af magtkritiker, hvilken han udtrykker med to begreber: Symbolsk i forestillingen om Sønnen til forskel fra Faderen – filosofisk i forestillingen om Paulus som antifilosof. Badiou kan om de græske og jødiske diskurser hævde, at de begge har Faderen som omdrejningspunkt. De er som sådan autoritære og reflekterer og etablerer magt ved at binde samfund til lydighed, enten den kommer til udtryk rettet mod Kosmos, Imperiet eller Loven (1997, 45). Over for det står Sønnen og Sønnens diskurs, som netop ved at løsrive sig fra enhver partikularisme har mulighed for at blive genuin universel. Derfor spejler Paulus heller ikke en sammensmeltning af den jødiske og græske diskurs, men noget afgørende nyt: 'Den kristne diskurs kan for ham (sc. Paulus) kun fastholde trofasthed mod Sønnen gen-

nem opridsningen af en tredje figur på parallel afstand af den jødiske profetisme og den græske logos' (1997, 46). Det kan kun, hævder Badiou, lade sig gøre gennem afstandtagen fra Herskerens figur (*la figure du Maître*, *ibid.*).

Mesterens eller Herskerens figur kan, som vi har set, komme til udtryk i skikkelse af læreren, den græske hersker og bemestrer af visdom, eller som bogstavets og tegnenes mester, den jødiske hersker. Og det gælder vel ret beset også Gud i sin egenskab af Faderen. Anderledes med Paulus, som hverken vil være profet eller filosof, men i stedet for en triangulerende opfyldelse af Sønnens ikke-herredømme udtrykt i profet, filosof og apostel (1997, 46).

Dermed kommer jeg til det andet punkt: Paulus som (i badiouisk forstand filosofisk) repræsentant for en antifilosofi, hvis moderne efterfølger *par excellence* var Nietzsche: 'Paulus er, som vi skal se, antifilosofiens store skikkelse' (1997, 18). Antifilosofi har en ganske specifik betydning i Badiou's forfatterskab. Han har udfoldet begrebet i en række forskellige essays, men mest klart i to værker: "L'anti-philosophie: Lacan et Platon" i essaysamlingen *Conditions* fra 1992 og i bogen *L'Antiphilosophie de Wittgenstein* fra 2009, hvor han hævder, at der er tale om et dobbelthedsfænomen. Tanken er, at antifilosofien er dobbelt eller ambivalent. Den er på den ene side en distancering fra filosofien og på den anden side en filosofisk genovertagelse.¹⁸ Badiou skriver i det førnævnte essay, at antifilosofien lægger afstand til filosofien for derigennem at betinge (jf. essaysamlingens titel *Conditions*) den.¹⁹ Den higer ifølge Badiou i stedet for mod politik, digtning, kærlighed og videnskab (1992, 325). Samtidig udgør den en filosofisk diskurs ved at opstille en teori om subjekt, væren, sandhed og etik. Uden direkte at være religion har antifilosofien et nært slægtskab med religion. Dens udøvere er helgener.

Paulus udgør for Badiou helgenen *par excellence*, som forfatteren til Apostlenes Gerninger har søgt at udradere og erstatte med en præstesikkelse på samme måde som den tidlige Kristus-religions helgener af kirken senere blev erstattet med præster. For det er netop 'hellighed sunket ned i en aktualitet som det romerske imperiums, eller tilsvarende, i den nutidige kapitalismes, der kun kan beskytte sig selv ved med al den nødvendige strenghed at skabe en kirke. Men denne kirke forvandler hellighed til præsteskab' (1997, 41). Det er som at høre salig Franz Overbecks krasse kristendoms- og katolicismekritik.

Parallelt med Paulus er Nietzsche og Wittgenstein Badiou's hushelgener. Nietzsche er den 'moderne antifilosofis prins', fordi der 'i kraft af en slags indre hellighed

¹⁸ Meghan Helsel har i sit 2013-essay en meget klar drøftelse af begrebet, se særligt 187-96. Se også Bosteels tidligere artikel fra 2008 om radikal antifilosofi, som jeg blev opmærksom på gennem læsning af Helsels bidrag, og som Helsel i vid udstrækning bygger videre på.

¹⁹ Det er meget rammende fanget af Bosteel 2008, 177, med reference til Badiou selv: "Anti-philosophy puts philosophy on guard. It shows it the ruses of sense and the dogmatic danger if (sic! – fejlskrivning af 'of' – AKP) truth. It teaches it that the rupture with religion is never definitive. That one must take up the task again. That truth must, once again and always, be secularised" (citater fra Badiou's "Who Is Nietzsche?," s. 10 – AKP). But I would say that antiphilosophy teaches us that the real danger, including Badiou's own philosophy, is not the religion of meaning but rather the radicalism of pure event as absolute beginning, or the treatment of the event as some kind of archievent, that is to say, in the end, the conflation of the event with the act."

hos ham er noget prinseagtigt i hans måde at forvalte sin handlings radikale fare på' (1992, 14). Både Nietzsche og Wittgenstein deler for Badiou ambitionen om at spalte 'sandhed' fra betydning, som han betegner det. De er begge i Badiou's optik – helt som Paulus – subjektivitetens tænkere, og begge er de livsbejaere. Først og fremmest er de som Paulus dog 'handlingens tænkere', et begreb, som jeg skal vende tilbage til.

Som handlingstænkere er de også singularitetens tænkere, der endelig ikke må forveksles med partikularisme. Det er den singulære handling, som sætter sig igennem som en begivenhed – nogle steder er det vanskeligt at se, hvordan Badiou undgår en anklage for mysticisme! Derfor er antifilosofferne også apokalyptikere, uden at Badiou dog bruger betegnelsen om dem. De er militante skikkelser, som legemliggør 'bruddet, omkalfatringen og sprængningens subjektive materialitet' (*d'une rupture, d'un basculement, et celle d'une matérialité subjective de cette rupture*, 1997, 2).

Hos Nietzsche ender antifilosofien i galskab, mens den hos Wittgenstein udmønter sig i 'negativ forberedelse' på Begivenheden (1992, 89). Antifilosofferne investerer deres liv og ofrer det på antifilosofiens alter. I deres ekstreme subjektivitet, som forhindrer dem i filosofisk at opstille en teori for deres gøren, for derved ville det jo blot ifølge Badiou være (traditionel) filosofi, bliver handlingen et pant på antifilosofiens og antifilosoffens autencitet og genuitet. Deres liv er begivenhed som 'eksistentiel singularitet' (2009b, 55). Det er Schleiermachers *Alles ist Gefühl* og Kierkegaards understregning af det eksistentielle valg for fuld fransk, filosofisk udblæsning. Et romantisk amokløb: 'Antifilosoffen må derfor nødvendigvis tale i eget navn og må vise denne egenhed (jf. singularitetsbegrebet – AKP) som faktisk bevis på talen' (2009a, 28). Derfor kan Badiou da også i Paulus-bogen afvise tanken om Paulus som apostel og helgen, hvormed han dog primært sigter til det traditionelle apostel- og helgenbegreb og ikke det, som han har omdefineret de to til at betyde: 'Paulus er for mig i virkeligheden en apostel eller en helgen. Jeg er ikke optaget af den nyhed, han erklærer, eller den kult, som er viet til ham. Men han er en subjektiv figur af afgørende vigtighed' (1997, 1).

Foruden Sankt Paulus, Sankt Friedrich og Sankt Ludwig udgøres antifilosofferne subjektshær af Pascal, Rousseau, Kierkegaard og Lacan. Trods deres hellighed fejler disse seksualitetsforkvaklede mænd imidlertid i et navleskuende og misogynt cølibat. De er alle i større eller mindre udstrækning kvindehadere (2009b, 35). Dermed får Badiou's tanke om singularitet også en yderligere profilering. Antifilosofferne er både socialt og seksuelt singulære, og netop heri fejler de. For de har, hævder Badiou, givet afkald på kærligheden, hvorved de i sidste instans også har fraskrevet sig muligheden for universalistisk totalitet, eftersom den genuine universalisme kun lader sig tænke som kærlighed. De 'kastrede' singulære antifilosoffer handler i taleakt universalismens sandhedsbegivenhed, men selv kan de pgr. deres kvindehad ikke virkeliggøre den (se hertil Helsel 2013, 191-96). Det er den pris, singularitetens apostle må betale for deres kald. Mig forekommer det, at der heri ligger et betydeligt element af megalomani hos Badiou, eftersom argumentationen efterlader ham i rollen som antifilosofferne befrier. Han er den, som i kraft af sin forståelse

se og videregivelse af antifilosoffernes (ikke-)lære kan forløse dem fra misogyn omfalotisme.

At spænde Paulus for egen vogn: Badiou's singulære begivenhedsbrug af Paulus

Hvis Jesus var Marx, ville Paulus være Lenin, hævder Badiou (1997, 2). Den tidlige Kristus-religion repræsenterede modstand udtrykt i handling. Omvendt udgjorde jødedommens farisæere datidens pétainister (1997, 40, jf. *ibid.*, 8-10). De var ifølge Badiou den antikke jødedoms nationalister, som han ud over at forbinde med Pétain også associerer med Jean Marie Le Pen hans parti. Jeg behøver vel næppe at sige, at jeg som historiker på dette punkt langt fra er imponeret over Badiou. En ting er den manglende historiske forståelse for, hvem og hvad farisæerne var; men der ligger også i argumentationen en ubehagelig anti-judaisme, som jeg skal vende tilbage til. Hvor om al ting er, lader disse hævdede forbindelser til nutidig politik ikke læseren i tvivl om, at antifilosoffer generelt og Paulus især spændes for Badiou's egen meget nutidige vogn. De bruges som del af en effektiv falanks mod den politik og tænkning, som er Badiou inderligt imod.

Jeg har tidligere fremdraget Michel de Certeau og hans betoning af præsentismen, dvs. det forhold at enhver anvendelse af historien uvægerligt er indfældet i aktuelle synspunkter og problemstillinger; men hos Badiou er præsentismen temmelig bastant – i alle fald set fra historikerens perspektiv. Der er, som jeg anførte med min introduktion af Ecos sondring mellem brug og fortolkning, ikke megen sans for historien for dens egen skyld hos Badiou. Paulus skal bruges, og han skal bruges som fælle i Badiou's egne kampe. For god ordens skyld skal jeg igen understrege, at Badiou selv på ingen måde forsøger at camouflere sin uhæmmede nutidige brug af Paulus: *Contemporanéité de Paul.* Og dertil kommer en ting til. I sin insisteren på begivenheden som en enhed, der nok lader sig manifestere forskelligt, men aldrig kan ophæves, kan Badiou i sin filosofiske forståelse afvise anklagen for præsentisme. Den ligger, ville Badiou antagelig hævde, i selve sagen eller rettere begivenheden: Im Anfang war (und ist) der Tat!

Der er navnlig to elementer, som i den sammenhæng falder i øjnene, og som har spillet en meget vigtig rolle i Badiou's tænkning. Det ene drejer sig om hans forståelse af 'begivenheden' (*événement*) og det andet gælder opfattelsen af det singulære. Begge er nært forbundet med tanken om, at kristendommens egentlige medium er fortællingen. Lad os se på de to elementer holdt sammen af fortællings- eller fabelaspektet.

Paulus er, som Badiou formulerer det, i hans optik 'begivenhedens digteriske tænker' (*penseur-poète de l'événement*, 1997, 2); men som vi har set det i Badiou's betoning af antifilosoffen, er Paulus også handlingens mand: 'Han er den som udfører og udsiger de uforanderlige elementer, som man kan kalde den militante skikkelse' (*ibid.*, 2). Som apostel formulerer Paulus en subjektsteori, men – og det er afgørende for Badiou – han underkaster den samtidig 'begivenhedens aleatoriske (dvs. tilfæl-

dige – AKP) dimension' og 'den rene kontingens' mangfoldighedsværen', hvorved han netop ikke kan hævdes at ofre friheden. Det var – set retrospektivt – et af problemerne i Badiou's tidligere marxistisk-maostiske opfattelse, at her blev der givet afkald på frihedsaspektet.

Kristendom er for Badiou en fortælling (*une fable* – heri ligger også på fransk, og det er vigtigt, at der kan være tale om en myte, dvs. en opdigtet fortælling), og Paulus er fortællingens fortæller eller apostel. Den kristne fortælling, som vi møder den hos Paulus, er *fabelagtig*, *fabulerende* og singularær. Den er begrænset til et enkelt punkt: Kristus er opstået. Det sidste er dens *fabuløse* pointe (*point fabuleux*, 1997, 5).²⁰ At den samtidig er *fabelagtig* fremgår af Badiou's understregning af, hvordan kristendom som fabel kun berører det *Virkelige*, for så vidt som dette sker i kraft af det usynlige og kun indirekte tilgængelige, der klæber til alt åbenlyst imaginært (ibid. – læg mærke til formuleringer som disse, der hos Badiou ofte har karakter af oxymora). Paulus bliver på den måde det fabuløses og fabelagtiges formidler eller udfører: 'I denne henseende, er det alene i dens egenskab af fabel (*fable*), at Paulus følger den kristne fortælling (*recit chrétien*) hjem med den kraft, som hører den til, og som ved at holde fast i dette punkt som virkeligt, er forskånet for alt det imaginære, som omgiver det' (ibid.).

Som subjektivitetens tænker baner Paulus vej for en lov hinsides loven (den jødiske) bundet til etnicitet og dermed identitet. Som apostel for en begivenhed (opstandelsen), der netop ikke lader sig bevise, men hvis eneste bevis ligger i, at det er blevet erklæret eller fortalt af et subjekt, kan Paulus være den rene begivenheds universalistiske mediator eller tals- eller handlingsmand. Som rent subjekt løsrevet al identitet og dermed snæver- og bundethed (jf. ligestillingen af farisæere med pé-tainister) legemliggør Paulus den uhildede universalisme. Paulus' sandhed er begivenhedens singularære sandhed, fordi også sandheden må unddrage sig ethvert identitetslement.

Man kan heri tydeligt se sammenhængen til Badiou's betoning af den filosofiske antifilosof, fordi denne netop har placeret sig i udkanten eller marginen af normal-samfundets identitetsroller. Antifilosoffen er identitetsløs og derfor kan han være begivenhedens singularære talsmand: 'Men på den anden side kan en sandhedsprocedure aldrig have fordel af at forankre sig i identiteten. For hvis det er sandt, at enhver sandhed kommer singularært til syne, er dens singularitet umiddelbart universaliserbar. Den universaliserbare singularitet bryder nødvendigvis med identitetens singularitet (*la singularité identitaire*, 1997, 12, jf. s. 38).

²⁰ Jf. 1997, 6: "On objectera que «vérité» désigne ici, pour nous, une simple fable. C'est exact, mais ce qui importe est le geste subjectif saisi dans sa puissance fondatrice quant aux conditions génériques de l'universalité. Qu'il faille abandonner le contenu fabuleux laisse en reste la forme de ces conditions, et singulièrement la routine de toute assignation du discours de la vérité à des ensembles historiques préconstitués" ('Man kan indvende, at sandheden her for os betegner en simpel fabel. Det er rigtigt, men hvad der er vigtigt er den subjektive gestus begrebet i dens grundlæggende kraft med henblik på universalitetens generiske betingelser. At det er nødt til at give afkald på det fabuløse indhold efterlader disse betingelsers form og især ethvert vanlig forsøg på at tildele diskursen sandhed i forhold til foruddannede historiske sammenstillinger').

Singularitet, subjektivitet og begivenhed kommer ifølge Badiou til udtryk i Paulus' tidligste optræden, som vi kender den fra hans egen gengivelse i Galaterbrevet. Opgøret med rivaliserende forkyndere udsendt af Jerusalemigheden, som søger at påtvinge de galatiske Kristus-tilhængere at lade sig omskære og at overholde spisereglerne, imødegås på det kraftigste af Paulus, fordi han ikke kan tillade en sandhedsprocedure at indeholde forskellige grader: 'Enten deltager man, erklærer begivenheden for grundlæggende og drager sine konsekvenser af det, eller man forbliver fremmed over for den' (1997, 22). Begivenheden kommer altid til udtryk i en bestemt væren, men i forhold til dens fordring på sandhed må den være uafhængig, fordi den alternativt på ny ville fikseres (ibid., 24).

Jeg vil godt pointere, at der intet apologetisk er hos Badiou. Hans grundlæggende forståelse er militant ateistisk. Ikke desto mindre hævder Badiou med Lacan, at 'dersom ingen religion er sand, kommer kristendommen tættest på sandhedens form' (citeret af Badiou i 1988, 235). Selv betoner han, at 'alle de parametre, som hører begivenhedens doktrin til, ligger således udfoldet i kristendommen' (ibid.).

Badiou og Paulus som universalismens tænkere

Det sidste punkt, jeg vil fremdrage i Badiou's Paulus-læsning, er det væsentligste. Det er nodalpunktet for alle de forudgående begreber og refleksioner, og repræsenterer essensen i Badiou's politiske budskab og dermed i hans alliance med Paulus. Samtidig forbinder lige netop dette element ham med en lang række af de øvrige nyere filosofers læsninger af Paulus. Ikke helt overraskende bliver Paulus i globaliseringsens og multikulturalismens tidsalder til indbegreb af universalismens apostel. Det er ganske betegnende, at den mest citerede Paulus-tekst hos alle disse forskellige filosoffer er Gal 3, 26-29 og især v. 28: "For der er hverken jøde eller græker, slave eller fri, mand eller kvinde; for alle er I et i Kristus Jesus."

Den badiouiske forståelse af universalismen er bestemt af hans opfattelse af singularitet, subjektivitet og begivenhed. Det er gennem denne triadiske linse, Paulus' universalisme ifølge Badiou skal filtreres. Som den tidligere omtalte sammenstilling af farisæere med pétainister lader antyde, er Badiou's universalismeforståelse del af en aktuel politisk debat om identitet i nutiden eller snarere for at blive inden for Badiou's begrebsverden ikke-identitet i en global ramme. Det er spørgsmålet om brug af tørklæde, og senest – post-Badiou – om burkinier på franske strande blandt unge kvindelige muslimer (1997, 12, jf. s. 9). Igen husker vi Badiou's understregning af, at 'den universaliserbare singularitet (*La singularité universalisable*) nødvendigvis fører til et brud med identitetssingulariteten (*la singularité identitaire*)' (ibid., 12). Det er, som Badiou selv kraftigt understreger netop i denne sammenhæng, han påkalder Paulus, nemlig i henseende til spørgsmålet om, hvad betingelserne for en universaliserbar singularitet må være (ibid., 14).

For der første fjerner Paulus *Det gode budskab* (som Badiou temmelig anakronistisk i forhold til Paulus, som selvsagt går forud for evangelierne, betegner som Evangelierne) fra den jødiske ramme. For det andet gør han det ikke, hvad der for

Badiou ville være lige så problematisk, til statsfikserede (*étatiques*) eller ideologiske generaliserbare tilgængeligheder (*les généralités disponibles*). Det ville blot låse budskabet til en ny identitetsbestemmelse. Ingen af rettens eller juraens kategorier får lov at bestemme eller definere det kristne subjekt. Det er helt åbent og derfor universaliserbart: 'Slaver, kvinder, folk af ethvert erhverv eller alle nationaliteter vil således uden restriktion eller privilegium få adgang' (ibid., 14). Den tidligere omtalte sondring mellem jødisk og græsk etablerer Badiou ved, at Paulus erklærer den for en ikke-forskel (*la non-difference*, 1997, 61) en potentiel universalitet:

I forhold til ham, som opfatter virkeligheden som ren begivenhed (*événement pur*), opfører de græske og jødiske diskurser med at udgøre, som de fortsat gør i Lévinas' *oeuvre*, et paradigme for en betydelig forskel for tænkningen. Det er sprængkraften i Paulus' universalistiske overbevisning: den etniske eller kulturelle forskel, hvoraf modsætningen mellem græker og jøde er prototypen i hans tid og i imperiet, ophører med at være betydningsfuld i forhold til det virkelige eller det nye objekt, som etablerer en ny diskurs. Intet virkeligt adskiller længere de to første diskurser, og forskellen mellem dem falder sammen i retorikken. Som Paulus erklærer i en imødegåelse af fakta (*bravant l'évidence*): "Der er ingen forskel mellem jøde og græker" (Rom 10, 12) (ibid., 61).

Heri ligger den badiouiske Paulus' budskab til nutiden. Begivenheden, som Paulus som martialsk eller militant subjekt (man mærker Badiou's maoistiske fortid!) erklærer, er netop ikke virkelig. Den er, som vi så, en fabel, fordi opstandelsen er fabuløs, fabel-agtig og derfor kun tilgængelig i fortælling (jf. 1997, 62). Derfor må den gøres tilgængelig i antifilosofi, for filosofi ville blot på ny fikserer den i en bestemt teoretiseringen. Det splittede subjekt, som fremfører eller – *pure* – erklærer fabelen, er helt i overensstemmelse med begivenhedens indgreb eller verdensbrud. Dets diskurs har netop den spaltede form: 'ikke...', men,' og just denne form, hævder Badiou, bærer det universelle. For i formlens 'ikke' ligger den potentielle opløsning af enhver partikulær fiksering, som symbolsk og de facto repræsenteres ved Loven. Omvendt ligger der i formuleringens 'men' det opdrag eller det trofaste eller lydige hverv, som begivenhedens med-åbnere (*co-ouvriers*) må tage på sig (ibid., 67f.).

Badiou's post- og anti-nietzscheanske læsning: en konklusion

I kærlighed når universalismen sin fylde. Den kærlighed, som for Badiou er en ikke-militant forliebelse og forening med ikke-væren. Hvis væren er truet af fikserbarhed og identitetsmæssigt tilhørsforhold, må kærligheden nødvendigvis være knyttet til ikke-væren. Det fører for vidt her at komme ind på Badiou's kærlighedsbegreb og hans forestilling om, hvordan ikke-forskellen kan nå til tolerance af og forening med forskellen. Noget af det får, som jeg også allerede har antydnet, en temmelig mystisk karakter: Neoplatonisme ved begyndelsen af et nyt årtusinde.

Jeg vil imidlertid vende tilbage til det, der også har udgjort denne artikels titel og dermed hovedpointe: Den badiouiske Paulus' livtag, på godt og ondt, med Nietzsche. Paulus ligner Nietzsche eller rettere, Nietzsche har et umiskendeligt slægtskab med Paulus. Begge er de antifilosoffer. De er militante figurer, subjektspropagandi-

ster og subjektsaktivister. Deres kamp hører hjemme på barrikaderne. Her erklærer de det fabuløse i den for det fabel-agtige mest passende form: som fabel eller fortælling. Men Nietzsche bukkede under i vanvid, fordi hans forsøg på at tvedele verden, blev til hans egen spaltning (ibid., 116).²¹ Anderledes med Paulus, som Badiou samtidig bruger i sit forsøg på at komme hinsides Nietzsche. Derfor er der hos Badiou tale om såvel en post- som en anti-nietzscheansk læsning (se særligt idem, 2001).

Nietzsches brøde består i hans reaktionære identifikation af Paulus med præstegestalten og livshadet (jf. Nietzsches Antikrist §58, 1985, 473). Ifølge Badiou bliver Paulus' opgør med autoriteterne (jf. 1 Kor 1, 18-25) hos Nietzsche til livslede og verdenshad; men heri tog Nietzsche fejl, fordi han ikke forstod, at Paulus' opgør var subjektets revolte på vegne af Begivenheden mod identitetsfiksering og kategoripositionering. Krævede Nietzsche livsbejaelse og fordrede dionysisk verdenskonfirmation, og søgte han at sprænge verdenshistorien i to og overalt at erstatte livsjaet med nihilismens nej, burde han, betoner Badiou, havde set på eller ladet sig inspirere af 2 Kor 1, 19: "For Guds søn, Jesus Kristus, som Silvanus, Timotheus og jeg prædikede blandt Jer, var ikke ja og nej, men jaet er sket i ham."

Til trods for lighederne mellem Paulus og Nietzsche i den badiouiske optik må Badiou afslutningsvis vælge side. Det bliver et ja til Paulus og et nej til Nietzsche. I dette nej ligger samtidig Badiou's eget opgør med Nietzsche og sin egen filosofiske og politiske fortid. Paradoksalt for Paulusforskeren sket dette i ledtog med Paulus, som bliver ledestjerne i Badiou's universalistiske, subjektive negeren af al totalitet, fastlåsning og bundethed til fordel for ikke-væren, det fabel-agtige og den ubestemmelige begivenhed.

Gennem de indledende overvejelser om forskellen på brug og fortolkning hos Umberto Eco har jeg understreget vanskelighederne knyttet til både Badiou's Paulus-læsning og i klargørelsen af kriterierne for den. Som andre nyere filosoffer, der spænder Paulus for deres filosofiske vogn, kan Paulusforskeren imidlertid ikke sidde denne interesse overhørig. Hun eller han må naturligvis finde den interessant, ligesom han eller hun også må vurdere den; men det vanskeliggøres af, at der ikke er klare kriterier for læsningen endsige for det sandhedsbegreb, der bringes i anvendelse.²² Læsningens anakronistiske karakter er ubestridelig, men derfor kan den jo både være tankevækkende og udfordrende.

Det er Badiou's Paulus-læsning i udpræget grad; men den lider også af fire iøjnefaldende mangler. For det første er den blind for, at en historisk Paulus-læsning kunne have været en hjælp i det efterstræbte ærinde. Badiou har for eksempel ingen sans for det aksiale i Paulus' religiøsitet. Her kunne han have hentet yderligere, også historisk funderet, ammunition til sin læsning, ligesom han derigennem ville have fået øje på et endog endnu større slægtskab mellem Paulus og Nietzsche. Man kan naturligvis hertil indvende, at dette ikke er Badiou's ærinde. *Fair enough*; men det ændrer blot ikke ved, at Badiou gennem en større historisk besindelse på den kon-

²¹ Dette forhold bliver ikke mindst fremhævet af Bosteel 2008, 185.

²² Se hertil Hallward 2003, 153-80, særligt 154f., som ikke bidrager til at gøre min skepsis over for Badiou's sandhedsbegreb mindre. Tværtimod. Badiou gør faktisk en dyd ud af den manglende definition af et sandhedsbegreb, men derved sætter han sig i min optik uden for en filosofisk diskurs.

tekst, som Paulus skrev inden for, kunne have vundet yderligere dybde og perspektiv i forhold til sin Paulus-læsning.

For det andet ligger der hos Badiou en efter min mening meget problematisk anti-judaisme. Jeg skriver ikke dette på grund af en kerne om politisk korrekthed; men jeg kvier mig både som historiker og som person i det 21. århundrede ved en tænker, som uden videre sammenstiller farisæere med nazikollaboratører som pétainister. Badiou har intet gjort for at forstå datidens farisæere på deres egne ånds-, kultur- og religionshistoriske vilkår. Tværtimod ligger han blot under for en mistrøst og meget problemfyldt protestantisk bårn fordom om en sammenhæng mellem nationalisme, renhedsregler og etnicitet. Det er ganske enkelt for ringe, ligesom han udstiller sig selv som en, der intet ved om nyere forskning i jødedom i slutningen af Anden Tempelperiode. Kan man nu kræve en filosof til regnskab for det? Ja, såmænd. Når jeg skriver om Kant, Locke Nietzsche eller som her om Badiou skal det naturligvis også være i orden i forhold til moderne læsninger og vurderinger af disse tænkere.

For det tredje savner jeg i Badiou's lovprisning af Paulus som universalismens apostel en manglende sans for bundetheden i Paulus påberåbte singularitet. Jeg har svært ved at se, hvori Badiou's apoteose af Paulus' singularitet adskiller sig fra partikularisme. I forlængelse af mit første kritikpunkt er jeg helt med på, at der hos Paulus er tale om en anden form for identitetskonstruktion end i så mange andre samtidige former for jødedom, men jeg kan ikke med min bedste vilje se, at der netop ikke skulle være tale om just dette, nemlig identitetskonstruktion.

Badiou er med andre ord blind for, hvordan udsagn som "her er hverken jøde eller græker, mand eller kvinde, fri eller træl" selv er led i en ny identitetsfiksering. Den er ganske ikke rigtigt ikke bundet til traditionelle etniske kategorier, men det skyldes, at disse i bevægelsen fra arkaisk til aksial religion transformeres. Paulus Kristus-tilhængere er fortsat frænder, brødre og søstre. De er det ikke i henseende til ethnos, men derimod i relation til en ny verdensanskuelse bestemt af tilhørsforholdet til Store-brøder: Kristus.²³ Arvinger er jo netop et hovedbegreb hos Paulus: forjættelsens Kristus-arvinger. Hvis ikke det er identitetsfiksering, ved jeg ikke, hvad begrebet dækker.

For det fjerde og endelig skal jeg ikke – mere hjemmevant som jeg er med en angloamerikansk og tysk filosofisk tradition – lægge skjul på et vist ubehag over for en, fristes jeg til at sige, *fabulerende* fransk filosofisk tradition. Den essayistiske stil bliver ikke lettere af uklar begrebsbrug og en fremstillingsform, der lejlighedsvis tenderer religiøs mysticisme (det gælder ikke mindst Badiou's kærlighedsbegreb) og obskurantisme. Jeg kan kun være enig i Peter Hallwards vurdering: 'Antiphilosophy is religion in philosophical guise, argued on philosophical terrain' (2003, 20); men hvor Hallward har en større sympati for dette forehavende, forholder jeg mig meget kritisk til det. I min optik hører det netop til en filosofisk diskurs' ypperste fortjeneste, at den kan gøres til genstand for klar diskussion og netop derfor er tydelig dels i henseende til begrebsbrug, dels i relation til ræsonnement og metode. Det gælder

²³ Det er netop hovedpointen i fx Caroline Hodge Johnsons fremragende 2007-monografi.

både i begrebsbrug og argumentationsgang. Badiou's tekst/er fremstår undertiden problematisk(e) på grund af manglende gennemskuelighed i forhold til argumentationen, uklar begrebsbrug, associativ argumentation og uigennemtrængeligt sprog. Hvor Paulus er henne i denne sammenhæng, er ikke umiddelbart indlysende, medmindre man forskriver sig til den badiouiske dagsorden og helt spænder Paulus for Badiou's vogn.

LITTERATUR

Adomènas, Mantas,

1999 "Heraclitus on Religion" *Phronesis* 44, 87-113.

Albinus, Lars,

2016 *Religion as a Philosophical Matter. Concerns about truth, name, and habitation*, De Gruyter.

Badiou, Alain,

1988 *L'Être et l'événement*, Seuil.

1989a *Manifeste pour la philosophie*, Seuil.

1989b "Sur l'ouvrage d'Alain Badiou *L'Être et l'événement*" (Papers read by Philippe Lacoue-Labarthe, Jacques Rancière and Jean François Lyotard, and Alain Badiou's response), in: *Le cahier du Collège international de philosophie* 8, Osiris.

1992 "L'antiphilosophie: Lacan et Platon", *Conditions avec introduction par François Wahl*, 306-326.

1997 *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses universitaires de France.

1999 *Manifesto for Philosophy: Alain Badiou. Translated, Edited, and with an Introduction by Norman Mararasz*, State University of New York Press.

2001 "Who Is Nietzsche?" overs. Alberto Toscano, PLI. *The Warwick Journal of Philosophy* 11, 1-11.

2003 *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, overs. Ray Brassier, Stanford University Press.

2009a "St. Paul, Founder of the Universal Subject", in: John D. Caputo & Linda Martín Alcoff, eds., *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, 27-38.

2009b *L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Nous.

2013 *The Incident of Antioch/L'Incident de Antioche. A Tragedy in Three Acts/Tragédie en trois actes*, overs. Susan Spitzer, Columbia University Press.

Blanton, Ward,

2011 "Dispossessed Life. Introduction to Breton's Paul", in: Stanislas Breton, *A Radical Philosophy of Saint Paul*, overs. Joseph N. Ballan, Columbia University Press, 1-29.

2013 "Paul and the Philosophers: Return to a New Archive", in: Ward Blanton & Hent de Vries, eds., *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press 2013, 1-38.

2014 *A Materialism for the Masses: Saint Paul and the Philosophy of Undying Life*, Columbia University Press.

Blanton, Ward, and Hent de Vries, eds.

2013 *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press.

Bosteel, Bruno,

2008 "Radical Antiphilosophy" *Filozofski vestnik* XXIX, 2, 155-187.

Boyarin, Daniel,

2009 "Paul among the Antiphilosophers; or, Saul among the Sophists" in: John D. Caputo & Linda Martín Alcoff, eds., *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, 109-141.

Boys-Stones, George,

2009 "Ancient Philosophy of Religion: An Introduction", in: Graham Oppy & Nick Trakakis, eds., *The History of Western Philosophy of Religion. Volume 1. Ancient Philosophy of Religion*, Acumen, 1-22.

Breton, Stanislas,

2011 *A Radical Philosophy of Saint Paul*, overs. Joseph N. Ballan, Columbia University Press.

- Caputo, John D.
2009 "Postcards from Paul: Subtraction versus Grafting" in: John D. Caputo & Linda Martín Alcoff, eds., *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, 1-23.
- Caputo, John D. & Linda Martín Alcoff, eds.
2009 *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press.
- Certeau, Michel de,
1975 *L'écriture de l'histoire*, Gallimard.
- Depoortere, Frederiek,
2013 "Badiou's Paul: Founder of Universalism and Theoretician of the Militant" in: Peter Frick, ed., *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press, 143-64.
- Dickinson, Colby, ed.
2013 *The Postmodern Saints of France. Refiguring 'the Holy' in Contemporary French Philosophy*, Bloomsbury.
- Eco, Umberto
1990 *The Limits of Interpretation*, Indiana University Press
- Fredriksen, Paula,
2009 "Historical Integrity, Interpretive Freedom: The Philosopher's Paul and the Problem of Anachronism" in: John D. Caputo & Linda Martín Alcoff, eds., *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, 61-73.
- Frick, Peter, ed.
2013 *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Fortress Press.
- Hallward, Peter,
2003 *Badiou: A Subject to Truth*, University of Minnesota Press.
- Helsel, Meghan,
2013 "A (W)holy Human Subject?: Saintliness and Antiphilosophy in the Work of Alain Badiou" in: Colby Dickinson, ed., *The Postmodern Saints of France: Refiguring 'the Holy' in Contemporary French Philosophy*, Bloomsbury, 183-199.
- Hodge, Caroline Johnson,
2007 *If Sons, Then Heirs. A Study of Kinship and Ethnicity in the Letters of Paul*, Oxford University Press.
- Joas, Hans,
2014 *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Schwabe Verlag.
- Nietzsche, Friedrich,
1985 *Friedrich Nietzsche Werke in vier Bänden. Band IV*, Verlag das Bergland Buch.
- Pasolini, Pier Paolo,
2014 *St. Paul: A Screenplay*, overs. Elizabeth Castelli med forord af Alain Badiou og introduktion ved Ward Blanton, Verso Books.
- Petersen, Anders Klostergaard,
1999 "Rekonstruktion af den historiske Jesus på grundlag af Paulus" *Kritisk Forum for Praktisk Teologi* 78, 48-62.
2013a "Attaining Divine Perfection through Different Forms of Imitation" *Numen* 60/1, 7-38.
2013b "Køns- og seksualitetsforståelse i den antikke middelhavskultur" in: Ole Høiris & Birte Poulsen, eds., *Antikkens verden. Videnskab, kunst, kultur, myter og religion*, Aarhus Universitetsforlag, 221-241.
2014a "Jødedom, kristendom og islam" in: Hans Jørgen Schanz, ed., *50 Ideer der ændrede verden*, Aarhus Universitetsforlag, 85-91.
2014b "Kristendom i aksetidens efterkant", *Bibliana* 2, 50-53.
2016a "Cultural Evolution, Axial Age, and the Formation of Early Christianity" in: Israel Muñoz

- Gallarte & Jesús Peláez, eds., *In Mari Via Tua. Philological Studies in Honor of Professor Antonio Piñero*, Ediciones El Almedro, 533-52.
- 2016b "Dissolving the Religion-Philosophy Dichotomy in the Context of Ancient Jewish Paideia: Wisdom of Solomon, 4 Maccabees, and Philo" in: Gabriele Boccaccini & Jason Zurawski, eds., *Second Temple Jewish Paideia*, De Gruyter (under udgivelse).
- 2016c "Philosophy, Religion, and Their Interactions in 4 Maccabees: Wie Alles sich zum Ganzen Webt eins in dem Andern wirkt und lebt" in: George van Kooten & Anders Klostergaard Petersen, eds., *Ancient Philosophy and Religion: Religio-Philosophical Discourses within the Graeco-Roman, Jewish and Early Christian World*, Brill (under udgivelse).
- 2016d "Plato's Philosophy – why not just Platonic Religion?" in: George van Kooten & Anders Klostergaard Petersen, eds., *Ancient Philosophy and Religion: Religio-Philosophical Discourses within the Graeco-Roman, Jewish and Early Christian World*, Brill (under udgivelse).
- 2016e "First Maccabees from an Axial Age Perspective" in: Michael Tilly, Stefan Krauter & Predrag Bukovec, eds., *The Maccabees/Die Makkabäer. Festschrift für Hermann Lichtenberger*, Mohr-Siebeck (under udgivelse).
- Platon
- 2009 *Platon I. Samlede værker i ny oversættelse*, Jørgen Mejer & Chr. Gorm Tortzen, eds., Gyldendal.
- Taubes, Jacob,
- 2003 *Die politische Theologie des Paulus. 3. verbesserte Ausgabe*, Wilhelm Fink Verlag.

*Anders Klostergaard Petersen, professor MSO, cand.theol.,
Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus Universitet
akp@cas.au.dk*