



Tidsskriftet Fønix, Årgang 2019, s. 107–124

Paulus i nutidens politiske filosofi

Lars Paludan, pastor emeritus

*Dette værk er licenseret under en Creative Commons Kreditering-
IkkeKommerciel-IngenBearbejdelse 2.5 Danmark Licens.*

Tidsskriftet Fønix
www.foenix1976.dk
ISSN 2446-175X

I. Indledning

Paulus' teologi rummer en overset politisk-filosofisk dimension. Det er den overraskende påstand hos en række postmoderne filosoffer. Med henblik på at udpege, hvad det er, filosofferne har øje for hos Paulus, indleder Dominik Finkelde sin bog *Politische Eschatologie Nach Paulus* med en analyse af Giovanni Paninis billede *En apostel prædiker* (1744). På billedet ser man Paulus stå og prædike for sine tilhørere mellem ruiner. Men det er ikke en historisk situation, Panini gengiver. Da Paulus prædikede for romerne, lå Rom ikke i ruiner, men var det kulturelle og politiske centrum i et stort imperium. Men den historiske situation i 1. århundrede er med på billedet, legemliggjort i Paulus' person og hans fremførelse af sin prædiken. Med ruinerne er vi i enhver given nutid. Og til både 1. århundrede og den nutid, der lever mellem ruiner, siger Paulus: "os til hvem tidernes ende er kommet" (1 Kor 10,13). Af Paninis billede fremgår det, at tid er et vigtigt tema i Paulus' teologi, men ikke tid forstået som en strøm, hvor det ene 'nu' afløser det andet. 1. århundrede og nutiden er skildret i det samme billede. I Paulus teologi er der noget, der har gyldighed hen over alle tider, noget universelt. Det er det, der gør Paulus interessant for de postmoderne filosoffer og ikke mindst spørgsmålet om, hvad det er funderet i.

Det følgende er en redegørelse for den franske filosof Alain Badiou og den italienske filosof Giorgio Agambens Pauluslæsninger. I udgangspunktet er de to fælles om at læse Paulus som en politisk filosof, hvilket indebærer, at de læser Paulus'

teologi som en immanent teologi, hvor det vertikale perspektiv helt viger for det horisontale. Men som det vil fremgå, er der store forskelle i deres Paulus-læsning.

II. Badiou

Badiou lægger vægt på, at Paulus' breve er skrevet før evangelierne og at der i brevene efter hans opfattelse ikke er henvisninger den historiske Jesu liv og gerninger. Hermed siger Badiou ikke noget nyt (Kähler, Bultmann). Det er da heller ikke forholdet mellem den historiske Jesus og den bibelske Kristus, altså Paulus teologi, der interesserer Badiou. Det, der interesserer ham, er Paulus' omvendelse, hans møde med Kristus på vejen til Damaskus (Acta 22,5-16). Det, der interesserer ham i det møde, er, hvad det siger om den indre struktur i Paulus' tro.

Den tolker han ud fra den ontologi, han har fremlagt i hovedværket *Das Sein und Das Ereignis*. I henhold hertil er Kristus-begivenheden, som Badiou betegner Paulus' omvendelse, en ren subjektiv begivenhed. Paulus kendte før Kristus-begivenheden Jesus som gudsbespotter og efter begivenheden som den opstandne Kristus. Der er ikke noget, der formidler mellem de to opfattelser. Ligesom der heller ikke er nogen formidling mellem de to subjekter Saulus og Paulus. Det kristne subjekt eksisterer ikke før omvendelsen. Det bliver til i begivenheden og der kan ikke argumenteres for begivenhedens sandhed.

Badiou's ontologi

Robert Musil beskriver i romanen *Die Verwirrungen des Zöglings Törless*, hvorledes hans romanhelt på et øjeblik afskrækkes af den uendelige himmel og spørger ”hvor stor er uendeligheden”? Det er det spørgsmål, der ligger til grund for den ontologi, som Badiou udformer. Han er oprindelig matematiker og derfor er det ikke nogen tilfældighed, at matematikeren Georg Cantors mængdelære, som blev fremsat i slutningen af det 19. århundrede, kom til at spille en stor rolle for Badiou's filosofi. Cantor åbnede med sin teori om den uendelige mængde et nyt område indenfor matematikken. Hvad kom først: det ene eller mangfoldigheden? Det ene findes ikke. Der findes kun mangfoldigheder uden enhed. Og mangfoldighederne er uendeligt forskellige. Hvordan kan der så ud af en oprindelig kaotisk mangfoldighed opstå betydning og entiteter? Det svarer Badiou på med sin teori om ’at-tælle-som-en’. Når noget tælles som ’en’ betegner det et tilhørsforhold til en mængde. Men tilhørsforholdet beror ikke på en kvalitet hverken hos mængden eller det, der tælles som ’en’ ”Den begrundende benævnelse ’en’ svarer til en ubegrundet beslutning. Det er den tomme benævnelse, der gør en sammenhængende konstruktion mulig”.

Cantor bryder med den hidtil herskende forståelse, at verden er endelig og evigheden er uendelig. I Cantors mængdelære ligger der således en sækularisering af uendeligheden. Deri ligger dens værdi for Badiou. ”Jeg forestillede mig mængden af ting som en lukket sæk, der indeholdt en afgrænset mængde af ting, men nu siger Cantor, at en mængde er en af-

grund.” Konsekvensen er, at verden fortaber sig. Vores daglige verden kan ikke afledes af en guddommelig, metafysisk uendelighed, men hører hjemme i en immanent uendelighed, i en tom uendelig afgrund. Det uendelige hentes ud af evigheden og ind i verden og dekonstruerer dermed modsætningen mellem ’finit-innerweltlich og infinit-überirdisch’. Ikke kun mængdelæren, men matematikken generelt, tallene, ser Badiou som forudsætningen for sin ontologien. Men det betyder, at i den immanente uendelighed er det ikke muligt at forudse, hvad der sker. I uendelighed ligger, at alt kan ske. Hvad der i det religiøse sprog betegnes som et under, er derfor ikke et udtryk for, at ’Guds hånd’ rækker ind i endeligheden, men det er et frembrud i verden af en af verdens immanente uendelige muligheder.

Paulus’ Kristus-begivenhed er et sådant frembrud. I den legemliggøres noget radikalt nyt i den immanente uendelighed i en verden, der på alle måder søger at bevare det etablerede. Det revolutionerende nye i mængdelæren er for Badiou, at den lærer os at tænke, hvordan der i den undefinerbare uendelighed kan opstå noget helt nyt.

Paulus’ universalisme som subjektiv erfaring.

Badiou udfolder sin forståelse af kategorien ’begivenhed’ i værket *Das Sein und das Ereignis*. Væren og begivenhed er for Badiou modsætninger. At tale om væren er at tale om en uendelig mangfoldighed af enkelting. Heroverfor står begivenhed, der hører situationen til og den er et fremmedlegeme i

værensordningen. Begivenheden bryder det bestandiges ordning og åbner for nye handlingsmuligheder.

Den centrale tese i Badiou Paulus-bog, *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, er, at Paulus' omvendelse er en begivenhed, der har den struktur, han redegør for i *Das Sein und Das Ereignis*. Messias-begivenheden er øjeblikket, hvor en ny sandhed slår igennem. Pludseligheden markerer radikaliteten og uforeneligheden med den herskende viden. Et afgørende aspekt er sandheds-begivenhedens radikale jeg-baserethed: "Das, was wahr ist ... lässt sich auf keine objektive Menge zurückführen, weder nach seiner Ursache noch nach seiner Bestimmung ... worauf es ankommt, ist die subjektive Geste in ihrer gründende Macht". Subjektet skaber ex nihilo en ny ordening og en ny sandhed.

Badiou taler om subjektet som en magt og den universalisme, der stiller alle lige i Kristus (Gal 3,28-29) har sin grund i den subjektive oplevelse. Det, det drejer sig om for Paulus, er ifølge Badiou at opbygge en 'universel singularitet', der står i modsætning til de etablerede institutioner, der er bestemt af 1. århundrede's to herskende diskurser, den jødisk-religiøse og den græsk-filosofiske. Den første omtaler Badiou som en 'undtagelses-diskurs', hvor det profetiske tegn, underet, udvælgelsen manifesterer Guds transcens og Guds vilje som det, der ligger bag det konkrete liv. Den græske diskurs har sin grund i den filosofiske visdom. De to diskurser udelukker gensidigt hinanden. Den græske visdom udelukker den suspension af den kosmiske, tænkte ordening, som den jødiske undtagelses-diskurs er udtryk for. Og den jødiske diskurs ude-

lukker den græske diskurs' tænkte lukkethed. Ifølge Badiou står de to diskurser for "derselbe Figur von Herrschaft". Begge diskurser indeholder en potentiel vej til frelse, enten beherskelse af totaliteten af den græske visdom eller beherskelse af den jødiske skrifttradition og de har det til fælles, at ingen af dem kan gøre krav på universalitet. Den græske diskurs er bundet til forestillingen om et afgrænset kosmos. I jødedommens binding til den jødiske lov ligger, at den guddommelige magt ikke rækker ud over etniske grænser. Begge diskurser betegner Badiou som 'Fader-diskurser', der cementerer deres fællesskaber i en form for lydighed. Paulus derimod viser i 'Sønnens diskurs', at den universelle logik gælder hinsides enhver lov-logik, hvad enten den er filosofisk eller religiøs. I modstillingen af de to diskurser er det tydeligt, at Badiou ikke ser Paulus som en formidler mellem de to synspunkter. Kun i et radikalt brud med de to herskende diskurser viser Messiasbegivenheden sig som en sandhedsbegivenhed. Mens det i den græske diskurs er filosofien, der manifesterer sandheden og i den jødiske diskurs profeten, er det i den paulinske diskurs apostlen. Han bliver kaldet og erkender i kaldelsen budskabets sandhed og forbliver tro mod det. Og den sandhed, han erkender, er en ikke falsificerbar viden (erkendelse forgår, 1 Kor 13). Den universelle sandhed kan ikke objektiviseres.

At der er tale om en selvreferentiel trossandhed, der er hævet over ethvert bevis, fastslår Badiou i Paulus-bogen med baggrund i bl.a. 1 Kor 15,16ff: "For hvis ikke døde opstår, er Kristus heller ikke opstået; men er Kristus ikke opstået, er jeres tro forgæves ... Men nu er Kristus opstået fra de døde. "

Der er tale om et cirkelbevis og det er Paulus formodentlig klar over. Det, han imødegår i citatet, er, at der skulle findes en sandhed, der kan argumenteres for. Der er nemlig ikke nogen sandhed før begivenheden. Troen forudsætter troen. Objektiviteten viser sig i subjektiviteten og i den efterfølgende troskab.

Badiou's filosofi skal læses som et forsøg på at genopdage subjektet som subjekt. Det er det, hans Paulus-interpretation er udtryk for. Subjekt står hos Badiou for en eksistentiel bevægelse i et individ, der gør en urokelig erfaring, der ændrer det fra individ til subjekt og således ændrer alt. Saulus bliver på vejen til Damaskus til Paulus. Subjektet bliver kaldet til at omsætte den urokelige sandheds-erfaring, som det som subjekt er udgået af. Subjektet kaldes til en identitet, som er absolut og ikke kan spaltes. Subjektet har gudbilledlig karakter, fordi det ikke opstår ud af foreliggende muligheder, men ud af intet. Det er totalt emanciperet, dvs. altid hinsides hvad det etablerede forstår ved godt og ondt, som er det, der sikrer dets fortsatte beståen. Hvor subjektet er totalt emanciperet, forkaster det den bestående orden, fordi det forkaster, hvad den forstår som godt og ondt. Det er den struktur Badiou finder i Paulus' omvendelse og som gør, at han i Paulus ser en politisk revolutionær tænker.

III. Agamben

Den jødiske messianisme hos Paulus

Agamben er en politisk filosof, der filosoferer over nutidige politiske forhold ved at stille spørgsmålet, om hvilke fortidige forhold, der har været bestemmende for et givet forhold i nutiden. Karakteristisk for hans måde at arbejde på er, at han konfronterer nutidige forhold med tekster fra traditionen, der kan række flere århundreder, ja årtusinder tilbage: ”Et af mine metodiske principper, som jeg konstant følger i mine undersøgelser, er at opsøge det dispositive (bestemmende) punkt i de tekster og kontekster, jeg arbejder med, altså punktet for deres udviklingsevne (Entwicklungsfähigkeit)”. Eva Geulen gør opmærksom på, at det har affødt det karakteristiske træk ved Agambens filosofi, ”at selv det ældste materiale bliver akut eksplosivt og selv det nyeste viser sig at være arkaisk”.

Den måde at arbejde på gør Paulus interessant for Agamben. Straks til indledning i sin kommentar til Romerbrevet, *Die Zeit, die bleibt*, sætter han ord på, hvad det er hos Paulus, der vækker hans interesse. I det indledende vers i Romerbrevet hedder det: ”Paulus, Kristi Jesu tjener, kaldet til apostel, udkåret til at forkynde Guds evangelium”. I kommentaren til det vers skriver Agamben: ”Vi vil behandle dette lille vers, som om det med sine tretten ord rekapitulerer hele tekstens budskab.” For Agamben er det afgørende, at det, der ligger bag det græske ord *christos*, er det hebraiske ord *maschiah*, der betyder ’den salvede’. Paulus kendte ikke Jesus Kristus men Jesus Messias. Paulus’ teologi er derfor at forstå som en udga-

ve af den jødiske messianisme og det er måden, hvorpå den jødiske messianisme udformes hos Paulus, der gør den politisk relevant også i nutiden.

Politiseringen af livet

En grundlæggende iagttagelse hos Agamben er, at den tid, vi lever i, er bestemt af en omfattende politisering af livet. Et eksempel på det er anvendelsen af fostre i terapeutisk kloning. I den proces indgår det, at fostre dræbes. Det rejser spørgsmålet, om det er mennesker, man har at gøre med. Hvad et menneske er, bliver således et definitionsspørgsmål. Det rejser så igen spørgsmålet, hvem der skal definere livet. Et nærliggende svar kunne måske være, at det må være en opgave for videnskaben. Det afviser Agamben dog med en bemærkning om, at niveauet som regel er meget lavt, når forskere diskuterer liv og død. Det er da heller ikke den måde, vi løser problemet på. Det er ved love, vi afgør, hvad liv er og hvilke liv, der skal gælde som menneskelige. Vi har overladt det til den instans, som konstituerer retsordenen, dvs. til politikken. Men i den måde, hvorpå vi således tænker om forholdet mellem liv og ret, ret og magt ligger der ifølge Agamben er totalitært træk. Spørgsmålet er jo nemlig, om der er en ret, der går forud for den politisk konstituerede ret. Det er temaet i Agambens Homo Sacer-serie, frem for alt i den første bog *Homo Sacer. Den suveræne magt og det nøgne liv*.

Homo Sacer er en figur fra romerretten, mennesket, der intet ejer og ikke har andet end det blotte liv. Enhver må dræbe ham, men ingen må ofre ham. Den indviklede diskussion

om, hvad der ligger i, at han ikke må ofres, går vi ikke ind på her. Det afgørende er, at han er unddraget såvel verdslig ret som guddommelig ret. Det vil sige, at hans retslige status er, at han er dobbelt retsløs. Han er ikke andet end det nøgne liv. Sagt med Agambens terminologi lever han i undtagelsen, som er et udtryk, der spiller en stor rolle i Agambens argumentation. Han redegør for, hvad han lægger i det ved at henvise til den bogstavelige betydning af det latinske *exceptio* (*excipere* betyder 'at tage ud'). *Homo Sacer* er taget ud og lever udenfor retten. Det er noget, der sker, når retten spaltes fra livet og derpå går ind i livet og gennemtrænger det. Det vil sige, det er loven, der har taget *Homo Sacer* ud af livet og lyser ham i band.

Nu er det Agambens påstand, at alle politiske ordninger i den vestlige verden fra antikken til i dag, uanset om der er tale om monarkier, 20. århundredes totalitære systemer eller moderne demokratier, har opereret med den adskillelse af liv og ret (lov), som ligger i romerretten. Derfor nøjes Agamben ikke med at forklare politiseringen af livet med en henvisning til romerrettens *Homo Sacer*, men inddrager suverænitetsteorier fra den vestlige tradition siden Romerrigetets tid, herunder også diskussionen af suverænitetsproblematikken i Weimarrepublikken, da Tyskland skulle overgå til demokrati. Fra den diskussion citerer Agamben den aktive diskussionsdeltager, juristen Carl Schmidts brug af et udsagn af Hobbes (1588-1679): "Autoriteten behøver ikke retten for at skabe ret". At naziregimet gjorde brug af det samme Hobbes-udsagn, ser Agamben som en bekræftelse af sin påstand.

Nu er det kendetegnende for Agamben, at han i sin forklaring på modernitetens politisering af livet ikke kun inddrager den vestlige tradition siden Romerriget, men også vender blikket mod det antikke Grækenland. Det sker bl.a. med inddragelsen af et udsagn af den førplatoniske filosof Pindar (død 438 f.Kr.), som Agamben betegner som den ældste suverænitætstænder, vi kender. Af Pindar har vi dette fragment overleveret: "Nomos, alles konge/ dødelige såvel som udødelige/ styrer ved lov det voldsomste/ med højeste hånd". Nomos, loven, betegnes som en konge, alles konge, dvs. den, der besidder suveræniteten. Når Carl Schmidt i 20. århundrede siger, at autoriteten ikke behøver retten for at skabe ret, er det så en gentagelse af den antikke Pindar? Hvis det er tilfældet, bekræfter også Pindar Agambens påstand, at alle politiske ordninger i den vestlige verden siden antikken har opereret med den adskillelse af liv og ret, der udelukker det nøgne liv fra retten. Med inddragelsen af Pindar som vidne kan man måske sige, at der her er tale om noget, der ligefrem har syndefaldskarakter og at det netop er det, Agamben pointerer med et udsagn som dette: "At inddrage det nøgne liv i det politiske, udgør den suveræne magts oprindelige kerne."

Agambens værdsættelse af Paulus som politisk tænder grunder i, at han hos Paulus finder en anden opfattelse af forholdet mellem liv og ret end det, der siden tidernes morgen har bestemt den vestlige verdens politik. Det følgende er en redegørelse for, hvorledes det kommer til udtryk i udfoldelsen af to temaer hos Paulus, den messianske tid og begrebet 'rest'.

Den messianske tid

I *Die Zeit, die bleibt* skriver Agamben, at opgaven er at forstå selve strukturen i den messianske tid: ”Vi må forsøge at forstå den *indre form* [min fremhævelse] af den tid, som Paulus definerer som *ho nyn kairos*, nuets tid”. Der må altså skelnes mellem den kronologiske tid som en konstant progression af tomme nu'er og den messianske tid, der er en tid, der kvalificeres af det afgørende øjeblik, kairos, der bryder det tomme kronologiske forløb. Hvad er det så hos Paulus, der kvalificerer den messianske tid? Det er en erfaring: ”At forstå den messianske tid er ikke noget, der foregår in abstracto; den må nødvendigvis erfares”.

Krejberg Knudsen gør i sin artikel *Agambens kairologi* opmærksom på, at Agamben i sin modstilling af abstrakt tidsforståelse og erfaret tid tydeligvis trækker på den Pauluslæsning, som Heidegger fremlagde i forelæsningsrækken ”Indledning til religionens fænomenologi” (1920-21). Her er ’den faktiske livserfaring’ et nøglebegreb. I det ligger, at det erfarede ikke er et objekt, men verden forstået som den oprindelige givethed, hvormed mennesket er sat i verden. Det som hos Heidegger hedder hjemfaldelse. Erfaring er en forståelse, der fuldbyrdes *i* os af noget, vi er *i*. Sådan forstået er den messianske tid en indre form for tid.

Koblingen af tidsforståelsen til erfaring får betydning for måden, hvorpå Heidegger og med ham Agamben forstår parusien. Parusi betyder ankomst. Hvornår ankommer Messias? Hvis man som den oprindelige jødiske messianisme siger, at Messias kommer engang i fremtiden, taler man ud fra en ob-

jektiv kronologisk tidsforståelse. Den messianske tid forstået som den eskatologiske tid, der endnu ikke har indfundet sig, kan ikke fuldbyrdes i os, da den mangler momentet af fuldbyrdelse. Det vil sige, den kan ikke erfares. Men nu indebærer Paulus' udgave af messianismen, at Messias er kommet. Derfor kan den messianske tid erfares. Agamben henviser med tilslutning til Heideggers udlægning af 1 Thes 5,2: "Om tid og timer har I ikke brug for, brødre, at der skrives til jer. For I ved ganske nøje, at Herrens dag kommer som en tyv om natten". Det, Paulus her taler om, er det messianske øjeblik. Om det siger Paulus ikke, at det indfinder sig på et bestemt tidspunkt. Han siger heller ikke, at han ikke ved, hvornår det indfinder sig. Han siger til thessalonikerne, at det messianske øjeblik har indfundet sig for dem. Han henviser dem jo nemlig til deres egne erfaringer, dvs. deres erfaring af at være blevet kristne. Paulus henviser således thessalonikerne til en erfaring, han også selv har gjort. Det vil sige, den messianske tid og med den den paulinske messianisme er som hos Badiou funderet i subjektet. Men den subjektive oplevelse er hos Agamben i modsætning til Badiou en oplevelse med et bestemt indhold. I den ligger der nemlig en forståelse af forholdet mellem liv og ret, der rummer en befrielse fra den politisering af livet, der med rod helt tilbage i antikken manifesterer sig så voldsomt i den tid, vi lever i.

Når der skal redegøres for, hvori befrielsen består, må det indgå i redegørelsen, at der i kairos indgår et kald. Sådan er det for både Badiou og Agamben. Hos Badiou kaldes Paulus til et brud med det jordiske kald. Hos Agamben derimod gen-

tager det messianske kald det jordiske kald: ”Var du træ, da du blev kaldet, så tag dig ikke af det” (1 Kor 7,21). Når det messianske kald gentager det jordiske kald, er det afgørende for forståelsen af befrielsen, hvordan det jordiske kald gentages: ”Herefter skal de gifte være, som om de ikke var gift, de grædende, som om de ikke græd, de, der glæder sig, som om de ikke glædede sig” (1 Kor 7,29). Det messianske kald fuldbyrder det faktiske, som om det ikke var sådan. Det messianske indebærer en som-om-ikke-eksistens. $\omega\sigma\ \mu\eta$, som-om-ikke, er formlen for det messianske liv.

Men det vil jo sige, at for den politiske filosof Agamben handler det revolutionære øjeblik ikke om at omstyrte de bestående forhold. Han læser Paulus helt anderledes end kommunisten Badiou. Han opfatter heller ikke Paulus som en anarkist, der totalt afviser, at livet har en lovdimension. Mennesker kan ikke trodse den undertykkende magt, de lever under, men det messianske kald ændre forholdet til den. Af de mange tilnærmende formuleringer fornemmer man, at der her er et punkt i Agambens Paulus-læsning, som han har vanskeligt ved at give en klar fremstilling af. Han kan således sige, at det, der sker i det messianske øjeblik, er, at fakticiteten bliver radikalt ændret uden at blive ændret. Eller han kan sige, at det at leve i den messianske tid er at leve i en tid inde i tiden. Eller: Den messianske tid er en tid, der går ud over tiden. Sammenligningen med sabbatten er måske det mest oplysende: ”Sabbatten – den messianske tid – er ikke endnu en dag som de andre. Den er snarere det indre brud i tiden, hvorigennem man kan gribe og fuldende tiden”.

Restbegrebet

I sin kommentar til Romerbrevet skriver Agamben: ”Hvis jeg skulle angive en umiddelbar aktuel politisk arv i Paulus’ breve, tror jeg ikke hans begreb om rest måtte mangle”. Nu forholder det sig sådan, at ordet ’rest’ kun forekommer ét sted hos Paulus, i Rom 11,5, hvor det hedder: ”Sådan er der også i vor tid blevet en rest tilbage, som er udvalgt af nåde”. Selvom ordet ’rest’ kun forekommer dette ene sted hos Paulus, er det, som ordet står for, vigtigt for Agambens interesse for Paulus som politisk tænker. I restbegrebet ligger der nemlig gemt en forståelse af retten som bundet til livet, hvilket indebærer, at der i retten er en dimension, der ikke lader sig udmønte i love. Det messianske restbegreb bryder derfor med den suverænitætstænkning, der har domineret politikken i den vestlige verden.

Overordnet set hører restbegrebet hos Paulus hjemme i retfærdiggørelseslære, dvs. i centrum af hans teologi. I retfærdiggørelseslæren går Paulus med tilbagegrebet til Abraham (Rom 4,9) ud fra den tidligste messianisme. Den brød Moses med (Gal 3,17) og loven kom til at spille en rolle, der indebar en opdeling af menneskeheden i jøder og ikke-jøder. Den opdeling sker der imidlertid et brud med hos Paulus. Med udgangspunkt i retfærdiggørelseslæren spalter han opdelingen af menneskeheden i jøder og ikke-jøder med en anden opdeling, der sættes af modsætningen mellem kød og ånd (Rom 7,23ff). Denne anden opdeling er ikke identisk med den første: ”Jøde er man nemlig ikke i det ydre” (Rom 2,28). Men det vil jo sige, at gruppen af jøder spaltes i synlige jøder (jøder i kødet) og

usynlige jøder (jøder i ånden). Det samme sker med ikke-jøder (hedninger). Man kan være ikke-jøde i kødet, (hedning i kødet) og man kan være ikke-jøde i ånden (hedning i ånden), dvs. ikke-ikke-jøde. Den nye opdeling danner to grupper, der ikke passer ind i den første opdeling, de skjulte jøder (jøder i ånden) og de skjulte ikke-jøder. De to nye grupper udgør en rest. Men de er ikke retsløse. De befinder sig ikke i et retsløst rum. De er nemlig omfattet af troens lov (Rom 3,31). Som rest manifesterer de altså en ret, der rækker ud over, hvad der kan udmøntes i en lov.

I redegørelsen for retsbegrebet genfinder man det træk hos Agamben, at han konfronterer nutidige forhold med antikke tekster, her Romerbrevet. Agambens nutidige udgangspunkt er i denne sammenhæng en nutidig Homo Sacer, muselmannden, den afmagrede og udsultede koncentrationslejr fange, der fremstod som et levende lig, da de nazistiske lejre blev åbnet. Han fremkaldte ikke medlidenhed, hans ansigt udtrykte en tomhed, der afskrækkede. Vi råder nemlig ikke over ressourcer heller ikke i renaissancehumanismen, der kan se andet i ham end en menneskelig rest. I lyset af den paulinske tale om rest fremstår han på en anden måde. I det lys fremstår han som en profetisk figur, der problematiserer vore begreber om, hvad det vil sige at være menneske. Han frilægger en messiansk rest i det at være menneske, der ikke kan indordnes under nogen form for menneskelig lov eller bestemmelse.

IV. Afsluttende bemærkning

Badious og Agambens Paulus-læsninger kan tages som udtryk for en fornyet interesse for Paulus' teologi, som de to ikke er alene om at stå for. Her har det ikke været hensigten at gå ind i en drøftelse af de mange spørgsmål, som filosoffernes Paulus-læsninger rejser. Til afslutning skal der dog peges på et enkelt helt grundlæggende spørgsmål.

Som det blev antydnet til indledning, er det universalismen hos Paulus, der vækker filosoffernes interesse. Man kan helt følge de postmoderne filosoffer i, at universalitet er et centralt tema i den tid, vi lever i. Men nu er det også afgørende for filosoffernes interesse for Paulus, at han efter deres opfattelse funderer universalismen i den subjektive oplevelse. Det rejser det enkle spørgsmål, hvorledes man i det, der dukker op i den subjektive oplevelse, kan skelne mellem sandhed og vanvid. Kan man tale om gyldighed uden også at tale om kriterier, der legitimerer en begivenhed som en sandhedsbegivenhed? Og kan man tale om kriterier uden at inddrage metafysik? Badiou gør det tydeligvis ikke, når radikaliteten, pludseligheden og troskaben mod begivenheden skal fungere som sandhedskriterium. Agamben derimod synes at være åben for metafysisk tænkning. I den måde, hvorpå han taler om liv og ret og rettens bundthed til det nøgne liv, ligger jo, at han gør brug af et sandhedskriterium, der ikke har sin oprindelse i den subjektive oplevelse.

Litteratur

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Den suveræne magt og det nøgne liv*. (Dansk oversættelse 2016 efter den italienske originaludgave 1995); *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, 2006.

Alain Badiou, *Das Sein und das Ereignis*, 2006; *Paulus – Die Begründung des Universalismus*, 2009.

John D. Caputo, *St. Paul among the philosophers*, 2009.

Dominik Finkelde, *Streit um Paulus*. Philosophische Rundschau Bd. 53, nr. 4, 2006; *Politische Eschatologie Nach Paulus*, 2009.

Eva Geulen, *Giorgio Agamben – zur Einführung*, 1995, (dansk oversættelse 2012).

Peter Hallward, *Badiou: a subject to truth*, 2003.

Nicolai Krejberg Knudsen, *Agambens kairologi – Erfaring og den messianske tid*. (i Slagmark, Tidsskrift for idehistorie nr. 72, 2015).

John Milbank (red.), *Paul's New Moment*, 2010.