

Att leva i men inte av världen

Paulus som messiansk tänkare hos Lars Ahlin och Giorgio Agamben

KARI LÖVAAS

Kari Lövaas filosofie doktor i litteraturvetenskap vid Karlstads universitet.

kari.lovaas@kau.se

Inledning

1966 publicerades två artiklar om Paulus av den svenska författaren Lars Ahlin (1915–1997), ”Allt är tillåtet” och ”Världen blott värld”, i *Dagens Nyheter*.¹ Trots det extraordinära i att låta trycka två inte helt lättbegripliga helsidor om Paulus i en dagstidning, ska tidningens dåvarande kulturchef Olof Lagercrantz (1911–2002) avvisande av två påtänkta uppföljningsartiklar ha utlöst en kris i Ahlins författande liv.² Kan det ha varit så att tiden inte var mogen för Ahlins aktualisering av Paulus som messiansk tänkare? Syftet med denna artikel är att låta den Paulus-renässans som ägt rum inom de sista decenniernas politiska teologi, hos tänkare som Alain Badiou, Slavoj Žižek och Giorgio Agamben och med särskilt fokus på sistnämnda, få verka som en sorts framkallningsbad för radikaliteten i Ahlins Paulus-tolkning. Denna framkom inte bara i tidningstexterna från 1960-talet, utan formade hans författarskap från första stund.

1. I denna artikel uppehåller jag mig särskilt vid texten ”Världen blott värld”, men jag refererar även till andra av Ahlins artiklar som belyser problematiken, några daterade så tidigt som 1947. Samtliga artiklar finns samlade i Lars Ahlin, *Sjung för de dömda! Sjung för dem som lever mellan tiderna!*, Stockholm 1995.

2. I sin biografi om Lars Ahlin har hans fru Gunnel Ahlin publicerat korrespondensen med Lagercrantz kring Paulus-artiklarna. Hon berättar också om kontroversen utifrån sina egna minnen och dagboksanteckningar. Här framgår det särskilt hur sårad Lars Ahlin blev över Lagercrantz påstående att han höll sig med ”ett privat språk” och skrev obegripligt. Gunnel Ahlin, *Nu ska vi ta pulsen på världen! Lars Ahlin åren 1946–1997*, Stockholm 2005, 266–273.

Flera av de samtida politiska filosoferna har kritiserats för sitt ointresse för den omfattande forskning som velat situera Paulus i hans konkreta historiska, sociala och retoriska sammanhang.³ En av dessa kritiker, Daniel Boyarin, har emellertid också påpekat att till exempel Alain Badiou i sin epistemologiska läsning fått fram något som andra, teologiska läsningar inte alltid kommit åt: inte så mycket tron på Jesus som frälsare som Paulus absoluta trofasthet mot själva korsfästelsen som händelse.⁴

Denna trohet artikuleras genom ett språk som vänder upp och ner på alla hävdvunna värdeskalor. En helt central passage för Badiou är därför 1 Kor. 1:28, där Paulus skriver att ”det som världen ser ner på, det som ringaktas, ja, som inte finns till, just det utvalde Gud för att göra slut på det som finns till”.⁵ Badiou skriver: ”It is through the intervention of a language wherein folly, scandal and weakness supplant knowing reason, order, and power, and wherein non-being is the only legitimizable affirmation of being, that Christian discourse is articulated.”⁶

I artikeln ”Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv” visar Beata Agrell hur just det skandalösa med Kristushändelsen utgör utgångspunkten för den litterära tradition för upp- och nervändning i vilken Ahlin skriver in sig.⁷ Anstötsetetiken hos Ahlin, som Gunnar D. Hansson var den förste att ge en mer ingående diskussion av, är framför allt inspirerad

3. Se exempelvis John D. Caputo & Linda Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, IN 2009. Se också Preben Jordal, ”En torn i kroppen – Paulus i Korint”, i Mazdak Shafieian & Jørn H. Sværen (red.), *Teologi*, Oslo 2012, 247–282.

4. Daniel Boyarin, ”Paul among the Antiphilosophers; or, Saul among the Sophists”, i John D. Caputo & Linda Alcoff (red.), *St. Paul among the Philosophers*, Bloomington, IN 2009, 113.

5. Om inget annat anges är bibelcitaten hämtade från Bibel 2000.

6. Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, Stanford, CA 2003, 47.

7. Se Beata Agrell, ”Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv”, i Staffan Olofsson (red.), *Den trogne arbetaren i vingården: Festskrift till Bo Claesson*, Göteborg 2015, 165–186. Ahlin har varit en central referens inom Agrells receptionsteoretiska forskning, där hon bland annat använder den ryske formalisten Viktor Šklovskijs (1893–1984) främmandegöringsbegrepp för att belysa Ahlins anstöts- och förstockningsestetik. Agrell öppnar sitt Paulus-kapitel med att retoriskt bemöta det hon anser vara vår tids dominanta Paulus-bild: misogyn, kroppsfientlig, homofob och reaktionär. Denne Paulus är resultatet av en läsart, antyder Agrell, ”som uppmärksammar och tar anstöt av helt andra saker än den dåtida publiken kunde förväntas göra” (s. 179). Ska man komma åt det Agrell kallar ”textens sak”, måste man så att säga undvika att snubbla över småstenar och grus (beroende på en modern läsarts fördomar) för att i stället ta sikte på textens verkliga stötesten – ”den korsfäste Kristus”. Agrell skriver: ”Här öppnar sig då ett stort och i modern tid alldeles oprövat arbetsfält: att främmandegöra de paulinska texterna på nytt, med just den anstöt och humor som ligger i den evangeliska sakens egenart.” Taget i beaktande att Agrells text publicerades så sent som 2015, är det dock anmärkningsvärt att hon inte nämner några av de samtida filosofer som just låtit Kristushändelsen som skandal stå i fokus för sina läsningar av Paulus, emedan de, som Badiou, avisat som *adiafora* det Agrell kallar ”självklara men ovidkommande ting från textens historiska och religiösa synpunkt”, och som hon alltså menar i vår tid ”drar all uppmärksamhet till sig” (s. 180).

av existensteologen Søren Kierkegaard (1813–1855).⁸ Just en Lutherinfluerad existensteologi utgör en avgörande bakgrund för Ahlins Paulus-konception. När jag valt att fokusera på Ahlin – med fara för att inte alltid kunna pricka in vilka teologer han parafraiserar – är det därför att han, retoriskt förtätat och vänd till en allmän publik, på ett egensinnigt och angeläget sätt lyckats framställa sin tolkning av det man med Badiou skulle kunna kalla den paulinska meontologin, detta att leva *i* men inte *av* världen.

”Ständigt har de troende kunnat upprepa att denna eons ände är nära, och att denna kosmos väsende skall förgås. Yxan är redan satt till roten”, skrev Ahlin i artikeln ”Världen blott värld”. Men trots denna världs tillfälliga och försvinnande karaktär, fortsatte han, ”så följde ej ’tag dem bort’ utan ’tag dem inte bort ur världen’ och ’rym ej ur den’”.⁹ Hur leva i en värld dömd till undergång – varför bli kvar i detta intet? Just denna fråga är också drivande i den italienske filosofen Giorgio Agambens analys av det messianska tidsbegreppet hos Paulus, som han särskilt utvecklat i boken *Il tempo che resta* (eng. *The Time that Remains*). Av ovannämnda filosofer är också Agamben den som med störst filologisk och historisk skarpsyn analyserat innebörden av den paulinska uppmaningen till korinthierna att leva i världen *som ej* – som i formuleringen ”gråt som grät du ej”.¹⁰ Eftersom denna så kallade *hōs mē*-struktur också står så centralt i Ahlins framställning av den krympande tiden mellan uppståndelsen och återkomsten, kommer fokus i denna artikel att vara en komparativ läsning av Ahlins och Agambens tolkningar av vad det innebär att leva i men inte av världen.

Den judiske religionsfilosofen Jacob Taubes (1923–1987), som med *The Political Theology of Paul* ville skriva in Paulus i en apokalyptisk eskatologisk tradition med specifikt judiska förtecken,¹¹ hävdade ett tätt samband mellan en gnostisk uppfattning om den historiska verkligheten som helt igenom behärskad av onda makter, och en apokalyptisk vilja att påskynda kampen mot dessa makter. Medan denna revolutionära kamp mot det onda tar sikte på att framskynda Gudsrikets inbrott, kan reformistiska messianska föreställningar, i såväl judiska som kristna sammanhang, snarare förstås som historieteologiska försök att komma till rätta med att Messias ankomst respektive återkomst dröjer.¹² Trots hans insisterande på Paulus

8. Gunnar D. Hansson, *Nådens oordning: Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*, Stockholm 1988, 110–112.

9. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 104.

10. Enligt 1917 års översättning, vilken Ahlin citerade.

11. Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*, Stanford, CA 2003.

12. Se exempelvis Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014, 211, som visar hur den ofullbordade förlösningen inom båda dessa traditioner fått ett egenvärde. Svenungsson är också en av dem som kritiserat Badiou, Žižek och Agamben för att använda en antinomistisk retorik som kan spåras tillbaka

som icke-apokalyptisk tänkare,¹³ gör Agamben gemensam sak med Taubes när han kritiserar den reformistiska traditionen för sitt ständiga ”uppskjutande” av förlossningen in i framtiden, en tendens han diagnosticerar som en blockerad eller paralyserad messianism.¹⁴ Hur kommer det sig då att de slutsatser Ahlin drar av sin analys av vad det innebär att leva i men inte av världen placerar honom just i den tradition som betonar det ofullbordade i frälsningshistorien? Detta att alla ”ännu ej” är ett i Kristus, blir nämligen avgörande när Ahlin väljer ”reformistens hållning, väljer att sjunga för de dömda”.¹⁵

Hindra eller påskynda förlossningen?

I 2 Tess. 2 skriver Paulus om den bromsande kraften, *katēchon*, som hindrar avslöjandet av ”den laglöse”, han som ”sätter sig i Guds tempel och utger sig för att vara helig”. Den nazistiske rättsteoretikern Carl Schmitt (1888–1985) åberopade just denna ”bromsande kraft” för att legitimera imperiemakt, vars uppgift var att hålla tillbaka ”Antikrist” och sålunda förlänga det historiska intervallet mellan uppståndelsen och återkomsten.¹⁶ Den starka statsmakten skulle enligt Schmitt säkras genom att i lagarna skriva in suveränens rätt att förfoga över undantagstillståndet.¹⁷

Utifrån detta apokalyptiska narrativ identifierar Jacob Taubes ondskan själv med historiens *katēchontiska* eller hindrande krafter, som låter den suveräna makten härska oinskränkt och sålunda håller tillbaka den messianska förlossningen. Det är också denna tankestruktur som tycks ligga till grund för Agambens kritik av den ”blockerade messianismen”, som så att säga gör sig skyldig till handlingsförlamat medlöperi med den suveräna makten. Denna har enligt Agamben nämligen nått sin kulmen med den liberala demokratiska världsordningen, som i den globala kapitalismens tidsålder manifesterar ”undantagstillståndet som blivit permanent”.¹⁸ Detta centrala

till ett antijudiskt kristet arv.

13. Agamben skiljer mellan en messiansk och en apokalyptisk tidsförståelse genom att hävda att den förstnämnda inte är inrättad mot framtiden, men mot nuet, inte mot tidens slut, men mot slutets tid. Se Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford, CA 2005, 62.

14. Se Agambens kritik av Derrida i Agamben, *The Time That Remains*, 103.

15. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 91, skriver detta med referens till Tábbs politiska bildning i romanen *Täbb med manifestet*.

16. Carl Schmitt, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*, New York 2006, 245. Se också Michael Hoelzl, ”Before the Anti-Christ is Revealed: On the Katechontic Structure of Messianic Time”, i Arthur Bradley & Paul Fletcher (red.), *The Politics to Come: Power, Modernity and the Messianic*, London 2010, 98–110.

17. Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 2:a uppl., München 1934, 11–22.

18. Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford, CA 1998.

begrepp har Agamben hämtat hos Walter Benjamin (1892–1940), som i sin åttonde historiefilosofiska tes, författad en kort tid före hans död, skriver om hur det undantagstillstånd som de förtryckta lever under har blivit regel.¹⁹ Detta skrev han i en situation där gränsen mellan lag och våld blivit fullständigt godtycklig, något som just avslöjar lagens grund i suveränens rätt att förfoga över undantagstillståndet. Enda utvägen går genom att framkalla ett *verkligt* undantagstillstånd, skriver Benjamin i denna tes.²⁰ Men hur ska detta framkallande äga rum?

Agamben motsätter sig inte bara den reformistiska linjen som vill förbättra existerande politiska institutioner, utan också den revolutionära linjen som vill göra sig av med alla institutioner genom en kollektiv akt av folklig suveränitet.²¹ Agamben delar sålunda inte det revolutionära patos som präglar såväl Taubes som Agambens samtida kollegor Badiou och Žižek, även om han delar deras radikala maktkritik. Grunden till detta är att den dialektik i vilken varje revolution ingår, visat att något makt- och tvångsbefriat samhälle knappast låter sig realiseras på historiens scen. Som vi ska se är det utifrån denna tanke Agamben kommer fram till sin antidialektiska messianska trollformel, inte som någon historisk fullbordan, utan som historiens deaktivering.

Vad innebär det att Ahlin för sin del väljer ”reformistens hållning”? Blir han på detta sätt talesman för en ”blockerad” messianism, som genom att skjuta upp återlösningen in i framtiden utvisar ett alltför stort tålmod med samtidens institutionaliserade orättvisor, och sålunda tjänar de demoniska, hindrande krafterna?

I ett brev till Lars Gustafsson (1936–2016) knyter Ahlin den karismatiska ledaren för 1500-talets bondeuppror Thomas Müntzers (ca 1489–1525) idé om ”die recht yetzige Christenheit” till det bibliska tidsordet *kairos* – när tiden är mogen. ”Alltså: *nu kan vi handla*, om de och de kvalifikationerna har inträtt, handla positivt eller negativt. Först när Kairos är fallet är det möjligt.”²² Liksom inkarnationen inträffade i rätt tid, ska också parusin – Kristi återkomst – inträffa i rätt tid, hävdar Ahlin, och tycks sålunda sluta sig till Martin Luthers (1483–1546) dom över Müntzer som irrlärare med den begrundan att han felaktigt bedömde sin egen tid som den yttersta tiden:

19. Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, Frankfurt 1991, 697.

20. För en kritisk diskussion av Agambens tillämpning av en schmittiansk politisk-teologisk optik på Benjamin som paulinsk tänkare, se Brian Britt, ”The Schmittian Messiah in Agamben’s *The Time That Remains*”, *Critical Inquiry* 36 (2010), 262–287. Britt hävdar att Agamben läser in Paulus-citat hos Benjamin där de inte finns, och att Benjamins traditionsbegrepp inte är kompatibelt med Schmitts religionsförståelse.

21. Se exempelvis Sergei Prozorov, *Agamben and Politics: A Critical Introduction*, Edinburgh 2014, 178.

22. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 91.

”Nu inträffade varken apokalyps eller parusi, utan ett rått blodbad.”²³ Frågan är om något kairotiskt handlande överhuvudtaget är frälsningshistoriskt relevant för Ahlin, som också följer Luther i det att människan inte med egna krafter kan uppnå frälsning – den är en fråga om nåd allena. Och just i detta tycks Ahlin motsätta sig alla apokalyptiska program som målar upp frälsningshistorien som en polariserad kamp mellan onda och goda krafter.

Vad ska vi med kristendomen, om den inte redan här och nu ”kan lyfta oss ut ur missförhållandets villkor”, frågar Ahlin i den tidiga essän ”Den ringastes like” (1949), och har inget annat svar än att hans tro är en tro på ett hinsides liv.²⁴ Innebär detta att Ahlin skriver in sig i den kristna teologins förändligande och förinnerliggande av frälsningshistorien, som kom att handla om individuella själers upptagande i den gudomliga försynens – från den profana historien fränkopplade – rörelse mot en transcendent fullbordan?²⁵ Knappast, eftersom det hinsidiga liv Ahlin bekänner sin tro på tillhör den absolut okända framtiden, och sålunda inte kan förstås som till exempel själens eviga liv: ”Allt vårt är av inomhistorisk natur. Ingenting höjer sig däröver. Ej heller människan. Också hennes existens är historisk. Någon odödlig själ eller väsens kärna är ej i hennes ägo”, skriver Ahlin i ”Sex punkter om Paulus” (1966).²⁶ Han tolkar sålunda inte Paulus som att ”de heliga” är kallade att höja sig över sin världsliga existens för att leva ett liv i anden.

Men innebär inte Ahlins fokus på nåden en diskvalificering av människans agens, varje möjlighet till rätt handlande baserat på kritisk omdömesförmåga? Här vill jag snarare hävda att han kopplar loss det kairotiska från varje teleologiskt formulerat projekt eller program för att i stället placera det i den etiska situation där jaget utifrån sin historiska positionsbestämning står ansvarig inför nästan.

Den dolde guden

I föredraget ”Den ringastes like” (1949) skriver Ahlin om sin erfarenhet av en djup kränkning, som bottnar i upplevelsen av ”våra olika villkor”, och han skriver om ”värdekorruptionen” och missförhållandet som genomsyrar

23. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 89. Ahlin tar inte upp till vilken grad Luther själv tillgrepp en apokalyptisk retorik då han uppmuntrade till den kontrarevolution som utlöste blodbadet. Ahlin tycks lägga vikten vid den existentiella dimensionen i Luthers lära, ”den personligt upplevda kampen för att få en nådig Gud”, snarare än den politisk-teologiska. För en diskussion av det sistnämnda, se Marius Timman Mjaaland, ”Sovereignty and Submission: Luther’s Political Theology and the Violence of Christian Metaphysics”, *Studies in Christian Ethics* 31 (2018), 435–451.

24. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 32.

25. Se exempelvis Willem Styfhals, ”Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology”, *Journal of the History of Ideas* 76 (2015), 191–213.

26. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 113.

allt: ”Det slår ut som en förruttnelsens fosforescering från alla våra möjliga attityder.” Ahlin närmar sig här visserligen en gnostisk formulering av det ondas problem: ”Vem var här förtryckaren som kränkte oss och band oss vid det förnedrande?” frågar han sig, och erkänner att han i ”religiös infantilitet” har hoppats att det skulle finnas en Gud, ”så att jag skulle ’få strypa honom’. Den fördolde skaparen blev för mig en djävul och framstår alltjämt som en djävul, denne suveräne och nyckfulle creator, som låter idioter födas likväl som änglar, ’krönta av ljus”.²⁷

Den kristne gnostikern Markion (ca 85–ca 160) framställde det gamla testamentets judiske skapargud som just en sådan suverän och nyckfull *creator*, som inte kunde ha något med det nya testamentets kärleksfulle Gud att göra, uppenbarad som och genom Kristus. Med sin radikaliserings av Paulus förkunnelse av frälsning genom ”tro allena” klippte han sålunda av bandet mellan skapelse och frälsning, mellan det gamla och det nya testamentet.²⁸

Flera av de samtida ateistiska Paulus-uttolkarna har kritiserats för att ha tillägnat sig en inom den historiska bibelforskningen föråldrad tolkning av Paulus, som spelat ut judarnas ”gamla” förbund mot kristendomens ”nya”: kött mot ande, död mot liv, legalism mot kärlek, yttre mot inre och så vidare.²⁹ Simon Critchley kan sägas ansluta sig till denna kritik när han diagnoserar den antinomistiska tendensen hos dessa Paulus-uttolkare och betoningen av det ”nya” på traditionens bekostnad som en form av ”krypto-markionism”. Föreställningen att religion består av endast tro har en stark tjuvningskraft, skriver Critchley, med sitt löfte om fullständig nyskapelse och återfödelse.³⁰ Sätillvida som dessa filosofers uppmärksamhet är vänd mot denna värld och inte mot någon annan, metafysisk verklighet, är kopplingen till Markion emellertid inte alldeles träffande. Taubes ger till exempel just Markion skulden för den kristna traditionens spiritualisering och avpolitisering av frälsningsfrågan.

Värdekorruptionen är för Ahlin den historiska verklighetens lag, och hans frälsningsbegrepp är följaktligen även det förknippat med ett krav om

27. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 28–29.

28. Se Adolf von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God*, Durham 1990.

29. Caputo & Alcott, *St Paul among the Philosophers*. Se också Ole Jakob Løland, *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*, London 2018. Løland relaterar Žižeks filosofiska och politiska läsning av Paulus till receptionshistorien, och lyckas både förmedla Žižeks filosofiska ärende och de exegetiska invändningar som framförts mot honom. Løland argumenterar för att det är möjligt att dra mindre revolutionära och apokalyptiska politiska slutsatser ur Paulus lära än vad Žižek gör. Här handlar det framför allt om att lyfta Paulus ur den antijudiska kristna tolkningshistoria som låtit honom representera kristen universalism på bekostnad av judisk partikularism.

30. Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, London 2012, 202.

absolut förnyelse: ”För att vi ska bli frälsta fordras det en ny skapelse. Det behövs ingenting mindre än att våra villkor på ett radikalt och absolut sätt blir andra.”³¹ Men gör detta Ahlin till ”kryptomarkionit”?

Även om värdekorrupsjonen för Ahlin genomsyrar allt, tycks han värja sig mot frestelsen att klippa bandet mellan skapelse och frälsning, hans intention är inte att ”trolla ner allt i en låghetens formel”.³² Om förbindelsen mellan skapelse och frälsning är bruten, blir den kristnes uppgift inte längre att älska skapelsen, utan att separera sig från den. Det nya testamentets Gud tycks i så fall komma in i världen som en främling för att frälsa de utvalda från en ond värld. Ahlin motsätter sig denna kristna fromhetstyp, som han finner gestaltad bland annat i John Bunyans (1628–1688) *Kristens resa*: ”De kristna levde i Fördärvets stad, menade man. Gud kallade på den mänskliga personen. Den var han angelägen om att frälsa, inte den miljö som människan skapat omkring sig. Där trivdes endast de människor som var av denna världen.”³³

Mot denna fromhetstyp ställer Ahlin det paulinska utblottelsemotivet, den omvända resan till fördärvets stad. Vi såg att Ahlin hävdade att ett upphävande av orättvisorna fordrar ”att vi blir skapade till ett helt nytt liv”. Men så tillfogar han att detta utan att kränka vår värdighet inte kan ske ”på annat sätt än att skaparen stiger ner och gör sig till den ringastes like”.³⁴

När den med Ahlin gärna förknippade teologen Gustaf Wingren (1910–2000) sammanfattar Markions teologi i tesen ”Gud har uppenbarat sig i Kristus och blott i honom”, så låter det ”förrädiskt likt” till exempel den antiliberala teologen Karl Barth (1886–1968), skriver Bengt Kristensson Ugglå i sin biografi över Wingren.³⁵ Det låter emellertid också likt kors-teologin som Ahlin utlägger den, utan att varken han eller Barth för den sakens skull skriver in sig i den spiritualiserande kristna tradition som Taubes förknippar med Markion.

I likhet med Taubes tillskriver Ahlin Paulus äran för att ha radikaliserat den judiska profetraditionens historiska synpunkt, som bryter med den ”kosmiska fromhet” som säger att människan är ”omsluten av kosmos och ödesstyrd av dess evigt giltiga lagar”.³⁶ Historiens *dynamis*, ”att allt och alla förtärs och förgår”,³⁷ innebär att människan förr eller senare förkastas ur de värdesystem i vilka hon ingår – också den kosmiska fromheten

31. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 31.

32. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 30.

33. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 15.

34. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 34.

35. Bengt Kristensson Ugglå, *Gustaf Wingren: Människan och teologin*, Stockholm 2010, 67.

36. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 114.

37. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 113.

– just för att de är ”blott” värld. ”Det gäller alltid att lyfta av religionernas ok och att ställa människorna i en värld utan Gud”, skriver Ahlin i ”Sex punkter om Paulus”.³⁸ I den inomhistoriska verkligheten finns nämligen inget ”absolut mål, inga eviga värden, inget centrum där all mening är samlad”. Ahlin bejakar sålunda sekulariseringsprocessen som ett myndiggörande av människorna som historiska varelser. Sekulariseringen slår emellertid över i den ”inomvärldsliga religion” som Ahlin – inspirerad av Friedrich Gogarten (1887–1967) – kallar sekularism, till följd av att människan inte uthärdar insikten i världens grundlöshet, dess provisoriska karaktär: ”I stället för att ställa sig fri och formande i världen, försöker sekularismens människa att bli formad och instängd av den, och detta trots att hon alltjämt är övertygad om att världen blott är värld.”³⁹

I essän ”In Praise of Profanation” tar Agamben utgångspunkt i antik romersk lagstiftning när han förklarar begreppet ”profanering” – som på många sätt motsvarar den sekularisering Ahlin hävdar inte ska förväxlas med ”sekularism”: att tillbakaföra till människors bruk sådana saker som var vigda åt gudarna. Medan till exempel vissa delar av djuroffret var reserverat gudarna, kunde andra konsumeras av människor: ”The participants in the rite need only touch these organs for them to become profane and edible. There is a profane contagion, a touch that disenchant and returns to use what the sacred had separated and petrified.”⁴⁰

Agamben ger här en definition av det heliga som något exklusivt/exkluderat och oberörbart. Denna separerande gest är för honom också en paralyserande eller förtrollande gest, som påminner om det Ahlin ser på som idolatri: att upphöja och dyrka som oföränderliga värden sådant som är underlagt historiens *dynamis*. Den som lever sitt liv endast i ”värdenas dimension”, skriver Ahlin, ”är rädd för döendet i skapelsen, som hon är rädd för födelsen, för den rörelse skapelsen är stadd i”.⁴¹ Den avsakralisering som såväl Ahlin som Agamben ser Paulus som talesman för, är sålunda djupast sätt metafysik-kritik, kritik av stelnade värdehierarkier.

När Agamben föredrar att använda ordet profanering i stället för ”sektularisering”, är det därför att sekulariseringen enligt honom bara till synes flyttar något från en sakral till en profan sfär. Maktens mekanismer neutraliseras inte, utan tar bara andra former, hävdar Agamben: ”Thus the political

38. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 117. Som bland annat Anders Tyrberg gjort reda för, hade Ahlin tagit intryck av Dietrich Bonhoeffers (1906–1945) tankar om den ”religionslösa” människan. Se Dietrich Bonhoeffer, *Motstånd och underkastelse: Brev och anteckningar från fängelset*, Lund 1960, 183.

39. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 107.

40. Giorgio Agamben, *Profanations*, New York 2007, 73–74.

41. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 45–46.

secularization of theological concepts (the transcendence of God as a paradigm of sovereign power) does nothing but displace the heavenly monarchy onto an earthly monarchy, leaving its power intact.”⁴²

Det är Carl Schmitts sekulariseringsbegrepp som Agamben här aktualiserar. Det var i boken *Politische Theologie* som Schmitt kom med sitt berömda uttalande att alla politiska begrepp är sekulariserade teologiska begrepp. Sålunda är suveränen en sekularisering av den transcendenta kristna skaparguden.⁴³

Till citatet ovan skulle Ahlin kanske invända att ”den himmelska monarkin” redan är en idoliserande föreställning om Gud, som förväxlar den skapare som transcenderar och betingar världen, den dolde guden, med det betingade. En Gud som är så annorlunda att han (*sic*) i denna värld bara kan manifesteras sig i korshändelsens destruktion av varje värde- och makt-hierarki, låter sig emellertid inte sekulariseras på detta sätt. Schmitts suverän framstår snarare som modellerad på den nyckfulle och suveräne *creator* Ahlin säger sig i religiös infantilitet vilja strypa.

Jacob Taubes tycks bejaka en gnostisk läsning av Paulus som en nyckel till att förstå den paulinska meontologin: ”Just as there is nothing of God in the cosmos, so God is the nothing of the world. In the world God is the one who is ‘unknown,’ ‘hidden,’ ‘without a name,’ and ‘other.’”⁴⁴ Ahlin, som vägrade klippa av bandet mellan skapare och skapelse, påpekade att den troendes uppgift inte är att separera sig från världen. Men hur leva i en värld dömd till undergång?

Gråt som grät du ej

Det finns en ambivalens knuten till kallelsetanken hos Paulus som återspeglas i texternas verkningshistoria. Å ena sidan tycks han mana till uppbrott från gällande ordningar: ”Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Kristus Jesus.”⁴⁵ Detta skriftställe har inte bara inspirerat kristen befrielsesteologi, utan utgör också en central referens i argumentationen mot olika former av identitetspolitik till förmån för en ny ”universalism” hos filosofer som Badiou och Žižek.⁴⁶ Båda återoppar Paulus

42. Agamben, *Profanations*, 77.

43. Schmitt, *Politische Theologie*, 49.

44. Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*, Stanford, CA 2009, 39.

45. Gal. 3:28.

46. Den kritik Wingren riktade mot tendensen i sin samtids teologi att renodla ”det kristna” som metodiskt grepp, har intressant nog många gemensamma drag med kritiken av de politiska filosofernas läsningar av Paulus i dag: den filosofiska optikens bortseende från historisk-hermeneutiska perspektiv; det universalistiska anspråket som förutsätter det judiska och lagen som sitt ”andra”. Se exempelvis Svenungsson, *Den gudomliga historien*, 233; Ole Jakob Løland, ”The Modern Philosophers’ Paul: Reclaiming Pauline Introspection and

som grundare av ett revolutionärt subjekt – i opposition mot Lagen i alla dess former: den judiska (partikularism och identitetspolitik), den romerska (kejserlig makt och förtryck) och den språkligt-symboliska (Lacans ”stora Andra”).⁴⁷

Å andra sidan finns en till synes konserverande tendens hos Paulus. När du blir kallad, så stanna kvar i det kall där du befinner dig (*en tē klēsei he eklētē*) skriver han i en gåtfull passage i Första Korinthierbrevet (7:18–24):

Den som var omskuren när han blev kallad skall inte ändra på det. Den som var oomskuren skall inte låta omskära sig. Omskärelse eller förhud, det är ligkiltigt, vad som betyder något är att man håller Guds bud. Var och en skall förbli vad han var när han blev kallad. Var du slav när du blev kallad, så fäst dig inte vid det. Och även om du kan bli fri, så förbli hellre vad du är. Ty slaven som har kallats att tillhöra Herren är Herrens frigivne. Och likaså är den frie som har blivit kallad Kristi slav. Gud har köpt er och priset är betalt; bli inte slavar under människor. Bröder, var och en skall inför Gud förbli vad han var när han blev kallad.

Agamben tar i sin läsning av Paulus kallelselära avstamp i Max Webers (1864–1920) antagande att Luther med sin översättning av ”kall” eller *klēsis* med ordet *Beruf* förebådar den sekulariserade kallelsetanke som utvecklade sig till ett puritanskt professions- och arbetsethos. På detta sätt missar Luther Paulus avgörande attityd, menade Weber, nämligen det han kallar ”eskatologisk indifferent”. Eftersom tiden är kort kan du lika gärna förbli i det kall – i betydelsen den position (som Luther översätter med *Stand*) – du var i då du blev kallad.⁴⁸ Agamben insisterar emellertid på att ta till vara det i bibliskt sammanhang ovanliga bruket av ordet ”kall” här – gällande såväl samhällelig situation som Guds invitation att ingå i den messianska gemenskapen. Detta, enligt Agamben, därför att vi just i denna repetition av samma ord kan observera en minimal men avgörande förskjutning, en ”anatorisk” gest som innebär en återkallelse av varje kallelse. Med denna figur reserverar han sig å ena sidan mot den konserverande tendens Weber

Reviving Legacies of Anti-Judaism”, *Journal for Cultural and Religious Theory* 18 (2019), 71–84.

47. Se Badiou, *Saint Paul*. Žižek har inte ägnat någon enstaka bok åt Paulus, men återkommer sedan 1999 ständigt till Paulus som inspirationskälla. Žižeks Paulus är på avgörande sätt filtrerad genom hans läsningar av Friedrich Hegel (1770–1831) och Jacques Lacan (1901–1981). Se exempelvis Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, Cambridge 2003.

48. För en tolkningshistorisk diskussion kring denna skillnad, som gör eller inte gör hela skillnaden, se Christiane Fey, ”κλήσις/Beruf: Luther, Weber, Agamben”, *New German Critique* 105:3 (2008), 35–56.

finner hos Luther när denne, efter konflikten med ”svärmarna” (däribland den tidigare nämnda Müntzer), hävdar att den objektiva historiska ordningen måste erkännas som en direkt manifestation av den gudomliga viljan.⁴⁹ Men han avvisar å andra sidan att denna gest skulle innebära indifferens:

Once again, *menetō* (“remaining”) does not convey indifference, it signifies the immobile anaphoric gesture of the messianic calling, its being essentially and foremost a *calling of the calling*. For this reason, it may apply to any condition; but for this same reason, it revokes a condition and radically puts it into question in the very act of adhering to it.⁵⁰

Paulus messianska optik, återkallelsen av varje kallelse, finns sammanfattad i det gåtfulla *hōs mē*, ”som ej”, hävdar Agamben, och citerar passagen om den krympande tiden:

Men det säger jag, bröder: tiden krymper. Även de som har en hustru måste nu leva som om de ingen hade, de som gråter som om de inte grät, de som gläder sig som om de inte glädde sig, de som köper något som om de inte fick behålla det och de som lever i världen som om de inte levde av den. Ty den värld som nu är går mot sitt slut, och jag ser helst att ni slipper bekymra er.⁵¹

”Som ej” är en optik som pressar varje sak mot sig själv, en messianism som snarare än att presentera oss för en annan värld leder uppmärksamheten mot denna världs försvinnande, skriver Agamben. Här kan det vara värt att lägga märke till hur Agambens utläggning av *hōs mē*-strukturen står i skuld till den analys Martin Heidegger (1889–1976) utvecklade i sina Paulus-föreläsningar från 1921,⁵² och som på många sätt föregrep den dialektik mellan autentiskt och inautentiskt som han senare fördjupade i *Sein und Zeit*.⁵³ Vad Agamben tycks förbise är i vilken grad Heideggers Paulus var just Luthers Paulus.

Det som möjliggör *hōs mē*-strukturen, påpekar Agamben, är Paulus uppdelande av lagen i en gärnings- och en trosdimension. Luther utvecklade detta uppdelande som en dialektik mellan lag och evangelium, där gärningarna i lagens dimension förbinder människan med världen, medan tron ges

49. Max Weber, *Den protestantiska etiken och kapitalismens anda*, Stockholm 1978, 39.

50. Agamben, *The Time That Remains*, 23.

51. 1 Kor. 7:29–32.

52. Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, Bloomington, IN 2004, 83–89. Om Heideggers inflytande på Agamben, se Critchley, *The Faith of the Faithless*, 166, 177–182.

53. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19:e uppl., Tübingen 2006.

som gåva i gudsrelationen. Det är just detta förhållande Heidegger tar fasta på i sina Paulus-föreläsningar, och som föregriper hans teoretiserande kring historicitet som det att vara utkastad i världen, att leva försäkringslöst i en dialektik mellan att vara inbegripen i världens relationer genom praxis och att stå i ett förhållande som omintetgör dessa relationer.

Agamben fäster sig vid att Heidegger inte ser på det autentiska som något som svävar över den vardagliga "fallenheten", utan att det bara är en modifiering av hur vardagen tillägnas. Att leva livet *hōs mē* ("als ob nicht") innebär för Heidegger att något förblir oförändrat även om det förändras radikalt.⁵⁴ Agamben skriver: "This means that the authentic does not have any other content than the inauthentic. It is through his reading of the Pauline *hōs mē* that Heidegger seems to first develop his idea of the appropriation of the improper as the determining trait of human existence."⁵⁵

Autentisk existens handlar sålunda inte om att transcendera sin historiska positionsbestämmdhet eller bli "född på nytt", utan om att gripa den *hōs mē*: "To be authentic is simply to look at the inauthentic under a new Messianic aspect: as if it were not."⁵⁶

Ahlin lägger ut *hōs mē*-strukturen på liknande sätt: människan kan aldrig radikalt skilja sig från sin samtida värld, denna värld som är människors verk och således också blott är värld.⁵⁷ Den metafysikkritik som ryms i tanken om världen som blott värld hos Paulus, är hos Ahlin som hos Heidegger förbunden med en betoning av den faktiska livserfarenheten, där subjektet är utsatt i sin historiska ändlighet.⁵⁸ Denna utsatthet, det försäkringslösa livet, stod som jag varit inne på även centralt inom den existentiella och dialektiska 1900-talsteologin som utgick från Kierkegaard.

När Ahlin citerar Paulus ord om att "allt är ert" ligger accenten inte på juridiska egendomsförhållanden. För som Ahlin antyder blir den som tror sig äga sitt verk lätt sitt eget verks gisslan. Det är detta som präglar "sekularismens" människa – en nära släkting till Heideggers "das Man". I 1 Kor. 7:21 använder Paulus ordet *chrēsis* eller "bruk" på ett för Agamben föredömligt sätt. Den svenska översättningen lyder: "Var du slav när du blev kallad, så fäst dig inte vid det. Och även om du kan bli fri, så förbli hellre vad du är." Agamben hävdar att Paulus här egentligen skriver att även om du kan bli fri, så använd hellre ditt kall eller din *klēsis* i egenskap av slav. Sålunda är

54. Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, 85.

55. Agamben, *The Time That Remains*, 34.

56. Agamben, *The Time That Remains*, 34.

57. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 105.

58. "There is no security for Christian life", skriver Heidegger i sin Paulus-kommentar, och vidare: "the constant insecurity is also characteristic of what is fundamentally significant in factual life." Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life*, 74.

det, som hos Ahlin, *hös mē*-strukturen som ger nyckeln till vad det innebär att ”allt är tillåtet”:

Paul contrasts messianic *usus* with *dominium*; thus, to remain in the calling in the form of the *as not* means to not ever make the calling an object of ownership, only of use. [...] The messianic vocation is not a right, nor does it furnish an identity; rather, it is a generic potentiality [*potenza*] that can be used without ever being owned.⁵⁹

Till skillnad från hos Agamben, som förespråkar en ”perfekt nihilism”, tycks hos Ahlin tron på uppståndelsen, inte bara som filosofisk tankefigur, vara en förutsättning för att vinna den inre frihet som gör det möjligt att leva i men inte av världen. I den första Paulus-texten ”Allt är tillåtet” går Ahlin sålunda igenom en rad moderna ”nihilistiska” ansatser för att till slut avvisa dem:

Säger Dostojevskij genom ”Bröderna Karamasov”, säger Nietzsche, säger Sartre, vilket de alla gör och med dem än fler och under löpande accentglidningar, att ”Om Gud är död, är allt tillåtet”, säger Paulus, i mitt sammandrag, så: ”Då Gud lever och vi därför är myndiga söner, fria från trälldom under världens makter, är oss allt tillåtet med fullmyndiga söners rätt.” (Gal. 3:35, 4:1 ff; 1 Kor. 6:12; Rom. 6:9; 2 Kor. 6:16 – alla med par.)⁶⁰

En tid för allt?

När Ahlin talar om den frihet som tillkommer Guds fullmyndiga söner ligger det nära till hands att associera till Luthers lära om den kristna människans frihet, som baserar sig just på dialektiken mellan att vara mottagande inför Gud och verksam gentemot nästan. Gustaf Wingren utlägger denna dialektik på följande sätt: ”Samvetets frihet är en frihet *från* lag, till trons tomma hand, dvs. till bundenhet vid Gud. Friheten i det yttre är en frihet *till* lag, till kallelsearbetets överfyllda händer, dvs. till bundenhet vid nästan.”⁶¹ I den horisontella lagens dimension är människans uppgift att tjäna nästan, medan hon i det vertikala evangeliets dimension är helt

59. Agamben, *The Time That Remains*, 26.

60. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 102.

61. Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, Skellefteå 1993, 98. Se också Anders Tyrberg, *Anrop och ansvar: Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren*, Stockholm 2002, 84, som uppmärksammar hur Ahlin i sin så kallade ”anropsetetik” tagit intryck av Wingren.

utlämnad åt nåden.⁶² Det är den sistnämnda relationen, där människan mottar sitt liv såsom gåva, som betingar det kristna handlandets frihet till lag, den frihet som utövas genom rätt bruk.⁶³

Ahlin sammanfattar Luthers socialetik eller ”sakralisering av vardagslivet”⁶⁴ på följande sätt i *Täbb med manifestet*: ”Pigan blev helgon fast hon fortfarande utförde pigsyslor.”⁶⁵ Nu kan man förstås fråga sig om inte heligförklarandet av pigsyslorna innebär en anmodan att inte ifrågasätta sin underordnade position i samhällshierarkin. Den konserverande tendensen i Luthers kallelslära, då han till exempel förklarar ständerna som gudagivna institutioner, kan knappast förenas med vad Ahlin identifierar som den ”historiska synpunkten” hos Paulus: insikten i det kontingenta och därför i princip omförhandlingsbara i varje världslig maktordning.

Lika fullt tycks Ahlin just i Wingrens formulering av Luthers kallelslära ha funnit ett sätt att inte klippa av bandet mellan den Gud som skapar och den Gud som frälser. Om det är tron på en levande Gud som förutsätter den kristna människans frihet till lag, måste detta också innebära en tro på en i världen verksam Gud. Men hur ska denna Guds verksamhet i världen förstås? Ahlin övertar den lutherska tanken att medan Gud är den fördolde guden, antar han i denna värld olika masker eller *larvae*. Först med parusins uppfyllnad ska vi få skåda Gud ansikte mot ansikte.

För Wingren blir det avgörande att förklara hur Luther gestaltar förhållandet mellan det världsliga och det andliga regementet på så sätt att människan kan agera *cooperator* i Guds pågående skapelseverk. Detta innebär inte främst trohet mot någon bestämd profession eller identitetsbyggande-projekt. Snarare handlar det om en tolkning av Luthers socialetik som en serie omsorgspraktiker, som också innebär en viss frihet att lämpa lagen efter situationen.

Det bibliska tidsordet *kaïros* motsvaras av begreppet *Stundelein* i Luthers kallelslära, som syftar just på den situationsförståelse den kristna människan får tillämpa i sin *cooperator*-roll.⁶⁶ Både billigheten i det dagliga livet, och vad Luther kallar *vir heroici*, de särskilt begåvade samhällsomstörtarna, ”äro genombrottspunkter för Guds skapande kärlek”, skriver Wingren:

62. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 126, 130.

63. I kapitlet ”En kristen människas frihet” ger Ola Sigurdson en framställning av Luthers frihetslära som är mycket relevant för en förståelse av hur den lutherska teologin inspirerat Ahlins estetiska tänkande. Den kristna människans ”inre frihet” ska inte förväxlas med någon autonom och självdeterminerande subjektivitet, eftersom friheten uppstår i responsivitet till det gudomliga skapar-Ordet och sålunda måste betraktas som gåva. Ola Sigurdson, *Det postsekulära tillståndet*, Göteborg 2009, 153–161.

64. Se exempelvis Charles Taylor, *Autentisitetens etik*, Oslo 1998.

65. Lars Ahlin, *Täbb med manifestet*, Lund 1977.

66. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 197–213.

Det är Guds kärlek, som via billigheten borrar hål i lagen och nydanande springer upp i hemmet, i verkstaden och på rådhuset där beslut fattas. Det är Guds kärlek, som tvingar in en vir heroicus på banbrytande och djärva företag, genom vilka nya samhällsförhållanden utformas.⁶⁷

Frågan blir emellertid hur vi kan känna igen en sådan den rätta stundens hjälte, hur vi kan veta att det är just Guds pågående skapelseverk som denna tjänar? Enligt Luther har ingen människa tillgång till en måttstock, skriver Wingren, ”efter vilken hon skulle kunna *bedöma* Guds gärningar såsom t.ex. kärleksfulla eller icke kärleksfulla”. Men vilket utrymme lämnas åt människan att vara *cooperator* genom att handla *kairotiskt* i betydelsen ”rätt” om hon fränkänns varje förmåga att bedöma om hennes handlande tjänar Gud eller Satan? Ja, man kan även fråga sig: vill inte varje val eller beslut som förutsätter utövande av omdömesförmåga redan ingå i ett inomvärldsligt (och därför sataniskt) formulerat teleologiskt projekt? Luther tycks visserligen hävda detta, då varje mänskligt handlande baserat på någon sorts kalkylerande förnuft är ett handlande i lagens våld. Den lag som inkräktar på samvetet, på människan där hon skulle stå med trons tomma hand inför Gud, är enligt Luther en demonisk kraft, som gör människan inkrökt i sig själv snarare än lyhörd för Guds befallning. Just här tycks likafullt det voluntaristiska i Luthers gudsbild slå igenom, en voluntarism som egentligen inte lämnar mycket ”frihet” åt den handlande annat än att sluta sig till och underordna sig Guds försyn: ”I ’Stundelein’ finner man den av Gud bestämda och åt människan genom Guds befallning givna handlingen.”⁶⁸

Jag vill här anmärka att det inte är alldeles givet hur tidsordet *kairos* ska förstås. Även om Ahlin tycks definiera det som den rätta tiden att handla, använder han det också om den rätta tiden för inträffandet av de frälsningshistoriska händelser som så att säga griper in i den mänskliga historien utifrån och över vilka vi inget inflytande har. Återkomsten kommer att inträffa när *kairos* är fallet på samma sätt som inkarnationen inträffade när *kairos*

67. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 152.

68. Wingren, *Luthers lära om kallelsen*, 153–154. Man kan förstås fråga sig om inte Luther själv gör sig skyldig till en förväxling av den dolde guden med denna världssataniska krafter när han förklarar den auktoritära furstemakten som ett legitimt instrument för Guds vrede, genom att härska med svärd i det världsliga regementet, så att säga som en *katēchontisk* kraft, för att hindra kaos. Det är den voluntaristiska gudsbilden som slår igenom så snart Luther tycker sig vara den som kan bedöma Guds gärningar och identifiera vem som tjänar Satan (först påvekyrkan, senare Müntzer) och vem som tjänar Gud (först han själv i sin retoriska kamp mot påvekyrkan, som uppmuntrade bönderna till uppror, sedan åter han själv i sin kontrarevolutionära kamp mot de upproriska bönderna, då han kände sig sviken av sina egna anhängare). Gud uppenbarar sig inte längre i svaghet, utan i våld, när Luther tycker sig kunna översätta hans befallningar till konkret maktpolitik. Se exempelvis Mjaaland, ”Sovereignty and Submission”.

var fallet. Ahlin är emellertid också – som Agamben – starkt influerad av den existentiella traditionen, i vilken *kairos* blev förknippad med den messianska nu-tiden, den krympande tiden mellan dessa händelser. Agamben citerar till exempel teologen Rudolf Bultmann (1884–1976): ”For Paul, this [messianic] kingdom is the present found between resurrection and parusia.”⁶⁹ Hos Bultmann och Heidegger är denna nu-tid kvalitativt annorlunda än den kronologiska tiden, som förvandlas inifrån genom rekapitulation (inkarnationens redan) och föregripande (parusins ännu inte). I denna anda definierar Agamben det paulinska *kairos* som ”operational time pressing within the chronological time, working and transforming it from within”.⁷⁰ Den svåra frågan är emellertid på vilket sätt denna förvandling kan relateras till mänskligt handlande.

I Wingrens Luther-utläggning såg vi hur det att stå med trons tomma hand i Gudsrelationen utgjorde en betingelse för att, med kallelselevets överfyllda händer, handla ”rätt”. Rätt handlande förutsatte lyhördhet för Guds befallning i situationen. I den mån denna befallning läses som uttryck för Guds tvingande vilja, får emellertid den rätta handlingen mer drag av förutbestämd nödvändighet än av fritt medskapande. I Heideggers sekulariserade eller existentialistiska version av Luther går vägen mot det rätta handlandet genom ångesten, det är i mötet med Intet man står med trons tomma hand och blir lyhörd för vad han kallar ”samvetets rop”. Detta är förutsättningen för omslaget från inautentiskt till autentiskt handlande, vilket för Heidegger innebär en viss form av beslutsamhet.

Agamben påpekar hur Heidegger använder termerna ”tillägna” och ”gripa” när han skriver om *Daseins* autentiska förhållningssätt, och kritiserar vissa decisionistiska drag som framkommer i den vara-analys som Heideggers Paulus-föreläsningar utgjorde ett förstadium till. Heidegger sviker då så att säga sin egen upptäckt: att vara autentiskt är, enkelt uttryckt, att betrakta det inautentiska från ett messianskt perspektiv: som ej.⁷¹ För Paulus handlar det inte om ”appropriation, but use”, skriver Agamben.⁷² Det handlar sålunda inte om att lyssna ut någon befallning, varken Guds eller det egna samvetets, som skulle ge handlingen drag av nödvändighet, men om att se varje handlande som genomträngt av kontingen.

Som vi ska se inriktas Agambens *kairos*-tolkning på den deaktivering av lagen och skapelsen som ska göra Paulus *chrēsis*, eller nya bruk, möjligt. Det är emellertid påfallande hur Agamben ger efter för just den retorik som han tar avstånd ifrån hos Heidegger, gripa och fullborda, när han definierar det

69. Citerad i Agamben, *The Time That Remains*, 72.

70. Agamben, *The Time That Remains*, 68.

71. Agamben, *The Time That Remains*, 68.

72. Agamben, *The Time That Remains*, 34.

på samma gång uppfyllande och upphävande av lagen som det paulinska *katargēsis* innebär: "Saturday – messianic time – is not another day, homogeneous to others; rather, it is that innermost disjointedness within time through which one may – by a hairsbreadth – grasp time and accomplish it."⁷³

Agamben spelar här på den messianska tankefigur som uppträder i Walter Benjamins sista historiefilosofiska tes, där han skriver om hur varje sekund för judarna utgjorde den "lilla port genom vilken Messias kunde träda in".⁷⁴ Denna utsaga följer på en reflektion kring hur Toran och bönerna förbjöd judarna att spå om framtiden och i stället instruerade dem i en bestämd form för minnespraktik (*Eingedenken*). Det är genom denna praktik som den form för profana epifanier som Benjamin på andra ställen kallar "Dialektik im Stillstand" kan infinna sig, ögonblick som befriar framtiden från nödvändighetens tvång och öppnar den mot det möjligas horisont. När Benjamin skriver att historiematerialisten inte kan klara sig utan ett begrepp om nutiden – förstätt inte som övergång, men som avbrott – handlar det sålunda om odlandet av en uppmärksamhetens form som river ögonblicket loss från den kronologiska tidens obönhörligt framåtskridande rörelse mot vad Ahlin skulle kalla "inomvärldsligt" definierade teleologiska mål.⁷⁵

När Agamben tänker sig att ögonblickets innersta spricka öppnar en port genom vilken tiden i varje ögonblick kan gripas och fullbordas, kan det läsas som en polemisk gest mot den "paralyserade" messianismens läsning av denna messianska tankefigur, som genom denna ögonblickets smala spricka snarare ser en öppning mot Gud eller det helt andra, som aldrig kan gripas.⁷⁶

Hos såväl Kierkegaard som hos judiska filosofer som Franz Rosenzweig (1886–1929), Emmanuel Lévinas (1906–1995) och Jacques Derrida (1930–2004) finns en tendens att placera religionen inom etikens horisont, då det är i relation till nästan som Gud, som den helt andra, är nära. "Den ringastes like"-motivet motsvaras i judisk messianism av föreställningen om att när Messias kommer, kommer han inkognito. Därmed uppmanas till ständig vaksamhet och gästfrihet. I en kritisk artikel om Agambens messianism återger till exempel Jayne Svenungsson en rabbinsk anekdot där profeten Elia, som svar på frågan om när Messias kommer att komma, svarar: "Idag, om ni hör hans röst". Svenungsson fördjupar: "För den som hör hans röst är

73. Agamben, *The Time That Remains*, 72.

74. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 704.

75. Benjamin, *Gesammelte Schriften I*, 703.

76. I Romarbrevet 13:11–12 använder Paulus ordet *kairos* också om det akuta modus som sätts när han säger att eftersom Gud är nära, gäller det att vara vaksam. Detta textställe står centralt i Karl Barths reflektioner kring *kairos* i hans romarbrevskommentar, där han använder det kierkegaardska uttrycket "Augenblick" om evigheten som bryter in i den kronologiska tiden som något kvalitativt annorlunda. Se Karl Barth, *Der Römerbrief*, Zürich 2010, 669.

förlossningen möjlig i varje ögonblick, men dess fullbordan ligger för alltid i framtiden.”⁷⁷

Med sin idé om ett återkallande av varje kallelse som frikopplar mänsklig praxis från teleologi och identitetspolitik för att i stället göra det till rent bruk eller rent medel, tycks Agamben på samma gång frikoppla människan från den etiska relationen gentemot nästan som hon i sin historiska positionsbestämmdhet befinner sig i, och där inte bara lagen – och med den värdekorruptionen – gör sig gällande, men också kärleksbudet.⁷⁸ Människan måste från sin begynnelse vara verksam, skriver Ahlin, ”i de nät av förbindelser hennes värld dag för dag reellt driver igenom”. Inom dessa nät är dock den enskilde ensam om att stå på sin ”ort”: ”Hans biografi säger vilken värld han har gjort gällande och nu står förbunden med och har ansvar för. Den världen, och han med den, är blott värld. Så är han träffbar av den okända framtid som kommer.”⁷⁹ Det är i förhållande till den okända framtiden som människan skänks trons gåva, en tro riktad mot löftet om en ”ny skapelse”. Ahlin tycks närma sig de judiska filosofernas inplacering av religionen inom etikens horisont, då det är i förhållande till nästan detta löfte förverkligas.

När Agamben och Ahlin drar olika etisk-politiska slutsatser om vad det innebär att leva i men inte av världen, beror det på deras olika tolkningar av det på samma gång upphävande och uppfyllande av lagen som Kristus-händelsen innebär. Agamben projicerar Benjamins ”Dialektik im Stillstand” på det paulinska *katargēsis*. Och precis som han placerar sig i den antidialektiska färan inom Benjamin-receptionen, tolkar Agamben också Paulus antidialektisk. Som jag kommer tillbaka till tycks Ahlin å sin sida radikaliserat dialektiken.

Upphäver vi då lagen genom tron?

Agamben avser med sin ”perfekta nihilism” en destruktion även av den negativa teologins gåtfulla Intet, som han menar hypnotiserar de troende med sin tomma giltighet.⁸⁰ Här tycks Agamben instämma med Žižek, även om han inte som sistnämnda tillämpar lacaniansk psykoanalytisk teori i sin argumentation. Den profanering som den kristna *kenosis*-tanken innebär,

77. Jayne Svenungsson, ”Den förlösande tiden: Mesianska motiv i Agambens politiska filosofi”, i Victoria Fareld & Hans Ruin (red.), *Historiens bemänt*, Stockholm 2016, 139.

78. För en krass kritik av Agambens begrepp om deaktivering som inkompatibelt med det judiska messianska idiomets hopp om ”mer liv”, se Agata Bielik-Robson, ”A Broken Constellation: Agamben’s Theology between Tragedy and Messianism”, *Telos* 152 (2010), 103–126.

79. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 105–106.

80. Giorgio Agamben, *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*, Stanford, CA 2000, 171.

hävdar Žižek, blir inte komplett med mindre än att Gud faktiskt dör med Kristus på korset – vad han kallar en dubbel *kenosis*.⁸¹ Det enda som tänks uppstå är då gemenskapens heliga ande – som ersätter Faderns perversa lag: ”When Christ dies, what dies with him is the secret hope discernible in ‘Father, why hast thou forsaken me?’: the hope that there is a father who has abandoned me. The ‘Holy Spirit’ is the community deprived of its support in the big Other.”⁸²

Den ”stora Andra” blir i Žižeks tänkande själva garanten för den perversa dialektik mellan lag och synd som han finner diagnosticerad hos Paulus: ”Vad innebär nu detta? Att lagen är synd? Visst inte, men först genom lagen har jag lärt känna synden. Jag hade inte vetat vad begäret var, om inte lagen hade sagt: Du skall inte ha begär” (Rom. 7:7). Agamben hävdar likaledes att lagen här inte är något annat än skuldmedvetande, ”a trial in the Kafkaesque sense of the term, a perpetual self-accusation without a precept”.⁸³

Agamben knyter implicit subjektets underkastelse under lagens dynamik hos Paulus till Walter Benjamins idé om ”mytisk skuld”, som särskilt utvecklats i den kontroversiella essän ”Försök till en kritik av våldet” från 1921. Medan det mytiska våldet, som är lagstiftande och lagupprätthållande, pålägger människan ett skuldmedvetande av Franz Kafkas (1883–1924) typ, är det gudomliga våldet ”renande”, då det, med Benjamins ord, ”‘expiates’ the guilt of mere life – and doubtless also purifies the guilty, not of guilt, however, but of law. For with mere life, the rule of law over the living ceases”.⁸⁴ Om Agamben har rätt i att Paulus utgör en ständig hemlig intertext hos Benjamin skulle det gudomliga våldet kunde motsvara det korsteologiska vredesmotivet som Ahlin formulerar det: ”Som Gud i Kristus ställde sig under sin egen vrede och dom, så ställer sig också den människa som ikläts Kristus under Guds vrede och dom.”⁸⁵ Med Žižeks psykoanalytiska optik är uppståndelsens förutsättning den symboliska död som subjektet genomgår genom identifikationen med Kristi död, då det dör för den lag som inte bara ger individen sin sociala identitet, men också underordnar individen den symboliska ordningens ”stora Andra”, den instans som inflammerar köttet och utpekar syndare. Här närmar vi oss dock en tautologi hos Žižek: varifrån kommer det gudomliga våldet om han inte tror på någon Gud som transcenderar lagen? Är det Gud i kraft av att vara lagens garanti, den stora

81. Se exempelvis Ola Sigurdson, *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope*, New York 2012.

82. Žižek, *The Puppet and the Dwarf*, 171.

83. Agamben, *The Time That Remains*, 108.

84. Walter Benjamin, *Selected Writings: Volume I, 1913–1926*, Cambridge, MA 1996, 217.

85. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 47.

Andra, som underkastas sin "egen" vrede och dom? Heller inte Agamben tycks erkänna möjligheten av att kunna föreställa sig en "Gud" som inte redan förväxlat med den suveräna makten, som enligt Agamben härskar genom undantagslogikens uteslutande inneslutning av naket liv.⁸⁶ Agamben läser därför Benjamins gudomliga våld inte som gudomligt, men som en form för immanent "avförtrollning" av sådant bannlyst liv som kan dräpas men inte offras – och sålunda underordnas lagens makt utan att omslutas av lagens beskydd.

Som jag varit inne på förknippar Agamben undantagstillståndet som blivit permanent med den hindrande kraften som Paulus skriver om i Andra Thessalonikerbrevet. Agamben ger emellertid en något överraskande tolkning av den passage där det sägs att Herren ska komma för att, med andedräkten ur sin mun, destruera "den laglöse". Den laglöse har inget att göra med Uppenbarelsebokens Antikrist, hävdar Agamben, men måste förstås som Paulus själv, såsom en som säger sig vara *hos anomos*, "utanför lagen". Agamben skriver:

The *katēchon* is therefore the force – the Roman Empire as well as every constituted authority – that clashes with and hides *katargēsis*, the state of tendential lawlessness that characterizes the messianic, and in this sense delays unveiling the "mystery of lawlessness." The unveiling of this mystery entails bringing to light the inoperativity of the law and the substantial illegitimacy of each and every power in messianic time.⁸⁷

Här är det åter Benjamin som Agamben använder som tolkningsprisma. Agamben föreställer sig det gudomliga våldets upphävande av lagens makt över livet som själva den messianska händelse som förvandlar undantagstillståndet som blivit permanent till ett "verkligt" undantagstillstånd. Urtypen för detta verkliga undantagstillstånd är, enligt Agamben, Paulus *katargēsis*. Hos Paulus hittar Agamben trollformeln för den messianska vändningen i just *hōs mē*-strukturens "återkallelse av varje kallelse", en vitaliserande profanering som avförtrollar all mytisk makt.

I Agambens tänkande blir förhållandet mellan *katēchon* och *anomos* en variant av förhållandet mellan suveränen och det nakna livet. Agamben understryker att Paulus *katargēsis* inte innebär en destruktion av lagen som sådan. Det handlar om att lagen flyttas från ett tillstånd av aktualitet till

86. Agamben, *Homo Sacer*, 107.

87. Agamben, *The Time That Remains*, III.

ett tillstånd av ”ren” potentialitet.⁸⁸ Denna deaktivering möjliggörs enligt Agamben genom Paulus omtalade uppdelande av lagen i en gärnings- och en trosdimension:

Once he divides the law into a law of works and a law of faith, a law of sin and a law of God (Rom. 7: 22–23) – and thus renders it inoperative and unobservable – Paul can then fulfill and recapitulate the law in the figure of love. The messianic *pleroma* of the law is an *Aufhebung* of the state of exception, an absolutizing of *katargēsis*.⁸⁹

Det förbluffande är inte bara hur lagen i det verkliga undantagstillståndet förlorar sin makt över livet, utan också att livet samtidigt blir helt och hållet oskiljbart från lag: ”Law that becomes indistinguishable from life in a real state of exception is confronted by life that, in a symmetrical but inverse gesture, is entirely transformed into law.”⁹⁰

Vad är det då som skiljer Agambens idé om det ”verkliga undantagstillståndet”, där livet och lagen i positiv bemärkelse inte kan skiljas åt, från Luthers lära om den kristna människans frihet till lag? Hos Gud är lag och evangelium samma sak, hävdar Luther, men för människan kan de inte bli samma sak förrän den gamla människan är förintad, vilket inte fullbordas förrän med döden. I detta livet är människan sålunda hela tiden dömd att falla tillbaka i den av lagen inflammerade kroppen, syndens kropp. Agamben tycks å sin sida skymta möjligheten att redan här och nu vrida människolivet ut ur sitt fallna tillstånd.

Ahlin knyter som sagt vredesbilden till korsteologin på ett sätt som får den att påminna om Walter Benjamins gudomliga våld, som en destruktion av den mytiska lagens makt över människorna, den lag som Ahlin förknippar med de makt- och värdehierarkier som uppkom som en följd av syndafallet.⁹¹ Det gudomliga våldet kan i sådana fall tänkas som förutsättningen för upphävandet av den av Ahlin förhatliga subordinationen, den subordination som reducerar vissa liv till naket liv, liv utan existensberättigande, liv utan legitimitet. Just detta liv – som i världens ögon inte är något – det väljer Gud, säger Paulus.

Frågan är emellertid om vi kan räkna med någon Guds kärleks hand som plockar upp förkastat och trasigt liv, eller om det är just vi som måste upptäcka Gud i det trasiga, och genom kärlekens reformatoriska arbete

88. Agamben tar utgångspunkt i Aristoteles (384–322 f.Kr.) förståelse av potentialitet (*energeia*) som möjlighet (att vara eller inte vara).

89. Agamben, *The Time That Remains*, 108.

90. Agamben, *Homo Sacer*, 55.

91. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 61.

omgestalta våra språk och lagar, destruera såväl som konstruera, för att kunna ”rädda” det förkastade in i den mänskliga gemenskapen igen? Lars Andersson skriver att språken hos Ahlin inte uppträder ”som ormar i en lustgård. De är våra enda ingångar till något som helst slags kommunion, till att dela nånting annat än världens ämnesomsättning. Men de hotar döma ut oss genom att deras värdeformer tränger in i och definierar våra innersta upplevelser”.⁹² Och om kärleken, eller vad Ahlin med Luther kanske skulle ge namnet ”kristen frihet”, skriver Andersson: ”Den måste, mitt i sitt tillstånd av ’nåd’, stamma sig fram i ord och symboliska manipulationer för att göra sig synlig. När den inte kan nå bekräftelse i yttre tecken går den under.”⁹³

Sjung för de dömda

Eftersom såväl Ahlin som Agamben lägger vikt vid Paulus som icke-apokalyptisk tänkare, något de båda förankrar i hans uppmaning att stanna kvar i en värld dömd till undergång, har jag i denna artikel valt att fokusera analysen på varför Ahlin och Agamben lika fullt drar olika slutsatser av sina besläktade tolkningar av detta att leva i men inte av världen hos Paulus. Nyckeln till dessa olika slutsatser har jag funnit i hur de tolkar det på samma gång upphävande och uppfyllande av lagen som Kristushändelsen innebär. Även om Agamben inte läser Paulus messianism apokalyptiskt, hävdar jag att hans argument följer en apokalyptisk dramaturgi.

Agamben projicerar som nämnt Benjamins ”Dialektik im Stillstand” på det paulinska *katargēsis*, som Luther översatte med ordet *Aufhebung*, och som Agamben hävdar just inte ska förstås som övergång men som brott och sålunda som en suspension av den hegelianska dialektiken.⁹⁴ Agamben använder det benjaminska begreppet ”profanering” om denna deaktivering av lagen som instrument för å ena sidan den suveräna makten, å andra sidan historien förstådd som teleologiskt framåtskridande kamp och arbete.⁹⁵

Om Agamben läser *katargēsis* antidialektiskt, vill jag hävda att Ahlins förhållningssätt är att radikaliserar dialektiken, att tillämpa vad man kunde kalla en dialektik utan teleologi, om vi med teleologi menar upphöjandet av ett inomvärldsligt formulerat värde till högsta värde. Ahlin avvisar nämligen det han kallar ”innehållsdialektik”, som låser sig vid ett mönster och sålunda

92. Lars Andersson, *Försöksgrupp*, Stockholm 1980, 140.

93. Andersson, *Försöksgrupp*, 141.

94. Se exempelvis kapitlet ”The Time of the End: Inoperative History” i Prozorov, *Agamben and Politics*, 126–149.

95. Om Benjamins inflytande på Agambens tänkande, se Leland de la Durantaye, *Giorgio Agamben: A Critical Introduction*, Stanford, CA 2009. Denna bok är också en utmärkt introduktion till Agambens tänkande.

står hjälplös när det oväntade inträffar.⁹⁶ Hur ska vi då förstå det *chrēsis* som *hōs mē*-strukturen möjliggör, detta att bruka världen ”som brukade han den inte”? Medan Agamben tänker sig att den messianska deaktiveringen gör varje dag till vilodag, är det för Ahlin växlingen mellan skapelse och vilodag, eller den ömsesidiga modifikationerna, som gäller – mellan att i vardagen vara bunden till människan med kallelsesarbetets ”överfyllda händer”, och på sabbaten stå inför Gud eller Nästan med ”trons tomma hand”: ”Inställningen är dialektisk, ingenting bör få makt, och det som har makt måste avväpnas.”⁹⁷ På detta sätt tyder alltså Ahlin Paulus djärva yttrande – ”Allt är ert!” Ett ”allt” som Ahlin fördjupar med orden ”all världen med dess mångfald: liv och död, det förflutna, närvarande, samtida”.⁹⁸

Inledningsvis uppmärksammade jag en skapelsesteologisk spänning hos Ahlin som också kan formuleras som en spänning mellan restaurativa och apokalyptiska tendenser inom de messianska traditionerna. Faran med förstnämnda är en för stark betoning av kontinuitet, som tenderar att bli nostalgisk och konservativ, medan faran med sistnämnda är att barnet så att säga kastas ut med badvattnet: vad eller vem är det som ska frälsas om världen är så genomkorrupt att vi inte kan föreställa oss annat än en fullständig kataklysm som följs av en total nyskapelse?

Jag vill hävda att det är det apokalyptiska narrativets polariserande struktur som får Agamben att identifiera den framtidsorienterade messianismens ”ännu inte” med den *katēchontiska* maktpolitikens strategiska uppskjutande av förlossningen. På det sätt som Ahlin tänker sig detta ”ännu inte” handlar det emellertid inte om någon maktmystisk förtrollning under den stora Andra som håller subjektet kvar i sin paralyserade position framför lagen, men om en radikal öppenhet inför den okända framtiden – och sålunda också om en viss form av messiansk vaksamhet.

Heidegger intog en alltmer dystopisk syn på en samtid präglad av teknologisk nihilism, kapitalism och ränkspel. Genom den radikala händelse som han tycktes välkomna som enda utväg ur detta genomkorrumperade dödläge slog just en form av apokalyptisk messianism igenom hos Heidegger. De decisionistiska dragen i Heideggers tänkande blir explicita i hans ökända rektorstal från 1933, då han ”valde sin hjälte”, sin *vir heroicus*, när han gav sitt stöd åt nazismen. Det är värt att märka hur Rudolf Bultmann kritiserade

96. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 90. Här kan påpekas att det i Benjamin-receptionen finns en tydlig skiljelinje mellan dialektiska och antidialektiska tolkningar av hans messianska historiefilosofi.

97. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 121.

98. Ahlin, *Sjung för de dömda*, 104.

sin vän Heidegger för att med sitt stöd åt nazismen ha svikit sin egen insikt om människans ändlighet.⁹⁹

Även om Agamben tar avstånd från den apokalyptiska messianismen och Heideggers decisionism tycks han likafullt tillgripa en apokalyptiskt färgad retorik då han tänker sig ett slags omslag, inte från sämre till bättre, men från det värsta till det bästa. Omslaget från den totala ofriheten i de suveräna, hindrande makternas våld, i undantagstillståndet som blivit permanent, till det verkliga undantagstillståndets lyckliga liv, ska dock inte ses som resultatet av någon form av aktivism. Men vad skiljer då Agambens ”återkallelse av varje kallelse” från den paralyserade messianism han förknippar med uppskjutandet av förlossningen inom de restaurativa messianska traditionerna?

Det har framförts invändningar mot Agambens icke-dialektiska renodlande av ”rena” begrepp därför att det fjärmar hans filosofiska kritik från en pragmatisk politisk verklighet.¹⁰⁰ När han har så lite att säga om vilka ordningar som ska bära upp rättvisan i ett post-demokratiskt och post-legalistiskt samhälle, är det förmodligen därför att människan i ”det verkliga undantagstillståndet” tycks ha vridit sig ur sitt predikament som fallen, och därmed historisk, varelse.

Eftersom vi inte kan förändra vår tillvaro i grunden, menar Ahlin, kan vi lägga fram vår sak som låg sämre till på ett sätt så att den ligger bättre till. Reformismen tycks för Ahlin vara en omsorgspraktik som ständigt måste skapa nya språk för att rädda dem som de gamla språken förkastat, in i den mänskliga gemenskapen, som trots allt inte har något annat sätt att organisera sina bytesförhållanden än genom lag och kärlek.

Paradoxen hos Agamben är att han inte kan annat än formulera sin vision om deaktivering av varje intention, teleologi, kall, arbete, inte bara som ett gripande och ett fullbordande, utan också som en messiansk händelse. Hur ska då denna fullbordande händelse förstås? Agamben lägger stor filologisk möda på att tolka Paulus *katargēsis* som en anaforisk struktur, som den knappast märkbara messianska gest som på en och samma gång avsakraliserar makten och resakraliserar vardagslivet. Det är emellertid den apokalyptiska dramaturgin som lagt premisserna för denna filologiska möda, där Agamben själv blir den som bibringar sin förlösande gnosis när han avslöjar själva laglöshetens mysterium. Personligen föredrar jag Ahlins mindre anspråksfulla formulering av sin uppgift: att sjunga för de dömda. ▲

99. Se Hans Ruin, ”Om å tenke den hebraiske arven (Heidegger, Bultmann, Jonas)”, *Vinduet* 2017:1, 64–83.

100. Se exempelvis Vivian Liska, *Giorgio Agambens leerer Messianismus*, Wien 2008, 6.

SUMMARY

What does it mean to live in the world, albeit not of the world? This Pauline dictum plays a decisive role in several texts published by the Swedish author Lars Ahlin during the 1960s. It also structures the Italian philosopher Giorgio Agamben's analysis of messianic time in his book on Paul, *The Time That Remains* (2000). By way of comparing Ahlin's and Agamben's readings of Paul's "now-time", this article on the one hand shows the relevance of Ahlin's thoughts to post-secular theory. On the other hand, it problematizes some of the conclusions Agamben draws from his analysis. Ahlin and Agamben seem to converge in seeing Paul as a spokesman of the radical transience of worldly affairs, which implies rejecting the existence of eternal values. Whereas Ahlin, however, seems to believe in a truly living God transcending the created world and human systems of value, Agamben on his part rejects every notion of transcendence. In his conceptualization of messianic time as a "happy life", Agamben seems to promote the possibility to repeal the fallen state of man already here and now. Ahlin on his side insists on the unfulfilled aspect of the history of redemption, which implies a turn to ethics, as well as a reformist political stance.