

Victor Lund Shammas

Paulus med/uten Kristus

Ole Jakob Løland,

Pauline Ugliness.

Jacob Taubes and the Turn to Paul.

New York: Fordham University Press 2020.

I nyere tid har fullt ut sekulære eller ateistiske filosofer som Badiou, Žižek og Agamben gått til en av kristendommens grunnfigurer, Paulus, for å hente inspirasjon til sine filosofiske og politiske prosjekter. For Badiou, for eksempel, er Paulus en *teologisk* revolusjonær figur som kan tjene til etterfølgelse også for *politisk* revolusjonær tenkning og praksis. Badiou ser på Paulus – denne tidligere så ivrige forfølgeren av den tidlige kirken i Jerusalem, kjent som Saulus fra Tarsus, som studerte ved Gamaliels føtter (Apg 22,3) og lærte lovens fulle tyngde å kjenne, før han gjennomgikk sin skjellsettende omvendelse på landeveien til Damaskus – som universalismens innstifter og dermed grunnleggeren av en reell, udifferensiert antropologi. Problemet med disse sekulære appropriatørene, sett fra teologiens ståsted, er imidlertid at de stort sett virker blottet for gudstro. Dermed er det alltid noe vesentlig – kanskje det aller vesentligste – som mangler fra deres Paulus-vending: Det er dypest sett noe overfladisk, for å si det litt paradoksalt, i disse sekulære Paulus-tilnærmingene, en *Paulus uten Kristus*. På grunn av sin ateisme, eller anti-teisme, som naturlig nok innebærer en manglende tro på begivenheter som oppstandelsen som noe mer enn en metaforisk, symbolmettet fortelling, ser ikke Badiou at Paulus' universalisme ikke bare er noe som vedtas som ved en viljeanstrengelse: Den har sitt opphav i troen på oppstandelsen som en konkret, empirisk begivenhet, en begivenhet som skiller mellom «f.Kr.» og «e.Kr.» like reelt som Guds deling av Rødehavet via Moses.

Dermed er det påfallende, men likevel å forvente, at når Badiou siterer Paulus' berømmelige utsagn fra Galaterbrevet om at «her er ikke jøde eller greker, her er ikke slave eller fri, her er ikke mann og kvinne» (Gal 3,28), så utelater han det sentrale, bærende elementet i bibelverset: «Dere er alle én i Kristus Jesus.»¹ For Paulus er troen på den korsfestede og oppstandne Kristus betingelsen for en universalisme som overskrider vilkårlige menneskelige størrelser som etnisitet, status og kjønn (faktisk er kristendommen på mange måter den første transvennlige ideologien, som Galaterbrevet minner oss om, en bevegelse hinsides – blant annet – det maskuline og det feminine). Det er fordi oppstandelsen «har gjort ende på døden», som Paulus skriver (2 Tim 1,10), og innstifter frelsen, at universalismen kan sies å være operativ etter Kristus. Det som for Badiou forblir nærmest en sosiologisk begivenhet – kirken som slagkraftig institusjon som innfører en universalisme-ideologi i Vesten – er for Paulus den definerende metafysiske episoden nest etter skapelsen.²

Dermed er det noe forfriskende teologisk ved Ole Jakob Lølands bok om Paulus. Løland – som har en doktorgrad i teologi fra Teologisk fakultet ved Universitetet i Oslo, er postdoktor ved samme sted og ordinert prest i Den norske kirke – er godt posisjonert til å fotfølge Paulus' tenkning inn via teologien, der den jo visselig hører hjemme. Samtidig behersker Løland den kontinentaleuropeiske filosofiske tradisjonen, slik han viste med sin debutbok om Žižeks forhold til Paulus.³ I boken som anmeldes her, vektlegger Løland nettopp at Paulus har fått en fornyet aktualitet som «et navn for kritisk teori» (s. 1), en figur kritisk

¹ Alain Badiou, *Saint Paul. The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford University Press 2003, 9. Man kan tilføye at Paulus' utsagn ikke er et patosfylt opprop ment å få oss til å heve oss over våre forskjeller (og forutinntattheter), men gir uttrykk for et sosio-ontologisk faktum, slik Paulus ser det, etter oppstandelsen: Vår enhet via en, paradoksalt nok, inkarnert og transcendental skaper, lar oss riste av oss alle menneskeskapte vilkårligheter.

² Badiou kategoriserer oppstandelsen som en «fabel» og tilskriver dermed ikke denne begivenheten noen som helst form for empirisk faktisitet i seg selv. Det viser hvor fjernt hans ståsted er fra Paulus' eget, til tross for at den trosmessige substansen i Paulus' tekster er alfa og omega. I en metakritikk av kritiske teoretikers tekster om Romerbrevet påpeker teologen Geoffrey Turner hvor underlig det er at «noen av dem innrømmer at de ikke er interessert i det religiøse innholdet i Romerbrevet [...] som om en religiøs forståelse var en ettertanke for Paulus. Det som er underlig er hvorfor disse filosofene skulle ha villet skrive om Paulus i det hele tatt.» Geoffrey Turner, «Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians. Edited by David Odell-Scott» [bokanmeldelse], i *The Heythrop Journal* 50, nr. 1, 2009, 150–151.

³ Ole Jakob Løland, *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*, London: Palgrave Macmillan 2018. Boken er anmeldt i *Agora* nr. 1–2, 2020.

teori har funnet det produktivt å tenke med.⁴ Det er jo samtidig en kjensgjerning at ingen i den vestlige verden vel unnslipper kristendommen. Som Benedetto Croce formulerte det: «Vi kan ikke *ikke* kalle oss selv kristne.»⁵ Žižek kaller seg selv ateist, men en *kristen* ateist, som er noe annet enn å være ateist uten videre kvalifisering – eller en «muslimsk» ateist, en «buddhistisk» ateist, osv. Selv når vi tror vi har unnslippet kristendommen, står den der og venter på oss. Den vekselvis mystiske, mirakuløse, rasende og elskverdige rabbineren fra Nasaret, og i en viss grad også Paulus, som kodifiserte mye av den første teologien, innhenter oss når vi minst venter det. Man trenger ikke være ordinert prest for å tvinges til å tenke gjennom det kristne. Vi er så innvevd i kristendommens kategorier – fra nestekjærligheten som vår implisitte grunnorm til universalisme som vår implisitte antropologi – at vi rent tvinges til å løfte kristendommen opp til refleksjonens nivå skal vi klare å unngå en hel rekke ureflekterte barbarismer.

I *Pauline Ugliness* tar Løland for seg Paulus, men nå indirekte formidlet gjennom den jødiske tenkeren Jacob Taubes (1923–1987). Dette gir boken et preg av spesialistlitteratur, siden de aller færreste vel vil være kjent med Taubes. Han var på mange måter en utradisjonell figur i det forrige århundrets teologisk-filosofiske felt. Tenkningen hans var utformet i skyggen av Auschwitz, i kjølvannet av Shoah. Han ble ordinert som rabbiner i Sveits i 1943; faren var hovedrabbiner i Zürich, dit Taubes-familien hadde flyktet allerede i 1935. I etterkrigstiden hadde Jacob Taubes et nokså omflakkende yrkesliv på tvers av tre kontinenter, hovedsakelig i Berlin, Jerusalem og på den amerikanske østkysten (han underviste bl.a. ved Harvard og Columbia). Han tok en stilling ved Freie Universität i Vest-Berlin på en tid da det blant noen jødiske intellektuelle ble sett på som et svik mot minnet om Holocaust å søke seg til det tyske universitetssystemet. Han både næret et vennskap og yppet til strid med en av det forrige århundrets ledende autoriteter innen jødisk teologi, Gershom Scholem – han hadde for eksempel planer om å utgi et «anti-festskrift» i anledning Scholems 70-årsdag. Han pleiet også en omfattende korrespondanse og noe som kunne ligne et vennskap med den nazi-apologetiske rettsteoretikeren Carl Schmitt.⁶ Denne gesten – håndsrekningen til en hardnakket medløper til Hitlers

⁴ Alle sitater fra den engelske teksten er oversatt til norsk av anmelderen.

⁵ Sitert i Mike Grimshaw, i Jacob Taubes, *To Carl Schmitt. Letters and Reflections*. New York: Columbia University Press 2013, xxi (kursivering tillagt).

⁶ Jf. Jacob Taubes, *To Carl Schmitt. Letters and Reflections*.

regime – er blitt stående som et av de mer kontroversielle aspektene ved Taubes' liv. Samtidig er det noe nærmest Kristus-preget over denne relasjonen – et forsøk på å elske sin fiende.

Man får i det hele tatt et inntrykk av at Taubes var et nokså komplisert menneske (men hvem er vel ikke det), med en tenkning som samtidig var forfriskende uortodoks og uhemmet: Løland påpeker at han «med vilje» skrev «på en grenseoverskridende måte» (s. 42). Taubes' forelesninger om Romerbrevet ved Heidelberg i 1987 – utgitt på engelsk i nyere tid – er polemiske, lett-bente, muntlige; Taubes lanserer sveipende hypoteser, som at Paulus måtte reise til Roma for å utfordre keisermakten fordi han manglet den personlige relasjonen til Jesus og dermed manglet legitimitet i de tidlige Kristus-følgernes øyne: Apostelen Paulus' problem var at han «som den trettende apostelen ikke var en apostel i det hele tatt», sier Taubes.⁷ Dette er bare ett eksempel på måten Taubes vrir på vante teologiske forestillinger. Romerbrevet er ikke fortellingen om å innordne seg etter en statsmakt – Romerbrevets beryktede 13. kapittel – men en «politisk teologi, en *politisk* krigserklæring mot cæsaren [*eine politische Kampfansage an den Cäsaren*]».⁸

Historikeren Nitzan Lebovic skriver på sin side at Taubes var klinisk deprimert, «en syk og trist mann», men også «et menneske med en eksepsjonell lærdom» som anskuet verden med en «svart humor og et kynisk blikk på verdens vaner og normer».⁹ Som Lebovic skriver, regnet eller regner mange ledende intellektuelle Taubes som en viktig inspirasjonskilde – «blant dem, for å nevne bare noen få, Jan og Aleida Assmann, Susan Sontag, Avital Ronell, Peter Sloterdijk og Giorgio Agamben, som ikke studerte eller jobbet med Taubes, men som har erkjent viktigheten av hans lærdommer». Ideene hans lever kanskje først og fremst gjennom hans disipler. Han utga ikke mange bøker mens han levde – på engelsk ble de to viktigste verkene hans utgitt posthumt først i nyere tid: *The Political Theology of Paul* (2004, Stanford University Press) og doktorgradsavhandlingen, *Occidental Eschatology* (2009, Stanford University Press; tidligere utgitt på tysk i 1991). Men som David Ratmoko har påpekt, er det en gjenstridig myte om Taubes at han ikke skrev noe særlig; han fikk blant annet

⁷ Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*. Stanford: Stanford University Press 2003, 19.

⁸ Jacob Taubes, *Die Politische Theologie des Paulus*. München: Wilhelm Fink Verlag 1993, 27.

⁹ Nitzan Lebovic, «Jacob Taubes: Looking into the Beauty of the Night». *H-Net*, mars 2011. <https://www.h-net.org/reviews/showrev.php?id=29694>.

publisert rundt 70 essays i sin egen levetid.¹⁰ Kanskje den beste inngangen til å forstå Taubes er å se han som en formidler, ikke først og fremst av kunnskap, men av det hellige: Løland bemerker via et sitat fra den tyske filosofen Hans Blumenberg at Taubes «fremstod for andre som 'litt av en hellig mann, en *zaddik*'» (s. 25). Min egen lesning av Taubes' tekster får meg også til å tenke på mystikeren og rabbineren kjent som monsieur Chouchani, en enigmatisk figur som blant annet var læreren til Levinas. (Levinas' første møte med Chouchani er myteomspunnet; etter en natt tilbragt i dyp samtale med Chouchani, skal Levinas ha sagt: «Jeg vet ikke hva han vet; det eneste jeg vet er at alt jeg vet, vet han.») Taubes har kanskje visse fellestrekk med Chouchanis stil og tenkning.

*

Lølands bok er delt inn i fem kapitler, pluss en innledning og konklusjon. De fem kapitlene består av essays om ulike temaer: Jacob Taubes og Carl Schmitt, Taubes' syn på Paulus og filosofi, Paulus og psykoanalyse og, til sist, Paulus og politikk. I bokens innledning og første kapittel får vi et overblikk over hvem Taubes var, delvis referert overfor.¹¹ Hva er så den «paulske stygghet», tittelens «*Pauline Ugliness*», som Lølands bok henspiller på? Det er korset (s. 3). Korset er denne grusomme, nedverdiggende henrettelsesmetoden, som samtidig blir stående som et slags metonym for Gud Sønnens møte med hele menneskeheten – med dens imperiemakt, dens geistlige overklasse, dens aristokrati, men også med mobben som, gitt valget av Pontius Pilatus, heller vil løslate Barabbas enn selve inkarnasjonen av Det absolutte, og med disiplinene som helt til det siste beviser at de ikke har forstått stort av det rabbineren Jesus har forsøkt å lære bort. Jesus blir forrådt ikke bare av Judas, men av Peter, denne «klippen» som kirken jo skal bygges på, men som forneker Jesus tre ganger før hanen galer, ifølge Johannesevangeliet. Jesus blir overlatt til seg selv av de søvndrukne disiplene, som jo hadde lovet at de skulle våke med ham i hagen. Jesus er legemliggjøringen av Guds absolutte forlatthet i møte med en fiendtlig, selvisk menneskeslekt, som helst vil dyrke sine egne prosjekter og verken har tid eller taperhet nok til fromhet eller det gode.

¹⁰ David Ratmoko, «Preface», i Jacob Taubes, *Occidental Eschatology*. Stanford: Stanford University Press 2009, xi.

¹¹ En poengtert biografisk skisse over Taubes' liv finnes også i David Ratmokos forord til Stanford University Press-utgivelsen av Taubes' doktorgrad, *Occidental Eschatology*.

Den «paulske stygghet» blir dermed også Jesus selv, hvis man tolker litt inn i Lølands tekst. Noe av det slående med evangeliefortellingene er hvor uanselig Jesus selv er i det ytre. Jesus blir aldri beskrevet i evangeliene, rent fysisk, kanskje nettopp fordi han i det ytre ikke utmerket seg på noe som helst vis. Som Jesaja skriver, i det som er blitt lest som en profeti om den kommende messias: «Han var foraktet, forlatt av mennesker, en mann av smerte, kjent med sykdom, en de skjuler ansiktet for. Han var foraktet, vi regnet ham ikke for noe.» (Jes 53,2) Dette aller nederst plasserte mennesket, som «ble såret for våre lovbrudd, knust for våre synder», som ble «mishandlet» og «plaget», som det heter noen vers senere, er samtidig, ironisk nok, menneskehetens redning: «Ved hans hånd skal det lykkes, det Herren vil.» (Jes 53,10) Men det var ikke noe synlig slående ved ham, han var ingen «aristokrat», i nietzscheansk forstand. For Paulus var Jesu ydmykhet – ridende som han gjorde inn til Jerusalem på et esel, og hans nedverdiggende død på korset – et grunnleggende problem i forkynnelsen, misjoneringen og frelselæren: For hvordan kunne denne «kongen» være den han sa han var når han til sist led en kjeltrings død? For det antikke sinn var det nærliggende å tenke at dette ikke kunne være rare kongen i det hele tatt – noen gudeaktig frelser kunne det i hvert fall ikke være å snakke om. Som Løland påpeker, gjentar denne motsetningen seg mellom kristendommens «stygghet» – korset, pasjonen, den «nedverdiggede» og lavbårne Jesus, snekkerens sønn – og den aristokratiske betoningen av det estetiske – det sterke, det vakre, det renskårne – i moderne tid via Nietzsches tenkning.

Paulus «forkynner en korsfestet Kristus. Han er en snublestein for jøder og dårskap for hedninger» (1 Kor 1,23). En snublestein, fordi en frelser ikke burde lide den aller laveste, mest ydmykende død, og dårskap, fordi det antikke sinn forventet en reell konge i verdslig forstand – en Aleksander, en Augustus – men fikk heller en fattig snekkersønn fra Galilea, pint og drept på det nedrigste vis. Hele kristendommen handler om denne «omvurderingen av alle verdier» som, billedlig sett, finner sitt uttrykk i korsfestelsen. Hele den post-antikke sivilisasjonen er grunnlagt med Jesu nedvurdering av styrke som svakhet – og oppvurdering av svakhet som styrke. Som Paulus paradoksalt skriver: «For når jeg er svak, da er jeg sterk.» (2 Kor 12,10) Med disse ord innstiftes kristendommens anti-antikke logikk (selv om den ble undergravd av kristendommens bevegelse opp fra katakombene til den konstantinske keisermakt). Antikken er styrkens og skjønnhetens verden, der slaver kues og piskes, der de svake knuges og drepes, der overklassen tilfredsstiller sitt sensuelle begjær og estetiske lyster. Kristen-

dommen, på sin side, er denne radikale bevegelse der Gud selv lar seg underkaste på korset – og dermed på det aller mest grunnleggende vis tar parti med de dominerte. Dette er «stygt», sett fra antikkens og aristokratiets perspektiv.

I bokens andre kapittel diskuteres forholdet mellom Taubes og rettstenkeren Carl Schmitt, som har blitt gjenoppdaget i nyere tid, særlig via sitt kjente begrepspar «venn/fiende» (at politikken kretser omkring forholdet mellom «venner», altså allierte man kan utrette ting med, og «fiender», som er opponenter man må motarbeide),¹² og sin idé om at alle politiske begreper er en form for «sekularisert teologi». Av særlig interesse i dette kapittelet er Lølands gjengivelse av Taubes påstand i et brev til Schmitt i 1979, bare et år etter at Levinas besøkte denne etterkrigspariaen, om at nazismen har en særlig «kompatibilitet» med kristendommen (s. 47). (Det finnes for øvrig bevis for at Hitler selv mente det motsatte, rent idémessig: Inspirert av Nietzsche mente han at kristendommen nettopp var for spak, for selvutslettende, «en religion som kun passet slaver», som historikeren Alan Bullock formulerer det.)¹³

Taubes baserer sin analyse på en lesning av Romerbrevets 13. kapittel, der de Kristus-troende blir oppfordret av Paulus til å adlyde staten: «Enhver skal være lydige mot de myndigheter han har over seg. For det finnes ingen myndigheter som ikke er fra Gud, og de som finnes, er innsatt av Gud.» (Rom 13,1) Dette er med rette et kontroversielt avsnitt fra Paulus' forfatterskap, selv om det, rent sosiologisk, må tolkes i lys av at «de kristne» på Paulus' tid – en merkelapp som ennå ikke fantes – var svært fåtallige, spredt rundt de østlige deler av Middelhavet, og at en enda mer aktiv opposisjon til Romerrikets overmakt ville vært nærmest for kollektivt selvmord å regne. Det gir god mening for minoriteter som søker ly i katakombene ikke å opponere (for mye) mot keiseren. Løland påpeker at Romerbrevets 13. kapittel «syntes å få støtte til nazismen til å fremstå som en kristen plikt» (s. 48). I et senere kapittel viet Paulus' forhold til impe-

¹² I en diskusjon av Schmitt og Taubes definerer Mike Grimshaw en «teologisk fiende» som en som må utsettes og en «juridisk fiende» som en som må «motarbeides, men ikke nødvendigvis ødelegges» (Mike Grimshaw, «Introduction», i Jacob Taubes, *To Carl Schmitt. Letters and Reflections*, xv). Dette skillet speiler forskjellen mellom antagonisme og agonisme, som Chantal Mouffe beskriver: Kampen om å utsette en sosial aktør fra et sosialt felt (antagonisme) vs. kampen om å bekjempe og dominere en sosial aktør innad i et sosialt felt (agonisme). Demokratisk politikk bør være agonistisk, men ikke antagonistisk. Dette begrepsskillet løser samtidig mange av dagens mest potente konflikter omkring «ytringsfrihet»: Det å nekte å samarbeide eller konversere med en politisk motpart kan være en agonistisk, opposisjonell strategi, men blir av høyresiden ofte feillett som en antagonistisk vilje til utsettelse.

¹³ Alan Bullock, *Hitler. A Study in Tyranny*. New York: Harper & Row 1964, 389.

riemakt, bemerker Løland at Taubes sympatiserer med Paulus' tilsynelatende politiske innordningstrang: «Jeg ville gitt samme råd [som Paulus]. Vis lydighet overfor staten, betal skattene, ikke gjør noe dumt, ikke bland deg inn i konflikter [...] for Guds skyld, ikke stikk deg frem!» (sitert s. 158). Det er ingen egentlig motsetning mellom disse to posisjonene: Taubes ser at Paulus' ord i sin samtidige historiske kontekst er fullt ut forståelige: De blir først problematiske når de på ahistorisk vis podes inn i et Nazi-Tyskland på 1930-tallet og blir brukt til å rettferdiggjøre en kirkelig taushet eller sågar et medløperi.¹⁴

Treffende virker også Taubes' kritikk av såkalte «liberale» tyske teologer som Adolf von Harnack, som mot slutten av 1800-tallet tok til orde for å kutte ut Det gamle testamente fra den protestantiske kanon. Taubes ser at denne nytestamentlige favoriseringen blant liberale protestantiske teologer i Tyskland beredte grunnen for en kirkelig legitimert antisemittisme, der det hebraiske gamle testamentet ble sett på som noe suspekt (istedenfor å være den fullt ut naturlige og nødvendige narrative opptakten til inkarnasjonen), mens det greskspråklige nye testamentet ble godkjent som bæreren av det siviliserte, det moralsk fornuftige. Her er det lett å skue paralleller både fremover og bakover i tid. På samme måte mente den tidlige teologen Markion (ca. 85 – ca. 160) at den gammeltestamentlige Gud var vesensforskjellig fra den nytestamentlige, en posisjon som ble avvist som kjettersk av den tidlige kirken, men mon tro om mange av dagens kristne i praksis ikke er «markionske» likevel.¹⁵

Løland skriver interessant om den nye kristne sjangeren, *sermo humilis*, identifisert av Erich Auerbach (s. 71), som bestod i det nytestamentlige språkets direkte og ująlete karakter – det latinskspråklige kristne gjerne kalte for *sermo piscatorius*, «fiskeres språk», siden så mange av Jesu disipler nettopp var gali-

¹⁴ Det er denne posisjonen Taubes lander på i et essay om Karl Barth: Kristendommen har selv blitt en del av de verdslige makter og kan dermed ikke lenger tåle den likegyldighet eller aksept for herskende maktstrukturer som tidligere var legitim i en underkuet bevegelse. Jf. Jacob Taubes, «Christian nihilism: *Against the Stream*. By Karl Barth», *Commentary* 18, 1954.

¹⁵ En kristen materialisme vil kunne konseptualisere Gud som den ypperste *historiske materialist* som tilpasser sin morallov, sin selvframstilling og sin menneskerelatering til menneskehetens egen økonomiske, politiske og kulturelle utvikling: Gud gir opphav til betingelsene for disse endringene, men justerer så i sin selvframstilling og relatering ut ifra disse endrede omstendighetene. Hvis senmoderne subjekter misliker den «rasende» gammeltestamentlige Gud, er det fordi man ikke lenger befinner seg i en antikk materiell virkelighet. Gud er den samme i går og i dag, men det betyr ikke at relateringen forblir identisk. Det gjenstår fortsatt å skrive en slik «teo-antropologi» eller *teologisk materialisme*.

leiske (altså fattige, rurale) yrkesfiskere. Mer utdannede og bemidlede kristne skammet seg over dette ydmykhetsspråket, fordi de fant det ydmykende. Den litterære spenningen i kristendommens grunntekster ligger, som Løland påpeker, at i opphøyelsen av svakhet må man samtidig omtale denne nye, paradoksale «styrken» med en tilsvarende «litterær eller retorisk beskjedenhets» (s. 146). Hvis de siste skal bli de første, må samtidig teksten gjøres forståelig for disse siste; og vissheten om at man har beskrevet de mest fundamentale eksistensielle mysterier, må ikke tillates å gli over i en prangende litterær stil.

I kapittelet om Paulus og psykoanalyse legger Løland frem Taubes' tese om at Freud så på Paulus som sin forgjenger. Som Paulus mente Freud seg å være en jødisk misjonær til hedningene (*gentiles*, i den engelske oversettelsen), ifølge Taubes (s. 119). For å få til argumentet må Taubes, så vidt jeg kan se, gjennomføre en noe uortodoks lesning av både Paulus og Freud, noe Løland også antyder: Han nevner at Taubes skriver om dette temaet i «typisk polemisk form» (s. 122). Men Taubes har kanskje rett i at forestillingen om (en sekularisert) arvesynd er grunnleggende for det psykoanalytiske prosjektet. Forestillingen om en iboende negativitet i det kaotiske *id* som stadig truer med å undergrave de beste hensikter og prosjekter, gjør i hvert fall at både kristne og psykoanalytikere ikke bør la seg overraske over krig, konflikt og kriser i vår samtid.

En innvending mot boken er den relativt hyppig forekommende frasen, «*Taubes's Paul*», som Løland bruker rundt 75 ganger. Man lengter av og til etter en Paulus-i-seg-selv, og ikke denne rekken av Paulus-for-andre – andre tenkeres fremstillinger av Paulus. «Vi gjør ikke annet enn å kommentere hverandre, alt vrimler av kommentarer», som Montaigne skriver. Men kanskje er drømmen om å skrelle bort disse årtusener med hermeneutikk en naiv, til og med «fundamentalistisk» drøm, lengselen etter en tekst uten formidling...¹⁶

*

Taubes beskriver seg selv som en «paulinist» (s. 101), en tankeretning man også kan spore i nyere kritisk-teoretiske tilnærminger til Paulus. Problemet med «paulinismen», slik jeg ser det, er at den lefler med noe så paradoksalt som en kristendom uten Kristus, selv om Paulus hele tiden var «kristosentrisk». For Paulus betød Kristus alt. «Jeg lever ikke lenger selv», skriver han i brevet til

¹⁶ Michel de Montaigne, *Essais*. Oslo: H. Aschehoug & Co. 1979, 99.

galaterne, «men Kristus lever i meg» (Gal 2,20). Han er *doulos Khristos Iesous*, forteller han oss i Romerbrevet, en «slave av Kristus Jesus» (Rom 1,1). Vi som lever i en tid der slaveri ikke lenger utgjør noen sentral økonomisk relasjon, lar kanskje øynene fare over denne frasen, men i antikken ville en slik erklæring fra en fri romersk statsborger vært retorisk sprengstoff. Akkurat som Marx ikke ville vedkjenne seg å være «marxist», ville nok ikke Paulus likt «paulinismen», som han kanskje ville lest som en distraksjon fra Jesus selv, den sentrale drivkraften bak de frenetiske, farefylte misjonsreisene og det sentrale motivet i alle brevene. Paulus' rolle var viktig for den kommende kirken og en gryende kristen teologi, men – ikke avgjørende: Sett fra Paulus' ståsted, er det bare den korsfestede og oppstandne gudsmannen fra Nasaret som virkelig er avgjørende. Her ligger samtidig begrensningen ved det kritisk-teoretiske forsøket på å ta til seg Paulus. Badiou, Žižek og Agambens Paulus ligner ikke lenger på en Paulus som han selv ville funnet gjenkjennelig – det er en Paulus uten Kristus, snarere enn en Paulus med Kristus, alltid og alle steder.

Løland bruker Taubes for implisitt å kritisere det han kaller for «Žižek og Badious bultmannianisme» – etter den tyske teologen Rudolf Bultmann, som fremskyndet en «avmytologisering» av den nytestamentlige teksten i første halvdel av 1900-tallet (s. 181). «Snarere enn å sekularisere Paulus», skriver Løland, med klar adresse til nevnte filosofer, «oppdager [Taubes] det paulinske innen moderne tenkning» (ibid.). Samtidig føyer Lølands bok seg inn i en bredere tendens innenfor teologien som forsøker å ta kristendommens «jødiske røtter» på alvor. Til dette formålet er Taubes, til tross for sine tidvis polemiske generaliseringer, en nyttig ressurs for videre tenkning. Boken gir ikke entydige svar. Det er kanskje ikke formålet heller, selv om man noen steder kunne ønsket seg en tekst som ikke gapte over fullt så mye. Løland erklærer flere steder at Taubes' metode først og fremst er «dekonstruktiv», og Lølands bok følger tett i hælene på denne lesestrategien (den inngår da også i en utgivelsesserie redigert av derrideaneren John Caputo). Det er likevel ingen overdrivelse å si at med denne boken har Løland vist seg å være blant Skandinavias fremste teologiske tenkere.