

# Geen Joden of Grieken meer

251

## Badiou en Agamben over universaliteit en particulariteit bij Paulus

---

EZRA DELAHAYE

De hedendaagse filosofische interesse in de brieven van Paulus is gebaseerd op één centraal inzicht: Paulus is relevant voor deze tijd. Ondanks de tweeduidende jaar die onze tijd van die van Paulus scheidt, hebben de brieven een zeggingskracht voor de problemen van deze tijd. De reden hiervan is dat Paulus een aantal thema's centraal stelt die het hart van onze tijd raken: wat betekent het om te leven? Hoe moet ik me verhouden tot de wet en de staat? En wat is de politieke betekenis van verschillen? Dit zijn belangrijke problemen voor hedendaagse filosofen, zoals Slavoj Žižek, Alain Badiou en Giorgio Agamben. In de brieven van Paulus vinden ze niet alleen deze vragen gethematiseerd, ze menen bovendien dat zijn teksten een ander antwoord op deze vragen formuleren dan in de geschiedenis van de filosofie is gebeurd. De brieven van Paulus zijn oude teksten die filosofisch gezien nieuwe dingen te zeggen hebben.

In dit essay stel ik de politieke vraag centraal. In Galaten 3,28 schrijft Paulus: 'Er zijn geen Joden of Grieken meer, slaven of vrijen, mannen of vrouwen – u bent allen één in Christus Jezus' (NBV). Uit deze passage wordt duidelijk dat Jood, Griek en het onderscheid ertussen op een andere manier gedacht moeten worden.<sup>1</sup> Vertaald naar een contemporain jargon kan men met Paulus zeggen dat culturele, sociologische of etnische categorieën zoals Jood en Griek niet meer bepalend zijn. Aan de andere kant maakt Paulus ook duidelijk dat deze categorieën niet verdwenen zijn. Ook al zijn ze volgens Paulus door de komst van de Messias niet langer bepalend, toch zijn die categorieën niet verdwenen. Feitelijk zijn er ook na de komst van de Messias nog Joden en Grieken, en dit onderscheid speelt ook een rol bij de vroege christelijke gemeentes

**1** In het Nederlands bestaat er een onderscheid tussen de woorden 'jood' en 'Jood'. 'Jood' is een etnisch-culturele aanduiding, terwijl 'jood' een religieuze aanduiding is. Door de aard van het probleem waar Badiou en Agamben over spreken – namelijk hoe om te gaan met culturele verschillen – heb ik

ervoor gekozen om consequent een hoofdletter te gebruiken. Ik ben nwo erkentelijk die het onderzoek voor dit artikel mogelijk heeft gemaakt door hun ondersteuning van het project *Overcoming the Faith-Reason Opposition: Pauline Pistis in Contemporary Philosophy*.

die Paulus aanschrijven. De werkelijkheid is complexer dan dat alle problemen en verschillen worden opgeheven door Christus.

Nu wordt onmiddellijk duidelijk waarom Paulus interessant is voor het denken over politiek. Paulus' probleem rond het samenleven van mensen van verschillende achtergronden is verwant aan de hedendaagse problemen rond multiculturalisme. In wat de multiculturele samenleving wordt genoemd, leven mensen en groepen met verschillende achtergronden en culturele en religieuze gebruiken samen in één overkoepelende eenheid. Deze samenleving vereist dat mensen zich ondanks hun verschillen op bepaalde vlakken gedragen als één enkele, homogene groep. De problematiek van deze samenleving is, hoe om te gaan met de gespannen verhouding tussen individuele verschillen en de overkoepelende eenheid. Dit probleem van de multiculturele samenleving was ook het probleem van Paulus.

Zowel Alain Badiou als Giorgio Agamben analyseren de paulinische thematiek van de opheffing van de verschillen op filosofische wijze, maar werken dit thema op een andere manier uit. Beide filosofen zullen benadrukken dat de culturele verschillen tussen Jood en Griek niet langer allesbepalend zijn. Ze zijn het er ook – met Paulus – over eens dat de verschillen nog wel blijven voortbestaan en in het dagelijks leven weldegelijk een rol spelen. Het punt waarover Badiou en Agamben van mening verschillen, is wat de betekenis van deze verschillen precies is en op wat voor manier die verschillen opgeheven worden. In dit essay zal ik deze kwestie centraal stellen. Ik begin met een analyse van Badiou (A). Vervolgens zal ik Agambens kritiek op Badiou's positie en zijn eigen alternatief weergeven (B). Ten slotte confronteer ik de posities van Badiou en Agamben met elkaar (C).

## A

*Paulus, denker van het universalisme*

De titel van Alain Badiou's boek – *Paulus: De fundering van het universalisme (Saint Paul: La fondation de l'universalisme)* – maakt meteen duidelijk wat Badiou voor ogen heeft. Blijkbaar is Paulus de grondlegger van het universalisme. Een eerste kanttekening hierbij is dat dit voor Badiou geen historische kwestie is. Strikt genomen heeft Badiou geen enkele interesse in de historische werkelijkheid. Hij doet geen uitspraak over de geschiedenis. Hij zegt niet dat Paulus de eerste persoon is die over het universalisme schrijft of denkt. Badiou's bewering is systematisch. Volgens hem zijn de brieven van Paulus de meest oorspronkelijke articulatie van een theorie over het universalisme. Paulus is de eerste die het universalisme op een andere manier denkt.<sup>2</sup> Wat deze andere manier precies inhoudt, zal verderop gethematiseerd worden.

2 A. BADIOU, *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*, Paris 1997, 115.

De thematiek van het onderscheid tussen Jood en Griek moet tegen deze achtergrond begrepen worden. Badiou ontwikkelt op basis van Paulus' opmerkingen over Jood en Griek een *theorie van discoursen*. Jood en Griek zijn voor Badiou twee discoursen, twee manieren van denken die beide op hun eigen manier particulier zijn. Hiertegenover zet Paulus zijn eigen, christelijke discours. Dit laatste discours is de representatie van de universele waarheid van de gebeurtenis.<sup>3</sup>

In zijn bespreking van de Jood/Griek dichotomie stelt Badiou:

Paulus vermeldt voortdurend slechts twee entiteiten: de Joden en de Grieken, alsof die metonymische verwijzing volstaat, alsof, in het licht van de christelijke openbaring en haar universele bestemming, door die twee referenten een veelvoud van *ethnoi* wordt bestreken.<sup>4</sup>

Voor Badiou is het overduidelijk dat Paulus' punt niet is dat de gehele sociologische werkelijkheid van zijn tijd bestond uit Joden en Grieken. De diversiteit aan volken is veel groter dan slechts Joden en Grieken. Paulus is zich hiervan bewust, maar toch beschrijft hij de wereld met behulp van deze dichotomie. Wat is dan – zo vraagt Badiou zich af – de betekenis van het koppel Jood/Griek waarmee Paulus zijn hele wereld schijnbaar beschrijft? Badiou's conclusie is dat Jood en Griek dus iets anders moeten beschrijven dan een sociologische werkelijkheid. Badiou stelt:

'Jood' en 'Griek' zijn in werkelijkheid *subjectieve disposities*. Preciezer, het gaat om wat Paulus beschouwt als de twee coherente intellectuele figuren die in zijn wereld voorkomen; of: twee spreekregimes [*régimes du discours*]. Als Paulus over Joden en Grieken reflecteert, dan zet hij in feite een topiek van discoursen uiteen. Die topiek is bedoeld om een derde discours, het zijne, te situeren en om te laten zien hoe volstrekt origineel dat is.<sup>5</sup>

De Jood en de Griek zijn volgens Badiou dus intellectuele figuren. Wat bedoelt hij hiermee? In Badiou's analyse zijn de Jood en de Griek de twee figuren van het particuliere denken, maar ook de twee die van zichzelf beweren dat ze de hele werkelijkheid kunnen beheersen.

3 BADIOU, *Saint Paul*, 43.

4 'Paul ne mentionne explicitement que deux entités: les Juifs et les Grecs, comme si cette représentation métonymique suffisait, ou comme si, avec ces deux référents, on avait épuisé, au regard de la révélation chrétienne et de sa destination universelle, le multiple des *ethnoi*.' BADIOU, *Saint Paul*, 43; ID., *Paulus: De fundering van het universalisme*. Vert. D. Hoens en J. De Wit, Kampen 2008, 83.

5 'En réalité, "Juif" et "Grec" sont dispositions

*subjectives*. Plus précisément, il s'agit de ce que Paul considère comme les deux figures intellectuelles cohérentes du monde qui est le sien, soit ce qu'on peut appeler des *régimes du discours*. Quand il théorise sur le Juif et sur le Grec, Paul nous propose en fait une topique des discours. Et cette topique est destinée à placer un troisième discours, le sien, à en rendre lisible la complète originalité.' BADIOU, *Saint Paul*, 43-44; *Paulus*, 84.

Volgens Badiou is de figuur van de Jood, de profeet en die van de Griek, de wijze.<sup>6</sup> De profeet is degene die de tekenen en de wonderen kan ontcijferen. De wijze, daarentegen, zoekt naar begrip van de kosmische totaliteit. De wijze probeert door wijsheid tot de kennis van de totaliteit te komen. Beide figuren zijn volgens Badiou figuren van meesterschap. Ieder probeert op zijn eigen manier de totaliteit te beheersen: Grieken door het kennen van de totaliteit en Joden door de goddelijke kennis van het mirakel. En, zo stelt Badiou, beide figuren veronderstellen elkaar. De uitzondering van de profeet kan niet zonder de totaliteit van de wijze en andersom.

We moeten hier even stilstaan bij wat Badiou precies beweert. Door de karikaturale presentatie van de profeet en de wijze is het duidelijk dat hij het niet over reëel bestaande figuren heeft. Zowel de profeet als de wijze zijn veelzijdiger dan de twee tegengestelde figuren die hij presenteert. Wat Badiou wil laten zien, zijn de grondtendensen van het Joodse en het Griekse denken. Het gaat hem erom de systematiek van het Joodse en het Griekse denken bloot te leggen.

De Griekse wijze wil de totaliteit van het universum kennen. Dit impliceert een absolute claim. De Griek beschouwt zijn kennis als de enige, geprievilegieerde kennis. De basisidee achter het Griekse denken is dat het niets anders nodig heeft dan kennis. De Griek kan de hele werkelijkheid beheersen door middel van zijn kennis van de totaliteit. De Joodse profeet zoekt precies naar de tekenen van de uitzondering op de totaliteit. Ook hierin schuilt een claim van beheersing. Door de uitzondering de status van mirakel toe te kennen, krijgt deze een geprivilegieerde positie binnen de totaliteit. Hierdoor geeft het ontcijferen van de uitzondering meesterschap over het geheel. De Jood erkent de Griekse kennis wel, maar stelt er een hogere kennis boven die naar de goddelijke transcendentie verwijst.

Badiou ontmaskert beide figuren echter als niet universeel. Beiden kunnen niet universeel zijn, omdat ze afhankelijk zijn van de ander.<sup>7</sup> Welnu, de afhankelijkheid van het Joodse van het Griekse is duidelijk. De uitzondering kan alleen maar bestaan vanuit het geheel. Hoe ziet Badiou dit echter andersom? Hoe is de Griek afhankelijk van de Jood? Badiou noemt de uitzondering de *minus-één*: het punt dat de totaliteit nodig heeft om te kunnen voortbestaan.

Hoewel Badiou's bewering dat de totaliteit afhankelijk is van de uitzondering niet vanzelfsprekend is, zit er een interessante gedachte achter. De gedachte is dat de wijze de werkelijkheid ook nooit als geheel kan bevatten, omdat er altijd iets overblijft dat zich onttrekt aan de totaliteit. Een punt waar de wijze nooit mee om kan gaan, omdat het de uitzondering is op het geheel. Hiertegenover plaatst Paulus het christelijke discours. Dit is het dis-

<sup>6</sup> BADIOU, *Saint Paul*, 44.

<sup>7</sup> BADIOU, *Saint Paul*, 45.

cours van de universaliteit. Universaliteit die niet gegrond wordt op het geheel of op de uitzondering erop, maar op de gebeurtenis.

Badiou's notie van gebeurtenis moet begrepen worden als een anti-materialistische geschiedopvatting. De geschiedenis kabbelt voort volgens haar eigen processen en regels en hierin is geen ruimte voor iets nieuws. De gebeurtenis is dan precies het nieuwe dat de geschiedenis openbreekt. Het is iets dat niet alleen onverwacht was, maar voordat het plaatsvond ook nooit verwacht kon worden. Vóór de gebeurtenis waren er ook geen woorden om de gebeurtenis te benoemen. De taal zelf schiet tekort.<sup>8</sup>

In het geval van Paulus is deze gebeurtenis de wederopstanding van Christus.<sup>9</sup> De wederopstanding is niet uit te leggen in de termen van de Joden of de Grieken. In deze twee discourses kan het plaatsgevonden hebben van de wederopstanding niet erkend of uitgedrukt worden. In de talen van de Joden en de Grieken is geen ruimte voor de gebeurtenis. Daarom eist de gebeurtenis een nieuwe taal: alleen door de nieuwe taal kan men trouw zijn aan de universele waarheid van de gebeurtenis.

Nu rijst de vraag: waarom stelt de gebeurtenis een universele waarheid in? Dat de waarheid universeel is, is evident. Een waarheid die niet universeel is, is geen waarheid.<sup>10</sup> Maar waarom is een gebeurtenis verbonden met waarheid? Hier komt het paulinische onderscheid tussen wet en genade naar voren. In Badiou's lezing van dit koppel staat wet voor de wereld zoals die zich voordoet. De materialistische werkelijkheid schrijdt voort aan de hand van wetten en Badiou vindt voor deze gedachte een parallel in Paulus' behandeling van de wet. De gebeurtenis barst uit de werkelijkheid onder de wet. De gebeurtenis is een onderdeel van de werkelijkheid zonder dat deze door de wet beheerst wordt. Dit is wat Paulus genade noemt, volgens Badiou.<sup>11</sup> De gebeurtenis – die volgens Badiou begrepen moet worden als genade – produceert waarheid, omdat de gebeurtenis het reële van de werkelijkheid laat zien en niet de werkelijkheid zoals zij vastgelegd is door de wet.

Badiou hanteert echter niet het traditionele waarheidsbegrip en hij beweert dat deze nieuwe conceptie van waarheid ook bij Paulus gevonden kan worden. Badiou's idee van de waarheid heeft vier hoofdkarakteristieken. De waarheid maakt mensen die het accepteren tot subjecten die niet pre-existeren op de waarheid. De waarheid hangt volledig af van de overtuiging van het subject. Omdat de gebeurtenis niet in de gebruikelijke taal is uit te drukken, kan de waarheid ook niet 'bewezen' worden. Waarheid is geen illuminatie, maar het is een proces waaraan gewerkt moet worden. Waarheid is on-

**8** BADIOU, *Saint Paul*, 49.

**9** BADIOU, *Saint Paul*, 48. In het geval van Paulus is dit voor Badiou niet helemaal zonder haken of ogen. De gebeurtenis waardoor Paulus zelf christen is geworden, is niet de wederopstanding, maar zijn eigen ervaring op de weg naar Damascus. Echter, Badiou ziet de

gebeurtenis op de weg naar Damascus als een nabootsing van de wederopstanding: '*Il est clair que la rencontre sur la route mime l'événement fondateur*'. BADIOU, *Saint Paul*, 18.

**10** BADIOU, *Saint Paul*, 61.

**11** BADIOU, *Saint Paul*, 80-81.

verschillig tegenover de staat.<sup>12</sup> In dit essay zal ik alleen ingaan op deze verhouding van de waarheid tot de staat.

Badiou gebruikt het woord 'staat' opzettelijk op een ambigue manier. Hij doelt hiermee zowel op de staat in de zin van een overheid, als op staat in de zin van een bepaalde stand van zaken. Echter, voor beide van deze betekenissen van staat is de waarheid onverschillig. Aan de ene kant is de waarheid onverschillig ten opzichte van de overheid. Hiermee bedoelt Badiou dat de waarheid nooit ingebed kan worden in wetten, zelfs niet van een overheid of een instituut. Deze inbedding particulariseert de waarheid en neemt haar de universaliteit af. Aan de andere kant is de waarheid ook onverschillig ten opzichte van de stand van zaken in de wereld. De waarheid is niet voorbehouden aan een bepaald volk of een bepaalde groep, maar staat open voor iedereen die haar wil accepteren en haar werk wil uitvoeren.<sup>13</sup> Door de dubbele onverschilligheid van de waarheid kan de gebeurtenis haar universele karakter handhaven.

Het is precies dit aspect van de waarheid dat Badiou benadrukt als het gaat om verschillen in etniciteit. Volgens Badiou staat Paulus onverschillig tegenover etnische verschillen.<sup>14</sup> Dit komt voort uit de onverschilligheid van de waarheid ten opzichte van de staat. De staat bestaat nog wel, maar die heeft geen enkele invloed op de waarheid. De waarheid kan niet gevangen worden door welke particulariteit dan ook. Op dezelfde manier overschrijdt de universaliteit alle verschillen. Verschillen bestaan nog wel, maar verliezen hun betekenis. De waarheid overschrijdt alle verschillen en maakt ze irrelevant. Op deze manier begrijpt Badiou Paulus wanneer hij zegt dat de verschillen tussen Jood en Griek niet langer bepalend zijn.

## B

*Paulus, denker van het messiaanse*

Agamben benadert de brieven van Paulus anders. Hij wil de originele messiaanse betekenis van de brieven van Paulus achterhalen.<sup>15</sup> Hiertoe geeft hij commentaar op de eerste tien woorden van de brief aan de Romeinen, vanuit het idee dat de *incipit* van deze brief een voorafschaduwing is van de hele inhoud van de brief; dit was bij het briefgenre immers gewoon.<sup>16</sup>

Het thema van het universalisme komt naar voren bij Agambens bespreking van het woord *aphōrismenos* (Rom 1,1). *Aphōrismenos* wordt in de Willibrordvertaling van 1995 vertaald als 'bestemd' en in de NBV uit 2004 als 'uitgekozen'. Dit is de specifiek nieuwtestamentische betekenis die het woord

**12** P. HALLWARD, *Badiou: A Subject to Truth*, Minneapolis 2003, 110.

**13** BADIOU, *Saint Paul*, 11-12.

**14** BADIOU, *Saint Paul*, 106.

**15** G. AGAMBEN, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Transl. P. Dailey, Stanford 2005, 1.

**16** AGAMBEN, *The Time That Remains*, 6.

gekregen heeft. De meer alledaagse betekenis is scheiden: iets in tweeën delen en dan het ene deel van het andere scheiden. Dit is ook hoe Agamben *aphōrismenos* interpreteert. Meteen merkt Agamben op dat

deze term naar een onvermijdelijk probleem wijst: hoe is het mogelijk dat Paulus, die het universalisme verkondigt en het messiaanse einde van elk onderscheid tussen Joden en heidenen aankondigt, naar zichzelf verwijst als iemand die 'gescheiden' is?<sup>17</sup>

Agambens antwoord op deze zeer retorische en polemische vraag zal uiteindelijk zijn dat Paulus helemaal geen universalisme verkondigt. Hoe komt Agamben tot deze bewering?

Net als Badiou buigt Agamben zich over de vraag naar de betekenis van het onderscheid tussen Jood en Griek bij Paulus. Agamben begrijpt dit onderscheid vooral vanuit Paulus' Joodse achtergrond. Volgens Agamben moet het onderscheid tussen *loudaioi* en *ethnē* bij Paulus begrepen worden als het onderscheid tussen *am* en *goy*: Joden en niet-Joden.<sup>18</sup> Hier gaat het niet om een sociologisch onderscheid tussen verschillende volken of sprekers van verschillende talen, maar om een onderscheid ingesteld door de wet. De wet die de mensheid in tweeën deelt en het uitgekozen volk van alle andere volken afzondert.<sup>19</sup> Voor Agamben veronderstelt de paulinische opheffing van de verschillen tussen Jood en Griek uiteindelijk dus een andere verhouding tot de wet. Het verschil tussen Jood en Griek moet begrepen worden tegen de achtergrond van Paulus' verhouding tot de wet.<sup>20</sup> Agamben is zich er terdege van bewust dat de wet een ingewikkeld thema bij Paulus is. Paulus doet in verschillende brieven uitspraken over de wet die schijnbaar contradictoir zijn. Aan de ene kant moet de wet volgens Paulus onderhouden worden, aan de andere kant is de Messias ook het einde van de wet. Hoe moet dit begrepen worden?

Hierboven was al vastgesteld dat Agamben de wet ziet als een middel om onderscheid aan te brengen. De wet scheidt. Agamben zegt niet dat Paulus deze onderscheidingen opheft, in tegendeel zelfs. Paulus brengt zelf een nieuw onderscheid aan in de wet. Dit onderscheid is geen nieuw onderscheid dat tegenover het oude wordt geplaatst. Dit zou niets anders zijn dan een ander onderscheid en, aldus Agamben, een andere wet. In plaats daarvan maakt Paulus een scheiding in de wet zelf.<sup>21</sup>

De wet maakt een scheiding tussen Joden en niet-Joden. Deze verdeelt de mensen in twee groepen. Er is geen ruimte voor een 'rest'. Hierbinnen maakt Paulus een ander onderscheid tussen *sarx* en *pneuma*, vlees en geest. Dit onderscheid moet volgens Agamben begrepen worden als een onderscheid in

17 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 44.

18 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 47.

19 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 47.

20 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 48.

21 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 49.

de wet. De wet verdeelt alle mensen in twee groepen: Jood en niet-Jood. Binnen deze verdeling verdeelt de messiaanse wet weer tussen geest en vlees. Dit is geen herverdeling. Het is niet het geval dat Joden en niet-Joden weer in één groep geplaatst worden en dan opnieuw verdeeld worden door het onderscheid tussen vlees en geest. In plaats daarvan verdeelt vlees/geest Jood en niet-Jood, zodat zowel de Joden als de niet-Joden verdeeld worden in Jood en niet-Jood volgens het vlees en Jood en niet-Jood volgens de geest. Het onderscheid dat de wet maakt, is niet langer uitputtend.<sup>22</sup>

Het messiaanse onderscheid introduceert op deze manier een 'rest'. De rest is niet een derde groep die numeriek uit te drukken is, maar is het idee dat geen enkele wet, geen enkele verdeling uitputtend is. Geen enkele verdeling kan de hele mensheid bevatten. Schijnbaar verdeelt het onderscheid Jood en niet-Jood iedereen. Echter, niet alle Joden zijn Joden en niet alle niet-Joden zijn niet-Joden. De groepen Jood en niet-Jood vallen niet langer met zichzelf samen. Dit onderscheid zegt niet alles. De 'rest' is die ongrijpbare en onbenoembare kern waardoor geen enkele groep volledig met zichzelf samenvalt en geen enkele verdeling definitief is.

Deze interpretatie van het onderscheid tussen Jood en niet-Jood werpt een heel ander licht op het probleem van universalisme. Agamben merkt op dat Paulus beschouwd wordt als de apostel van het universalisme. Hier verwijst hij ook specifiek naar Badiou en diens bewering dat Paulus' onderscheid tussen Jood en Griek een gelijkheid en dus een universalisme produceert. Agamben stelt dan de vraag of dat eigenlijk wel een accurate beschrijving van Paulus' gedachtegoed is. Is Paulus wel een denker van het universalisme?

In het moderne universalisme wordt één idee tot een principe dat alle verschillen opheft. Agamben noemt hier het voorbeeld van de menselijkheid van de mens. De gedachte van het moderne universalisme is dat ieder mens deelheeft aan de menselijkheid. Een dergelijk principe heft alle verschillen op. Immers, iedereen is uiteindelijk menselijk, er is dus geen reden om de verschillen te benadrukken als je ook de gelijkheid kunt benadrukken. Deze vorm van universalisme, die Agamben ook bij Badiou vindt, 'tolereert' verschillen.<sup>23</sup> Volgens Agamben is dit precies niet wat Paulus beweert. Deze vorm van universalisme veronderstelt een transcendent, universeel principe, zoals bijvoorbeeld de menselijkheid van de mens. Bij Paulus is geen sprake van een transcendent standpunt van deze aard.<sup>24</sup>

De volgende vraag komt nu echter op: als Paulus volgens Agamben geen universeel standpunt inneemt, wat betekent het dan dat – zoals Paulus in Gal 3,28 zegt – alle verschillen opgeheven worden in Christus? Om deze vraag te beantwoorden, keert Agamben terug naar het concept van de 'rest'. Zoals we hebben gezien, is de rest de onmogelijkheid van elke groep om vol-

<sup>22</sup> AGAMBEN, *The Time That Remains*, 50.

<sup>23</sup> AGAMBEN, *The Time That Remains*, 52.

<sup>24</sup> AGAMBEN, *The Time That Remains*, 52.



ledig met zichzelf samen te vallen. De rest moet niet gezien worden als een numeriek overschot. Het is niet een bepaald gedeelte van een groep dat buiten de groep valt.

De 'rest' moet tegen Paulus' Joodse achtergrond begrepen worden. Agamben stelt dat Paulus dit concept ontleent aan de Joodse profetische traditie. De profeten – Agamben haalt hier Jesaja, Micha en Amos aan – spreken over de 'rest' van Israël. Dit is het gedeelte van Israël dat gered zal worden. Agamben beweert dat dit gedeelte niet numeriek opgevat moet worden en het dus ook niet dat gedeelte van het volk is dat een eschatologische catastrofe heeft overleefd. De rest kan alleen begrepen worden ten opzichte van het geheel en het deel. Het is een derde categorie in de deel-geheel verhouding.<sup>25</sup>

Het geheel of alles – het Griekse *pas* of *panta* – is voor Paulus de uitdrukking die hoort bij het eschatologische einde van de tijd. Aan het einde van de tijd zal God 'alles in alles zijn' schrijft Paulus in 1 Kor 15,28 en in Rom 11,26 schrijft hij weer dat 'heel Israël gered zal worden'. Het gedeelte, *meros*, verwijst volgens Agamben bij Paulus naar de seculiere wereld, de tijd waarin de wet nog actief is. De 'rest' moet niet begrepen worden als een tweede gedeelte dat na het seculiere gedeelte komt. De 'rest' bestaat in de seculiere wereld. De 'rest' functioneert als een overschot ten opzichte van het deel, maar ook als overschot ten opzichte van het volk Israël dat zichzelf als alles begrijpt. De rest laat zien dat het geheel alleen bij God is.<sup>26</sup>

Er is dus een deel, de seculiere tijd, een volk dat zich als het geheel begrijpt en een uiteindelijk 'alles' dat de eschatologische vervulling van de tijd in God is. De vraag is nu hoe de 'rest' in dit veld functioneert. De 'rest' bestaat in een verdeling van het deel. Het brengt een deling aan in de seculiere tijd zonder daarin ook maar iets op te heffen. Door deze verdeling laat het zien dat het volk dat zich als het geheel begrijpt, niet alles kan zijn. Het echte geheel bestaat alleen in de *telos* van de tijd als God 'alles in alles' is. De 'rest' als messiaanse categorie functioneert hierin als soteriologische machine. De 'rest' is datgene dat in de wereld de mogelijkheid van het *plērōma* introduceert. De mogelijkheid van de soteriologische verlossing en de mogelijkheid van de vervulling van de tijd in het alles van God.<sup>27</sup>

Wat is nu de betekenis van de verschillen tussen Jood en niet-Jood in het licht van de 'rest'? Agamben stelt dat de 'rest' haar betekenis verliest in het *plērōma*. Als de tijd vervuld is, dan heeft de 'rest' geen betekenis meer. Agamben stelt ook, met Paulus, dat in het *plērōma* alle andere verschillen opgeheven worden. Iedereen en alles wordt dan gered.<sup>28</sup> Uiteindelijk werkt Agambens Paulus dus weldegelijk naar een universalisme toe: in het *plērōma* bestaan er geen verschillen meer.

25 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 55.

26 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 56.

27 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 56.

28 AGAMBEN, *The Time That Remains*, 56.

Echter, in de tijd van het nu – Agambens aanduiding voor de messiaanse tijd die ingesteld wordt samen met de ‘rest’ – is hier geen sprake van. Dit is de tijd waarin wij leven en het is tevens de enige tijd die er is. Hier komt een belangrijke karakteristiek van de ‘rest’ naar voren. De ‘rest’ maakt de vervulling mogelijk. Dit moet tegen een Heideggeriaanse achtergrond begrepen worden. In dit gedachtegoed is mogelijkheid altijd een exces ten opzichte van de werkelijkheid. Er is altijd meer mogelijk dan er werkelijk is. Ook bij Heidegger kan de mogelijkheid alleen gedacht worden vanuit een, volgens Heidegger onbereikbare, vervulling. De vervulling is dan het einde aan de mogelijkheid. Dit heeft als uiteindelijke consequentie dat voor Agamben de tijd van het nu altijd rijker is dan de uiteindelijke vervulling. In de tijd van het nu verandert er niets aan de wereldlijke omstandigheden en alle verschillen. De particuliere verschillen blijven gewoon bestaan en er is zelfs geen sprake van een overkoepelend standpunt dat boven de verschillen staat. In plaats daarvan laat de ‘rest’ alleen zien dat geen enkele particulariteit volledig met zichzelf samenvalt en dus geen gesloten groep kan zijn. De ‘rest’ heft de verschillen niet op, maar confronteert de verschillen met het feit dat de verdeling die zij instellen geen absolute verdeling is.

## C

*Badiou Paulus en Agambens Paulus*

Zowel Badiou als Agamben lezen in Paulus de krachtige gedachte dat geen enkel particulier verschil bepalend is. Badiou sluit zich hierin aan bij een lange traditie die Paulus als denker van het universalisme begrijpt. Agamben daarentegen erkent het universele perspectief in Paulus niet als zodanig. Hij ziet dat er bij Paulus wel een denken over het geheel plaatsvindt, maar leest Paulus niet als denker waarbij het universalisme centraal staat. Agamben sluit aan bij de traditie van, veelal Joodse, denkers die het messiaanse in Paulus lezen. Beide denkers ondersteunen hetzelfde idee vanuit verschillende standpunten en vanuit verschillende interpretaties van Paulus.

Het verschil tussen de benaderingen van beide filosofen is te begrijpen als een verschil in richting. Badiou benadert de opheffing van alle particuliere verschillen top-down en Agamben benadert deze bottom-up. Hiermee bedoel ik het volgende. Badiou stelt dat Paulus' standpunt boven de verschillen staat. Paulus' denken is volgens Badiou uiteindelijk een denken van de universaliteit vanuit een standpunt dat transcendent is aan alle particuliere verschillen. Vanuit deze positie, de positie van het christelijke denken, worden alle verschillen irrelevant. Agamben stelt daartegenover dat geen enkele particuliere groep volledig met zichzelf samenvalt. Waar Badiou de verschillen laat voor wat ze zijn en er een ander standpunt boven plaatst, breekt Agamben de verschillen van binnenuit open. De particuliere verschillen blij-

ven bestaan, maar het christelijke denken verdeelt deze particulariteiten op zo'n manier dat geen enkele groep die ingesteld wordt door de verschillen nog absoluut is of zelfs maar met zichzelf samenvalt. Het onderscheid tussen Joden en niet-Joden, bijvoorbeeld, blijft bestaan, maar verliest haar betekenis voor het heil. Deze verdeling is niet langer bepalend. Agambens Paulus heft de verschillen dus uiteindelijk op vanuit de verschillen zelf.

Agamben zelf presenteert zijn positie in sterk contrast met de positie van Badiou. Hij bekritiseert Badiou omdat hij Paulus leest als de apostel van het universalisme. Agamben vermeldt hier expliciet bij dat dit de traditionele opvatting is die ook nog door de kerk – Agamben refereert hier aan de Rooms-Katholieke Kerk, maar dit geldt voor elke kerk met universele premissies – wordt gedragen. Agamben bekritiseert hier de verbinding van Paulus met universalisme, zoals dat in de moderniteit is ontstaan. Deze vorm van universalisme schrijft Agamben aan Badiou toe. Dit is een universalisme waarin alle verschillen worden opgeheven door één particulier principe dat wordt verheven tot de status van universalisme. Agamben stelt terecht dat er van een dergelijk universalisme geen sprake is bij Paulus, maar is dit wel wat Badiou beweert?

In 2004 hield Badiou een lezing, getiteld *Acht thesen over het universele*.<sup>29</sup> In de zevende van zijn acht thesen gaat Badiou expliciet in op de zogenaamde universaliteit van mensenrechten. Hiervan zegt hij dat deze niet universeel zijn omdat ze een eindigheid tot universaliteit verheffen. In de tweede these is Badiou hier nog explicieter over. Hij zegt daar dat universaliteit nooit een abstractie kan zijn van een particulariteit. In de derde these vult hij aan dat dit het geval is doordat universaliteit uit de gebeurtenis komt en de gebeurtenis niet te vangen is in welke particuliere situatie dan ook. Badiou verwerpt dus duidelijk wat Agamben de moderne universaliteit noemt, waarin één particulier principe tot een allesomvattende wet wordt verheven.

Hoe moet het universele bij Badiou – en diens Paulus – dan wel begrepen worden? Voor Badiou is de centrale eigenschap van universaliteit dat het 'voor allen' is. Niemand kan uitgesloten worden van de universaliteit op basis van particulariteiten. Universeel betekent dat de waarheid er is voor Jood en Griek, man en vrouw.<sup>30</sup> Dit betekent niet dat Joden en Grieken niet meer bestaan. Echter, vanuit de waarheid gezien, mogen zij niet bepalend zijn. Voor Badiou luidt Paulus' universele boodschap dus niet dat één bepaalde particulariteit alle andere particulariteiten overbodig maakt – zoals Agamben Badiou leest – maar dat particulariteit als zodanig geen onderscheidend middel meer is.

Zowel Agamben als Badiou stellen dus dat voor Paulus de particulariteiten niet langer bepalend zijn en dat dit Paulus' boodschap is. En, hoewel Ba-

29 A. BADIOU, 'Huit thèses sur l'universel', lezing gehouden voor het Centre International d'Étude de la Philosophie Française

Contemporaine, 19 november 2004.

30 BADIOU, *Saint Paul*, 61.

diou de makkelijk verkeerd te begrijpen term ‘universalisme’ hanteert, menen beide filosofen dat het particulariteit opheffend principe samenhangt met het aardse optreden van Jezus Christus. Bij beide filosofen is dit echter een volledig immanente aangelegenheid. Zowel Agambens messianisme als Badiou's gebeurtenis zijn immanent.

De Pauluslezingen van Badiou en Agamben zijn dus minder verschillend dan Agamben laat voorkomen. Er zijn echter twee systematische verschillen in de benaderingen van de twee filosofen. Ten eerste is, zoals ik eerder al heb gezegd, hun benaderingsrichting verschillend. Badiou leest Paulus als denker van de universele gebeurtenis, die van daaruit reflecteert op particulariteiten. Agamben, aan de andere kant, ziet Paulus als een messiaanse denker die vanuit het messianisme particulariteiten beschouwt en zo tot de opheffing van de particulariteiten komt.

Het tweede verschil is sterk met het eerste verbonden. Het voornaamste verschil tussen Badiou's en Agamben's lezing van Paulus is dat Badiou Paulus vanuit een klassiek, christelijk perspectief leest, terwijl Agamben Paulus juist Joods interpreteert. Zoals Agamben en Badiou al opmerken, wordt Paulus vanuit een christelijk perspectief gezien als de apostel van de universaliteit. Hoewel Badiou Paulus seculier leest, sluit hij wel aan bij deze dominante denktraditie. Agamben begrijpt Paulus ook seculier, maar vooral vanuit diens Joodse achtergrond. Geïnspireerd door het zogenoemde *New Perspective* in het Paulusonderzoek,<sup>31</sup> maar ook door denkers zoals Derrida en Taubes, benadrukt Agamben Paulus' Jodendom. Hierdoor verzet Agamben zich ook zo tegen Badiou. Badiou leest Paulus volgens Agamben door de nadruk op universaliteit op zo'n manier dat de oorspronkelijk messiaanse betekenis in Paulus verloren gaat.

Ondanks Agamben's verkeerde begrip van Badiou's universalisme is het wel zo dat Badiou Paulus niet als messiaanse denker begrijpt. Badiou begrijpt Paulus vanuit een meer christelijke achtergrond. Beide filosofen interpreteren Paulus anders en ze laten allebei een ander aspect van Paulus zien. Van beide verhalen kan niet gezegd worden dat ze het hele verhaal over Paulus vertellen, noch dat ze Paulus helemaal verkeerd begrijpen. Uiteindelijk laten zowel Badiou als Agamben zien hoe het begrip van de brieven van Paulus vergroot kan worden. Want, zoals ook blijkt uit het recente werk van N.T. Wright, er is niet één juiste interpretatie van Paulus.<sup>32</sup> Paulus is Jood, Griek, christen en Romein tegelijk. Hij is al deze dingen, maar geen enkele van deze particulariteiten is beslissend voor zijn identiteit.

<sup>31</sup> Zie hierover onder meer: J.D.G. DUNN, *The New Perspective on Paul: Collected Essays* (WUNT 185), Tübingen 2005.

<sup>32</sup> N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God* (Christian Origins and the Question of God, 4), Minneapolis 2013.

## SUMMARY

*Ezra Delahaye, No Longer Jew or Greek: Badiou and Agamben on Universality and Particularity in Paul*

In this essay Ezra Delahaye discusses the question of how Paul evaluates cultural differences. Both Alain Badiou and Giorgio Agamben appreciate Paul for his claim that social and cultural differences no longer matter after the resurrection of Christ. However, these philosophers interpret Paul in different ways. Badiou argues that Paul is a thinker of universalism. As such, no single particular identity statement can be absolute. Agamben, on the other hand, interprets Paul against his Jewish background. In his view Paul's messianic attitude puts him in a difficult relation to the law. According to Agamben the principle of the law is division. Paul's messianic message criticizes and cuts through every division. In this way, the messianic introduces a remainder into every division established by the law. Every particular identity is superseded, but not abolished by the messianic. Agamben argues that this suspension of particular identities in Paul is not based on universal thinking, as Badiou claims. Ezra Delahaye shows, however, that Agamben attributes a conception of universality to Badiou that is not Badiou's own. Delahaye argues that Badiou and Agamben are much more compatible than Agamben claims and that the main difference between the two is the background from which they read Paul. Badiou generally understands Paul in a Christian way and Agamben in a Jewish way.

EZRA DELAHAYE, geboren in 1988 in Breda, is werkzaam als promovendus in metafysica aan de Faculteit der Filosofie, Theologie en Religiewetenschappen van de Radboud Universiteit. Hij schrijft een proefschrift over hoe hedendaagse filosofen een nieuw concept van subjectiviteit ontwikkelen aan de hand van de brieven van Paulus. Hij studeerde filosofie in Nijmegen en theologie in Tilburg. Tevens was hij studentlid van de onderwijsvisitatiecommissie Theologie en Religiewetenschappen en neemt deel aan het *Faces of Science* project van de KNAW. Zijn meest recente publicatie is 'Re-enacting Paul: On the Theological Background of Heideggers Philosophical Reading of the Letters of Paul', *International Journal of Philosophy and Theology* 74 (2013). Zijn adres is: Einsteinstraat 37, 6533 NG Nijmegen; e-mail: ezradelahaye@gmail.com.