

# *Tillitens palindrom*

– en läsning av Paulus *dynamis*.

Av: Simon Hedelin

Handledare: Hans Ruin  
Södertörns högskola | Institutionen för kultur och lärande  
Kandidatuppsats 15 hp  
Filosofi | vårterminen 2018



## ABSTRACT

This essay is an attempt to provide an initial phenomenological reading of Saint Paul's notion of *dunamis*. Throughout his letters a thematic of *dunamis* is mentioned over forty times – often in close proximity to other central motifs of the Pauline message and not least to God. Although there has been a resurgence of philosophical interest in reading Paul for the last twenty years, a phenomenological thematic of *dunamis* hasn't been developed. Giorgio Agamben and Alain Badiou (among others) has both provided an analysis of *dunamis*: but for both mostly along the key of the *messianic* and prominently related to the political sphere. Following Martin Heidegger's phenomenological reading and re-interpretation of the Aristotelean notion of *dunamis* in the thematic of a twofold disclosing of being I attempt to show how Paul's *dunamis*, through a *praxis* of *kenotic self-emptying*, manages to transform his weakness into strength. By providing a space for the Sacred to enter and incarnate – and not least the Other – Paul's openness shows an ontological receptivity for change which is at the heart of the Aristotelean metaphysical framework. Thus a first attempt is made.

Keywords: Saint Paul, Phenomenology of religion, Heidegger, Aristotle, kenosis, *dunamis*

## INNEHÅLL

INLEDNING	3
TIDIGARE FORSKNING	5
HEIDEGGERS RELIGIONSFENOMENOLOGI	8
OM DYNAMIS	10
PAULUS BREV	13
AVSLUTANDE ANMÄRKNINGAR	17
LITTERATURFÖRTECKNING	19

## INLEDNING

Olyckan för med sig att Gud är borta för en tid, mer borta än en död, mer borta än ljuset i en mörk cell. Ett slags fasa dränker hela själen. i denna frånvaro finns ingenting att älska. Det förfärliga ligger däri, att om själen i detta mörker, där ingenting finns att älska, upphör att älska, blir Guds frånvaro definitiv. Själen måste fortsätta att älska i tomhet eller åtminstone vilja älska, om också bara med en aldrig så liten bråkdel av sig själv. Då kommer Gud en dag att visa sig själv och avslöja världssalltets skönhet för den, alldeles som det skedde med Job. Men om själen upphör att älska, sjunker den redan här på jorden ner i något nästan likvärdigt med helvetet.

- Simone Weil<sup>1</sup>

Aposteln Paulus (ca. 3-64-67 e.Kr) föddes i Tarsos, Kilikien i vad som nu är Turkiet. Han föddes som jude och tillhörde fariséerna som var en sträng judisk församling. Under sina tidigare år var han en nitisk förföljare av den framväxande judiska, kristna sekten, tills en dag då han på väg till Damaskus i och med en uppenbarelse vänder sig till den kristna församlingen och därmed börjar missionera. De senaste drygt två decennierna så har det i den filosofiska litteraturen kunnat skönjas ett ökande intresse för Paulus. Flera monografier av filosofiska läsningar som går tvärs mot en mer konfessionell och teologisk Paulus; läsningar där Paulus re-vitaliseras, approprieras och teoretiseras allt utifrån tänkarens egna intellektuella – och ideologiska – hemvister.<sup>2</sup> Detta nytända intresse kan delvis spåras direkt till utgivningen av Martin Heideggers religionsföreläsningar *Phänomenologie des religiösen Lebens* från 1920-21 som utkom i *Gesamtausgabe* volym sextio 1995. Redan när dessa föreläsningar gavs, för nu nästan ett centennium sedan, kunde dess inverkan på de studenter som samlade sig runt Heidegger ses i det engagemang för att tänka religiösa texter och tänkare filosofiskt sekulärt som väcktes. Heideggers förtjänst i dessa viktiga föreläsningar ligger dels i att han gör en skarp åtskillnad mellan filosofins (fenomenologins) och teologins sätt att förmå närma sig religionen som fenomen. Åtskillnaden består i Heideggers insisterande på att där teologin opererar precis som andra vetenskaper – i en *regional eidetik*, med religionen som sitt objekt – så söker fenomenologin tillgång till en faktiskt levd erfarenhet. Fenomenologins kärnmoment, reduktionen – där de förgivna gränserna mellan exempelvis realitet–metafysik sätts i parantes och i stället låts

---

<sup>1</sup> Simone Weil, *Väntan på Gud*, översättning Karin Stolpe, (Stockholm: Bonnier, 1957).

<sup>2</sup> De tre tyngre namnen i samtida filosofi Giorgio Agamben, Alain Badiou, Slavoj Žižek är några av de som gjort läsningar av Paulus. De två sistnämnda bidrar båda med varsin essä till den av Linda Martín Alcoff och John D. Caputo sammanställda volymen *St. Paul Among the Philosophers*, (Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press, 2009).

träda fram i erfarenheten, i sin fenomenalitet, såsom de «är» för medvetandelivet – öppnar ett annat sätt att läsa konfessionella texter; texter vilka tyngs ned av en dogmatisk exegetik kan nu öppnas på nytt – någonting *annat* kan kalla på oss – däri ligger fenomenologins lämplighet för studiet av religionen.<sup>3</sup> De begrepp som teologin förutsätter – tro, Gud, hopp, nåd osv. – hamnar i fenomenologin inför blickfånget för ett frågande om dess meningsstruktur och genes i omkretsen av en ändlig tillvaro (*Dasein*).

I en sådan religions-fenomenologisk anda så vill jag i denna uppsats läsa aposteln Paulus och interpretiera hur han åberopar och fullbordar Guds kraft δύναμις Θεοῦ [dynamis theou] i sin svaghet. Hos Paulus så finner vi ett drygt fyrtiotal formuleringar som alla rör *dynamis*, oftast i samband med de viktigaste elementen i den paulinska »läran«. *Dynamis* är ett av de viktigaste begreppen för Aristoteles tänkande och det som vi vanligtvis hänvisar till som *potentialitet* i den aristoteliska metafysiken. Denna översättning, om än inte helt orimlig, bär med sig risken att begrava de mer nyanserade elementen i hur Aristoteles använder och förstår *dynamis*. Ordet kommer från ett infinit verb δύναιμι [dynamai] »att vara kapabel till ... « Heidegger föreslår i sin föreläsning *Aristoteles Metaphysik Θ1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* att vi bör läsa, och översätta, *dynamis* till tyskans *Kraft* vilket även ligger nära tillhands i svenskan.<sup>4</sup> Om vi läser *Andra korinthierbrevet* och i synnerhet de två verserna 12:9-10 så blir det tydligt hur centralt detta begrepp är för den paulinska tankefiguren: »Men han svarade: ”Min nåd [charis mou] är allt du behöver.” Ja, i svagheten blir kraften störst [hē gar dynamis en astheneia teleitai]. Därför vill jag helst skryta med min svaghet, så att Kristi kraft [hina episkēnōsē ep eme hē dynamis tou Christou] kan omsluta mig. 10. Jag gläds åt svaghet [eudokō en astheneiais], förolämpningar, svårigheter, förföljelser och nöd när det är för Kristi skull. Ty när jag är svag, då är jag stark. [hotan gar asthenō tote dynatos eimi]«. Det kan skönjas ett sorts transformativt element i den paulinska *dynamis*-figuren som har sin upprinnelse i en form av receptivitet för en gudomlig kraft. Här så blir vi vissa om en filosofisk problematik: *Hur kan vi tolka Paulus mottagande av Guds kraft, och hur kan vi förstå Paulus när han kungör att styrkan fullbordas i svagheten?*

För att öppna upp denna problematik så kommer jag att använda mig av en fenomenologisk läsart och tematik som kommer ur Heideggers religionsföreläsningar. Dessa föreläsningar syftar till att filosofiskt ge tillgång åt ett annars konfessionellt och teologiskt material. I dessa föreläsningar avsätter Heidegger en stor del åt att läsa Paulus; han tematiserar och öppnar upp inom ramen för en existential subjektivitet de meningsfullbordande elementen i flera av Paulus brev. Just *dynamis*-tematiken lämnas dock mer eller mindre okommenterad. Därför så kommer jag att vända mig till Heideggers föreläsning *Aristoteles Metaphysik Θ1-3* där han ett decennium senare explicerar *dynamis*-begreppet från den aristoteliska filosofin i sin fenomenologiska stil. Jag kommer att komplettera den med Fransisco J. Gonzales kritik av Heideggers karaktärisering av Aristoteles metafysik i ter-

---

<sup>3</sup> Denna åtskillnad är inte helt utan kritik, där blandandra i svenskspråkig litteratur Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson som påpekar att Heidegger i sin tillvaroanalytik och fundamentalontologi trots allt bär in teologiska grepp och en judisk-kristen förförståelse. Se »"En gåtfull spegelbild": Introduktion till postmodern teologi« i Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (red.) *Postmodern teologi: en introduktion*, (Stockholm: Verbum, 2006). Kritiken mot teologin som Heidegger här utvecklar kan även i förlängning ses i hans övergripande kritik av Aristoteles onto-teo-logiska metafysik och som en fråga om hela västerlandets metafysiska förståelse där sökandet efter det metafysiska grundläggande av det varande slutar i en teologisk fråga om det högsta och mest fullkomliga varat. Den filosofiska traditionen tänker i Heideggers mening den ontologiska frågan om »*Vad är det som är?*« teologiskt i sin grundläggning i Gud. Se *Identität und Differenz*, ffa. »Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik« i *Gesamtausgabe 11* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006). I svensk översättning av Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, *Identitet och differens*, (Stockholm: Thales, 1996).

<sup>4</sup> Martin Heidegger, *Aristoteles Metaphysik Θ1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Gesamtausgabe 33, (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981) kommer fortlöpande i texten att hänvisas till som »GA33«. Då denna uppsats tema är en interpretation av *dynamis* så kommer jag att använda *kraft*, *kapacitet*, *möjlighet*, *potentialitet* endast deskriptivt och begreppet i dess helhet transkriberat.

mer av en statisk närvaro. Detta återhämtar en möjlighet för att läsa Aristoteles *dynamis* som relaterat till *πράξις* [praxis] och inte som en närvarometafysik.<sup>5</sup> Jag vill därigenom föra in denna utläggning av *dynamis* i min egen läsning av Paulus; genom att para samman *dynamis* med James R. Menschs fenomenologiska utläggning av bönen som *kenosis* (själv-tömning, tömning, uttömning) – en praktik där vi genom att tömma oss själva bereder en plats för det Heliga att inkarneras – hoppas jag att kunna visa hur Paulus *dynamis* syftar till ett öppnande för en möjlighet till en inre transformation av svaghet till styrka där Guds kraft som meddelelse är ett hörsammande från den atopiska plats mot vilken *tilliten* sträcker sig.

Denna uppsats består sålunda av tre delar: Först så kommer jag att ägna mig åt att kort redogöra för tidigare forskning, dels samtida läsningar av *dynamis*. Men även Hans Ruins arbete med den paulinska subjektiviteten som har varit relevant för min egen läsning och förståelse av den paulinska tematiken. Efter denna genomgång så kommer jag i uppsatsens andra del att vända mig mot Heideggers religionsfenomenologi och komplettera denna med en läsning av densamma föreläsning om Aristoteles och *dynamis*. I uppsatsens tredje och avslutande del så kommer jag att försöka väva samman de tidigare utläggningarna i min egen tematisering av den paulinska *dynamis*-figuren genom en interpretation av Paulus brev.

## TIDIGARE FORSKNING

Bland de samtida tänkare som har ägnat sig åt just *dynamis*-tematiken hos Paulus så återfinns Giorgio Agamben, Alain Badiou och Michael Kearney. Gemensamt för alla tre är hur *dynamis* tematiseras mot det *messianskas möjlighet*. Det är en fråga om *hur* löftet om räddningen skall förstås och *när* det kan tänkas inträda. Kearney argumenterar i sin essä *Paul's Notion of Dunamis: Between the Possible and the Impossible* för att Paulus »inverts the ontological *dunamis* of power into a eschatological *dunamis* of possibility«.<sup>6</sup> Kearneys läsning orienterar Paulus *dynamis* bort från en mer traditionellt skolastisk dikotomi mellan potentialitet-aktualitet, mot en eskatologisk *dynamis* som placeras mellan dessa kontrahenter. Kearney ser hos Paulus en eskatologiska öppning, och inte den vanligare förekommande »macro-eschatology of the kingdom as emblem of sovereignty, omnipotence, and ecclesiastical triumph« utan en messiansk öppning som förstås mot hur vi svarar i historien, här och nu, till de »least of these« (PND, s. 144). Det är genom detta svar, i vårt handlande, som blir det gudomliga rikets manifesta närvaro; riket är i en mån redan här, och i en mån i väntan: »In short, the kingdom is both (1) *already* there as a historical *possibility* and (2) *not yet* there as historically realized kingdom "come on earth."« (145). Det messianska kan träda in i genom en akt där vi »open ourselves to the incoming of the infinite in and through the finite here and now« (143).

I sin bok *Saint Paul: The Foundation of Universalism* lägger Badiou främst tonvikten på Paulus som ett revolutionärt subjekt. En subjektivitet som bryter helt med två dominerande diskurser och rationaliteter från den antika samtiden; å ena sidan den grekiska traditionen av *logos* och *sophia* och dels den judiska traditionens *nomos* [lagen] och Fadern. Paulus är med Badious ord en *antifilosof*.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Francisco J. Gonzalez, *Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of Energeia and Dunamis in Aristotle*, i *The Southern Journal of Philosophy* (2006), vol. XLIV. Kommer fortlöpande i texten förkortas som »WMP«.

<sup>6</sup> Michael Kearney »Paul's Notion of Dunamis: Between the Possible and the Impossible« i Alcoff och Caputo, *St. Paul Among the Philosophers*, s. 142. Kommer fortlöpande i texten att hänvisas till som »PND«.

<sup>7</sup> Jag vill här reservera mig mot Badious sätt att angripa och läsa Paulus. Dels då jag finner starka a-historiska tendenser i karaktäriseringen av Paulus utifrån Badious begrepp om *händelsen* som samtidigt läser in sin egen historiska, och ideologiska, horisont i Paulus. Dels har jag även problem med Badious läsning av Paulus som »antifilosof« som då skulle bryta med den grekiska *sophia*-traditionen. För att söka konturen av *sophia* föreslår jag att vi vänder oss till Aristoteles *Metafysik*, där finner vi definitionen av *sophia* som kunskapen om de första principerna och orsakerna (»hē sophia peri tinas archas kai aitas estin epistēmē« (Met. 982a3-4)). Strax efter denna definition återfinns en fenomenologisk betraktelse av *sophia* där Aristoteles menar att visdomen – och då filosofin som ju är studiet av dessa principer och orsaker – syftar till en total transformation

Gospeln är för Badiou ett händelsens brott där Paulus föreställer en helt ny singularär sanning från vilket en ny universalitet kan träda fram.<sup>8</sup> Badiou ser i Paulus en singularitet som inte är identitär (jude, man etc.), det är en subjektivitet som bär fram en sanning och som sanning kan universaliseras. Kearney beskriver Badiou's förståelse av återuppståndelsen som är denna singularitets genes: »For Paul the basic wager of Christian *dynamis* is the good news that it is now *possible* to overcome the *impossible* ... the advocate of the Resurrection announces a radically novel discourse breaking with all inherited customs and categories« (148). Paulus *dynamis* är för Badiou en *dynamis* som överskrider alla metafysiska och historiska kategorier av möjlighet-omöjlighet där en helt ny kraft formuleras (149). Det messianska är för Badiou denna händelse från vilket en ny sorts universalism kan träda fram.

Agambens Paulus är på två centrala punkter diametralt motsatt Badiou's »militanta subjektivitet«. För Agamben annullerar *inte* Paulus lagen eller den grekiska *sophia* utan i stället återhämtar deras renaste möjlighet (153). I *Potentialities* så vänder sig Agamben tillbaka till Aristoteles i sin tematisering av *dynamis*, där lokaliserar han en »potentiality that conserves itself and saves itself in actuality.«<sup>9</sup> Kearney menar att Agamben i detta reverserar en mer traditionell metafysik där något passerar från att vara potentiellt till att bli aktuellt och ser »existing realities as exigencies to become possible!« (150). Utifrån detta tematiseras det messianska som en potential vilken kan aktualiseras på nytt. Återuppståndelsen som händelse är en »*dynamis* which unrealizes the realized and realizes the unrealized«; det är den messianska inverteringen av den traditionella metafysikens formel »potency and act« som för Agamben är kärnan i Paulus *dynamis* (150).

I artikeln *Faith, Grace and the Destruction of Tradition: A Hermeneutic-Genealogical Reading of the Pauline Letters* skisserar Ruin i sin läsning av Paulus brev vad han ser hos Paulus som ett framskrivande av en helt ny sorts subjektivitet och subjektstekniker.<sup>10</sup> I en sicksackrörelse mellan Foucault's nietscheanska utgrävning av den asketiska praktiken och Heideggers religionsfenomenologi och existentialanalytik skriver Ruin fram en *paulinske subjektivitet* och återknyter Paulus till hans judiska arv. Flera av de viktigaste moraliska begreppen hos Paulus tematiseras inom ramen för denna subjektivitet. Vad gäller Paulus judiska arv påpekar Ruin hur det i det nytända paulinska intresset – vilket jag i begränsat omfång redogjort för ovan – förekommer ett eko av en nästan tvåtusen år lång trop i receptionen av Paulus, en reception som suddar ut Paulus rötter i den judiska traditionen. Mot denna tendens, som oreflekterat repeteras hos bland andra Badiou och Žižek, föreslår Ruin i stället en svårare mer nyanserad väg där vi, om vi verkligen vill lyckas förstå Paulus, måste börja öppna upp det sätt på vilket Paulus träder i relation till sin judiska tradition. Det är ytterst en fråga om en re-vitalisering av en tradition som stelnat och tappat livskraft.

Försakelsen av Paulus judiska arv korsar igenom den antika världen in i Luthers brinnande antisemitiska skrifter som kan skönjas senare i Heideggers konception av Paulus som skaparen och modellen för *en ursprunglig Kristen erfarenhet*. En förståelse där kristendomen tvärt börjar med Paulus där Heidegger i sin läsning av *Galaterbrevet* formulerar: »den ursprungliga kristendomen måste grundas utifrån sig själv, utan hänsyn till redan givna former av religion, såsom den judisk-fariséiska ... Paulus vill låta meddela att han har kommit till Kristendomen, inte genom en historisk tradition, utan genom en ursprunglig erfarenhet« (GA60, s. 69f). Komplexiteten här utvecklas i Ruins senare text *In the Spirit of Paul: Thinking the Hebraic Inheritance* (Heidegger, Bultmann, Jonas) där frågan om hur

---

av livsvärlden: »The acquisition of this knowledge, however, must in a sense result in something which is the reverse of the outlook with which we first approached the inquiry.«

<sup>8</sup> Alain Badiou »St. Paul, Founder of the Universal Subject« i Alcoff och Caputo, *St. Paul Among the Philosophers*, s. 29ff.

<sup>9</sup> Giorgio Agamben, *Potentialities*, översättning Daniel Heller-Roazen, (California: Stanford University Press, 1999) s. 184.

<sup>10</sup> Hans Ruin, *Faith, Grace and the Destruction of Tradition: A Hermeneutic-Genealogical Reading of the Pauline Letters*, i *Journal for Cultural and Religious Theory* volym 11 nummer. 1 (Vinter 2010): ss. 16-34. Kommer fortlöppande i texten att hänvisas till som »FGDT«.

just Heidegger ser förbi Paulus judiska arv och vad det har för betydelse i en filosofisk läsning av Paulus behandlas.<sup>11</sup>

Ett för den här uppsatsens viktigaste fenomenen är *kenosis* [uttömning]. I essän *Prayer as Kenosis* så svarar James R. Mensch Platons kritiska frågor och Derridas eko: »How can prayer relate us to the sacred? How can we ask for things and not be trapped in an "earthly economy?"« genom att fenomenologiskt utlägga bönen som »the attempt to provide a space where the sacred can appear.«<sup>12</sup> I ett kristen paradigm där Kristus är modellen för Guds inkarnation på jorden så är »själv-tömningen«, *kenosis*, en imitation i givandet av sig själv – såsom Kristus ger sig själv för våra synder, kan även vi offra oss själva för den Andre. Genom bönen, och tömningen så gör vi oss receptiva för att ta emot det Heliga (PK, s. 68). Detta börens självgivande uttömmande offer undviker vad Mensch kallar, hämtat från René Girard, »mimetic violence« vars ekvivalens finns i en »earthly economy« där bönen i stället skulle syfta till önskan efter uppfyllelsen av ett begär efter exempelvis framgång som samtidigt kan innebära att någon annan misslyckas (70). I stället lägger Mensch tonvikt på börens kärna som ett moraliskt an-svar för den Andre och en manifestation av Guds kärlek.

Med detta vill jag visa hur Paulus, på ett egendomligt sätt, aktualiserar några av den aristoteliska filosofins djupare nyanser och hur Aristoteles metafysik fortfarande, genom kreativa interpretationer (som exempelvis Heideggers arbete), är värd att ta vara på och som sådan vitalisera. Sålunda ser jag inte, som hos Kearney en invertering av *dynamis*-begreppet utan jag vill i stället lyfta fram dess *transformativa* element som hjärtat i den aristoteliska tankefiguren, något som Agamben är på spåren i sin utläggning av *impotentiality* (även om han också karaktäriserar korsfästelsen som en form av invertering (PND, s. 151)). Kärnan i den paulinska *dynamis* som en receptivitet av kraft bör förstås i relation till *kenosis*. I tömningen som praktik ligger i det paulinska vad som visar sig vara en närhet till *katharsis* och den filosofiska praktiken som Sokrates genom Platon föreslår den i *Faidon*: »Andra människor är nog inte medvetna om att *alla* som ägnar sig åt filosofin på det rätta sättet självmant förbereder sig för en enda sak: att dö och vara död [epitēdeyoysin ē apothnēskente kai tethnanai]. ... de som filosoferar på rätt sätt övar sig att dö [meletōsi, kai to tethnanai], och att dem minst av alla människor fruktar för att vara döda.«<sup>13</sup> Platon låter här oss förstå filosofi som *meletē thanaton* – övning i att dö/meditation över döden – där vi erhåller en definition av filosofin som en praktik vilken syftar till ett möte med det kontingenta livets eviga sanning. Jag vill låta denna förståelse av filosofin stå som något antaget för att senare prövas i relation till min utläggning av Paulus.

---

<sup>11</sup> Hans Ruin »In the Spirit of Paul: Thinking the Hebraic Inheritance (Heidegger, Bultmann, Jonas)« i Mårten Björk och Jayne Svenungsson (red), *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, (Cham: Palgrave Macmillan, 2017) ss. 49-75. Även om detta inte är uppsatsens huvudsakliga tematiska motiv så anser jag att varje användning av Heidegger, inte minst i en sådan närhet till en judisk kärnsak, bör ta Heideggers pronazistiska och anti-semitiska historia i beaktning om ens som ett omnämnande av dess svårighet. Huruvida hans filosofiska tänkande är präglat av explicit anti-semitiska tirader eller hur det inkorporeras är mer komplicerat än ett bara enkelt »Ja« som i viss mån stämmer. Den kanske något oväntade rörelsen i Heideggers tänkande om *Seinsgeschicht* är att han begreppsligt och tankefigurellt står inuti en judisk-kristen tradition. För att öppna upp Heideggers tänkande på nytt så är en konfrontation med detta arv nödvändigt, och att återhämta dess fundament. Heideggers handlande under trettio-talet och framåt talar om en svag karaktär, men, hans tänkande är starkt förbundet med de element som han så smaklöst söker avfärda, och att inte bara avfärda honom utan i stället möta denna komplexitet är ett arbete som pågår för fullt, inte minst i den teologiska forskningen.

<sup>12</sup> James R. Mensch, »Prayer as Kenosis« i Bruce Ellis Benson och Norman Wirzba (red.) *The Phenomenology of Prayer*, (New York: Fordham University Press, 2005) ss. 63-72. Kommer fortlöpande i texten att hänvisas till som »PK«.

<sup>13</sup> Platon, »Faidon« i *Skrifter 1*, övers. Jan Stolpe (Stockholm: Atlantis, 2016), 64a och 67e.

## HEIDEGGERS RELIGIONSFENOMENOLOGI

Uppväxt i Meßkirch, en sydtysk småstad, i en katolsk familj, började Heidegger sina studier vid en Jesuitskola och fortsatte tidigt vid Freiburg inom teologi för att sedan byta väg i kontakt med filosofin. Denna, redan från början, närhet till de konfessionella texterna kan synas i hans oupplösliga konfrontation med sitt eget intellektuella, teologiska arv. Ruin uppmärksammar Heideggers ambivalenta relation i återkallandet av en biografisk passage som Heidegger skriver -38:

And who would not want to recognize that a confrontation with Christianity reticently accompanied my entire path hitherto, a confrontation that was not and is not a 'problem' that one 'takes up' to address but a preservation of, and at the same time a painful separation from, one's ownmost provenance: the parental home, homeland and youth ... the Marburg period offered a profound experience of a Protestant—all of which is what had to be overcome from the ground up but not destroyed.<sup>14</sup>

I föreläsningen tecknar Heidegger först upp en religionsfenomenologi och därefter tillämpar och utvecklar den i samband med en läsning av framförallt *Tessalonikerbrevet* i en ansats att närma sig det religiösa livet. Vi hittar här artikulationen av de idéer som senare kommer att utvecklas i *Sein und Zeit*; formgivningen av bland andra fakticitet, exstatisk tidslighet, beslutsamhet, omsorg m.fl. alla i en dialog med kristendomen och Paulus i synnerhet. Tyngdpunkten i det fenomenologiska förfarandet är inte en uppsättning av ett metodologiskt system utan »en fråga om tillgång som leder genom den faktiska livserfarenheten [faktische Lebenserfahrung] (GA60, s. 34). Denna *faktische Lebenserfahrung* rör problemet om »det historiska« och hur man filosofiskt kan tänka och få tillgång till »det historiska«. För Heidegger betyder det att vi måste förstå hur det historiska är »till« för fakticiteten, hur vi »lever historia« (54). Den centrala tesen är att Paulus, som representativ för en kristen erfarenhet, lever en särskild temporalitet – en *kairologisk tid* – en komprimerad akut tid vari den kristna erfarenheten vecklar ut sig »Den sammandragna tidsligheten är konstitutiv för den kristliga religiositeten: ett »endast ännu«; det finns ingen tid att skjuta upp« (119).<sup>15</sup> I detta temporala modus är frågan om osäkerhet och utgång centrala affektiva komponenter som i sökandet efter tillgång hjälper oss att öppna upp Paulus brev och att förstå den kristnes sätt att vara-i-världen.

I introduktionen av *Phänomenologie des religiösen Lebens* finner vi ett eko av Aristoteles som i bok A i *Metafysiken* menar att filosofins impuls kommer ur *förundran* [thaumazein]; det är en förundran över det redan givna, det som redan så självklart står inför oss (Met. 982a 11-13). I denna förundran tar filosofin sin utgångspunkt när den vänder sig tillbaka mot livets levande puls. För Heidegger så handlar filosofin i ett sökande efter tillgång till det faktiska livet; en ansats att försöka nå och tänka det sätt på vilket vi erfar världen. Detta vilar på insikten att det är ur det faktiska livet självt som filosofin som sådan tar form: »Utgångspunkten såväl som målet för filosofin är den faktiska livserfarenheten« (15).<sup>16</sup> Genom filosofin så rör vi oss *från* det levda *tillbaka till* det levda självt. Detta betyder också ett avståndstagande mot en teoretiserande verksamhet som i sin tänkande riktadhet objektiverar det tänkta föremålet på förhand där detta levda drar sig undan och stelnar. I det faktiska livet är världen hel, den erfars inte som styckad i olika regioner utan vecklar ut sig utan brott. Det faktiska livet är alltid situerat, vi är »alltid gripna i omvärlden« (13).<sup>17</sup>

Som utgångspunkt fungerar denna karaktärisering av filosofin som en central demarkering mot de andra vetenskaperna vilket pekar vidare mot Heideggers senare förståelsen av filosofin

<sup>14</sup> Martin Heidegger, *Bessinnung*, GA66 (Frankfurt am Main: Klostermann, 1997); övers. Parvis Emad och Thomas Kalary, *Mindfulness*, (London: Continuum, 2016), citerat i Ruin, *In the Spirit of Paul: Thinking the Hebraic Inheritance* (Heidegger, Bultmann, Jonas), s. 68.

<sup>15</sup> »Die zusammengedrückte Zeitlichkeit ist konstitutiv für die christliche Religiosität: ein »Nur noch«; es bleibt keine Zeit zum Hinausschieben.«

<sup>16</sup> »Ausgang sowohl wie Ziel der Philosophie ist die faktische Lebenserfahrung.«

<sup>17</sup> »immer der Umwelt verhaftet.«



(fenomenologin) som fundamentalontologi. Han föregriper här den diskussion och skillnad som han i inledningen till *Sein und Zeit* arbetar fram mellan *ontik* och *ontologi*. Skillnaden blir tydlig i koncipieringen av vetenskaperna där alla vetenskaper är funderade i ett *Grundbegriffe*. Grundbegreppet utmärker vetenskapens *Seinsbezirkes* [varasfär]: »de bestämningar i vilka det sakområde som ligger till grund för en vetenskaps alla tematiska föremål blir förstått, på ett preliminärt och för alla positiva undersökningar vägledande sätt.«<sup>18</sup> Från denna position kritiserar Heidegger neo-kantianer såsom Natorp och religions- och historiefilosofen Ernst Troeltsch sätt att närma sig religionen. Där de förstnämnda behandlar religionen som ett aprioriskt moraliskt fenomen närmar sig Troeltsch religionen utifrån ett fyrfaldigt koncept: psykologiskt, epistemologiskt, historiskt, metafysiskt (27).<sup>19</sup> Heidegger markerar mot detta förfarande att då vi angriper religionen som ett objekt utifrån och börjar stycka upp religionen i materialdomäner (ontiska regioner som i sin tur svarar mot sina egna specifika vetenskaper): »Dessa religionsfilosofiska discipliner kommer således inte ur religionen qua religion själv«. Han gör tydligt att filosofin motsäger sig en sådan uppstyckning av det varande: »vi förkastar hela uppdelningen av filosofin till discipliner« (34).<sup>20</sup> Filosofi som handling, som tänkande aktivitet avser att filosofen själv måste från och mot sitt faktiska liv söka tillgång till religionen: »Den äkta religionsfilosofin har inte sitt ursprung i ett förutfattat begrepp om filosofi och religion. Utan från en bestämd religiositet – för oss den kristna – följer en möjlighet till ett filosofiskt förvärv« (124).<sup>21</sup> Denna läsart för med sig att förståelsen av det religiösa livet inte kan föreställas som en karikatyr postulering – av en allsmäktig skapare, ett mirakulöst uppträdande eller som en förutbestämd teleologi – utan i stället måste möta en levd erfarenhet vari det religiösa livet tar sin form och fullbordar sin egen mening. Genom reduktionen så låts fenomen träda fram i dess meningsstruktur, just på grund av denna metod så bereds det oförståeliga ett utrymme att träda fram (131f).

I sökandet efter tillgång till det faktiska livet blir »det historiska« ett centralt problem. Det fenomenologiska förfarandet går genom en *formell indikation* [formale Anzeige]. Det är ett tillvägagångssätt för att åtgärda tendensen hos det filosofiska livet att alienera sig självt från sin egen situation när det fastnar i sin teoretiska verksamhet. En formell indikation intenderar ett meningsfenomen, inte själva den levda erfarenheten, men en kontext i vilken den vecklar ut sig mot att fullborda sin egen mening. Begreppet, eller meningsfenomenet måste vara helt öppet för att fullbordas i en fenomenologisk explikation. Fenomenet avgränsas mot bakgrund av sin egen indikerade sfär. I detta ligger för Heidegger filosofins egna mening, att den hela tiden måste grundlägga sig själv och fullbordas i själva den filosofiska verksamheten. Den fenomenologiska explikationen är en explikation av totaliteten i erfarenheten av ett fenomen, som erfarenhet ges alltid har tre meningar: *dess innehåll, dess relation, och det sätt vilket den relationella meningen verkställs* [Vollzug]. En religionsfenomenologi får inte på förhand bestämma sina begrepp och koncept, dessa måste förstås inifrån det religiösa livet självt mot hur de fullbordas i det levda (78). När Heidegger närmar sig

<sup>18</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960:1927), s. 10. I svensk översättning *Vara och Tid*, Jim Jakobsson, (Göteborg: Daidalos, 2013).

<sup>19</sup> Denna förståelse av religionen kan skönjas i Kants bok *Religionen inom det blotta förnuftets gränser* där Kant argumenterar för att kristendomen, rätt förstådd, är densamma som det praktiska förnuftets rena begrepp. Den kristna religionen är detsamma som en ren morallag och morallagen är kärnan i den kristna läran. Kant gör i denna idiosynkratiska salte mortal en fascinerande inkorporering av kristendomen in-i hjärtat av *Aufklärung*, där han helt avfärdar de teologiska och ontologiska gudselementen i den kristna dogmen och i denna akt jagar ut Gud och – inte helt olikt Paulus internalisering av omskärelsen – flyttar in gudsbegreppet i det rena praktiska förnuftet.

<sup>20</sup> »denn wir verwerfen die ganze Einteilung der Philosophie in disziplinen.«

<sup>21</sup> »Die echte Religionsphilosophie entspringt nicht vorgefaßten Begriffen von Philosophie und Religion. Sondern aus einer bestimmten Religiosität – für uns der christlichen – ergibt sich die Möglichkeit ihrer philosophischen Erfassung.«

Paulus brev så betonar han den »situation« som brevet öppnar sig mot (92). Det är i denna »situation« från vilken Heidegger utvinner det meningsfullbordande elementen i sin läsning; det är fråga om det messianskas ankomst; den *kairologiska* tidsligheten; om osäker utgång; om trofasthet.

## OM DYNAMIS

Då Heidegger aldrig tematiserar *dynamis* i sin läsning av Paulus så kommer jag här att ta upp några av de centrala motiven i Heideggers föreläsning om Aristoteles *Metafysik bok Θ* kapitel 1-3 i den läsning han gör av *dynamis* tio år efter sina religionsfenomenologiska utläggningar. Först kommer jag att redogöra för Heideggers läsning av Aristoteles och avslutningsvis ta upp Gonzales kritik av Heideggers interpretation av att Aristoteles (och grekerna) ontologiska förståelse av vara som *förhanden*. Detta kommer ge oss en djupare blick på *dynamis* som tematik, och vad *dynamis* aktualiserar innan vi vänder oss mot Paulus själv.

Heidegger skakar i denna föreläsning av från Aristoteles drygt tvåtusen år av sedimentation som vilar i den aristoteliska metafysikens begreppspar δύναμις-ἐνεργεῖα [dynamis-energeia] och dess långa historia. Heidegger påminner oss i de inledande paragraferna att det vilket vi förstår som metafysik *inte* fanns hos Aristoteles. Det är en uppgörelse med en tradition av substansfilosofiska läsningar av Aristoteles mot vilken Heidegger levererar en massiv kritik. I filosofins förundrande anda väcker Heidegger Aristoteles till liv och låter utveckla Aristoteles proto-fenomenologiska beskrivning av *dynamis-energeia, pros hen* [i relation till en]. Detta rör kärnan i Aristoteles tänkande som exemplifieras i Aristoteles ledmotiv: »to on legetai pollachos [vara sägs på många sätt]«. Vad betyder det att vara är en och densamma och samtidigt flera, i skillnad? Aristoteles huvudsakliga ansats är att tänka hur en mångfald hör till ett Vara utan att stå i motsättning till dess en-het genom analogin: »Varats enhet anges som en analogisk enhet« (GA33, s. 52).<sup>22</sup> Vad detta problem rör kan klargöras tydligare genom Heideggers uppräknings »Kraft [Kraft], färdighet [Fähigkeit], begåvning [Begabung], förmåga [Vermögen], kvalificering [Befähigung], lämplighet [Eignung], skicklighet [Geschicklichkeit], våld [Gewalt] och makt [Macht].« Alla dessa meningar är modaliteter av ett fenomen *dynamis* där vi förstår dessa varanden mot ett vara och trots det så känner vi omedelbart de nyanser som ligger i alla dessa begrepp (72). Sålunda vänder sig Heidegger mot att utvinna *dynamis* i ett frågande efter dess *Ur-sache*, dess från-vilket en kraft som sådan springer ur (80). Heidegger vill i föreläsningen visa hur potentialitet inte enbart är en tillfällig modulation av ett vara utan att ett varandes *dynamis* hör till dess sätt att vara dvs. ontologiskt. I slutändan har det med den mänskliga tillvaron (Daseins) sätt att upplåta värden i en tvåfaldighet.

I det första kapitlet ges vi en definition: »Δύναμις är: »ἀρχή μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο [archē metabolēs en allō ē hē allo] – ursprunget för en förändring, vars utgångspunkt är i ett varande annat än det varande som självt förändras, eller, i fallet när det förändrande varat och utgångspunkten för förändring är samma vara, då är var och en vad de är som ett annat varande« (80).<sup>23</sup> Denna täta mening kan till en början synas avskräckande, men när Heidegger fortsätter att tematisera denna definition så kan vi se hur frågan syftar till att uppmärksamma det mest uppenbara för att nå en insikt däri. Heidegger gör klart att *dynamis* förstås av Aristoteles (och Kant) som en sorts orsak, men att vi gör fel om vi då med ens tänker in en orsak-verkan relation. I stället måste vi tänka att »kraft är ursprung, det från-var-ur en förändring och på det sättet att utgångspunkten är en annan än det som förändras« (83).<sup>24</sup> Heidegger påpekar att vi aldrig erfar en kraft omedelbart som en orsak utan att orsaken är en deduktiv abstraktion av en krafts effekt. Vi erfar endast retroaktivt en kraft i antingen dess bärande eller umbärande (84). Men att då genast tänka kraft som

<sup>22</sup> Die Einheit des Seins wird angesetzt als Einheit der Analogie.«

<sup>23</sup> »Δύναμις ist: Ausgang für einen umschlag, welcher Ausgang in einem anderen Seienden ist, als es das Umschlagende selbst ist, oder falls das ausgängliche Seiende und das Umschlagende dasselbe sind, sind sie das, was sie je sind, je las anderes Seiendes.«

<sup>24</sup> »Kraft ist Ausgang, das Von-wo-aus für einen Umschlag und das derart, daß der Ausgang ein anderes ist als das Umschlagende.«

effekt opponerar sig Heidegger mot, i stället manar han oss till att tänka kraft som ursprung för förändring som en rörelse mot att koncipiera *dynamis* som orsak i meningen av *ett varandes möjlighet att vara annorlunda*, att förändras; något som hör till det varandes ontologiska disposition (80). Här tolkar Heidegger förändring [Umschlag] inte som något som händer ett vara enbart utifrån utan som en förändring som hör till ett varandes sätt att vara i aktiv mening. Det är av yttersta vikt att förstå den »aktiva mening« som syftar till *dynamis* i två meningar som *poiein* – kapaciteten att orsaka något att frambringas och *pathein* – kapaciteten av det som frambringas att påverkas (93). *Dynamis* essens finns i denna tvåfaldiga relation. I denna dubbla mening explikerar Heidegger kraftens essens som intimt förbunden med *sterēsis* – kraftlöshet [Un-kraft]. Kraftlöshet är inte en negation av en kraft utan syftar till en krafts tillbakadragande; som sådan hör en kraftlöshet konstitutionellt positivt till en kraft. »Δύναμις är på ett utmärkande sätt utsatt och förbundet med στέρησις« (112).<sup>25</sup> Med detta menas inte att de är samtidigt men att »varje kraft är, om den blir kraftlös, en förlust av dess innehav« (113).<sup>26</sup> Alltså, kraftlöshet är alltid förbunden till den kraft från vilken den dragit sig tillbaka från.

I det andra kapitlet undersöker Heidegger Aristoteles fundamentala differentiering av *dynamis* mellan *dynamis utan logos* [dynamis alogos] och *dynamis med logos* [dynamis meta logou]. För oss är det viktigast att ta vara på den sistnämnda då *dynamis meta logou* avser människan qua människa. I *Politiken* så återfinns vi Aristoteles berömda karaktärisering av människan utifrån *logos*: »Människan har ensam bland djuren fått talets [logon] gåva.«<sup>27</sup> I sin läsning behandlar Heidegger först denna fråga om *logos* relation till djurlivet och undersöker huruvida om djur måhända kan tänkas ha en sorts *logos*. Heidegger menar dock här att den viktiga skillnaden mellan andra djur och människan är *inte* huruvida vi ensamma har *logos* eller ej, utan *hur* vi har *logos*. Detta *havande* syftar tillbaka till Aristoteles ofta citerade definition »ζῷον λογόν ἔχον [djur som har logos]«, och skall förstås som människans *dynamis*. För att karaktärisera *dynamis meta logou* använder sig Heidegger av »förmåga [Vermögen]« (130). Att vara förmögen till ... ligger i människans ontologiska konstitution. Denna förmåga är »Daseins« öppenhet för motsatser. Aristoteles skiljer i och med dess två *dynamis* mellan en *dynamis* som är singulärt riktad (hans exempel är värmen som alltid syftar till sig själv) medans människans *dynamis* – exempelvis läkekonsten – syftar, inte till sig själv, utan som *archē metabolēs*, att bibringa förändring i *något* annat. För att kunna frambringa denna hälsa måste läkaren avtäckta den tvåfaldiga relationen mellan hälsa och sjukdom. På så vis syftar läkekonsten till kontrahenterna *hälsa–sjukdom*. Denna förmåga är Daseins upplåtenhet av skillnaden i enhet (exempelvis hälsa). Ytterst så är »kraft som δύναμις μετὰ λόγου från grunden två-riktad [zwiegerichtet] och två-faldig [zweispältig]« (157).<sup>28</sup> Vad Heidegger visar är hur denna avtäckning av kontrahenter pekar ytterst mot hur det i kraften finns en essentiell *intighet* [Nichtigkeit], »det vill säga, den inre *ändligheten* [Endlichkeit] i varje kraft som sådan belyses. ... Där kraft och makt finns, finns *ändlighet*« (158).<sup>29</sup>

Det underliggande temat i Heideggers läsning av Aristoteles blir mer explicit i hans avslutande del, jag kommer nu vända mig åt Gonzales kritik för att undersöka denna svårighet. I artikeln *Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of Energeia and Dynamis in Aristotle* så svarar Gonzales Heidegger i dennes interpretation av grekernas förståelse av »being« som »presence« och inte minst Aristoteles metafysik som en »metaphysics of presence« (WMP, s. 534).<sup>30</sup> Detta är en tematik som Heidegger utvecklat i tidigare föreläsningar under tjugotalet och som löper genom stora delar av hans läsningar av antikens tänkare. Bakgrunden däri är att Heidegger forcerar i sin läsning en översättning av *entelecheia* som »Närvaro [Gegenwart]« (535). Gonzales lyfter ett omedelbart problem med Heideggers översättning när han läser Aristoteles *Fysik* bok två i sin utläggning av *kinēsis*

<sup>25</sup> »Die δύναμις ist in einem vorzüglichen Sinne der στέρησις ausgesetzt und verhaftet.«

<sup>26</sup> »jede Kraft ist, wenn sie Unkraft wird, das Verlieren ihres Besitzes.«

<sup>27</sup> Aristoteles, *Politiken*, övers. Karin Blomqvist, (Jonsered: Paul Åströms förlag, 1993), (1253a9-10) »λογόν de monon anthrōpos exei tōn zōōn«.

<sup>28</sup> »Kraft als δύναμις μετὰ λόγου von Hause aus zweierichtet und zweispältig ist.«

<sup>29</sup> »die innere *Endlichkeit* jeder kraft als solcher aufleuchtet. ... Wo Kraft und Macht, da *Endlichkeit*.«

<sup>30</sup> I alla citat ur Gonzales artikel kommer jag att transkribera de grekiska termerna för läsbarhetens skull.

[rörelse]. »If we turn to Heidegger's translation/interpretation of the definition of motion ... [he] initially translates the whole sentence thus [Phys. 201a10-11]: "motion is the being-present [Gegenwart] of what is capable of being-there as such" ... [the] apparent problem with this translation lies precisely in the word "Gegenwart." A piece of wood can be *present* as something ... capable of being made into a table, without thereby *being in motion*« (535f). Heidegger förstår detta vedträ som att det är i rörelse: »Insofar as it is genuinely there as capable-of-being-a-box, it is in motion« (536). Detta kommer sig av att Heidegger identifierar *kinēsis* med »*Bedeutsamkeit* [meningsfullhet]«, träbiten är där i sin meningsfullhet. Gonzales påpekar att sättet som Heidegger kan göra denna identifikation är genom att han upphäva Aristoteles skillnad mellan rörelse och vila – Gonzales invänder: »But even if we admit the unity of motion and rest to which Heidegger draws our attention, is it not still important to explain the difference? ... Heidegger blocks access to the phenomenon of *kinēsis* as distinct from rest (537). Aristoteles förstår rörelse som något ofärdigt, *ateleis*, och det som utmärker rörelse är denna ofärdighet »the state of being neither fully potential nor fully actual«, rörelse är en relation mellan kontrahanter (537f). Gonzales fortsätter med att uppmärksamma att Heidegger gör en distinktion mellan *entelecheia* och *energeia* genom att postulera att *kinēsis* är *energeia* men inte *entelecheia*, men genom denna distinktion så rör sig Heidegger bort från Aristoteles som strikt håller isär *kinēsis* och *energeia* då den förstnämnda är *atelos* men inte den senare (539). »The *energeia* that defines motion is not itself an incomplete process towards some end but, rather, the *full actuality and completion* of what is capable *insofar as it is capable*« (539). Vidare demonstrerar Gonzales genom sin läsning av Aristoteles på en möjlighet av att förstå Aristoteles *dynamis*-begrepp som ett tänkande om *praxis*:

[T]o think *entelecheia* and *energeia* in their synonymy, as Aristotle's text *demand*s, is to recognize, on the one hand that *entelecheia* is *activity, being-active* and not some static presence, that it is in its *telos* by being an activity with its aim in itself and not by being *finished* or *at an end*; and, on the other hand, that *energeia* is activity but not *Arbeit*, not something *unfinished*. ... What emerges from such reflection as the central characteristic of Being is not *presence* and not *being-produced*, but rather *act* (542).

I slutändan så erbjuder Aristoteles en »ontology of action«, en ontologi som i sin grund utgår från *praxis* och tolkar *kinēsis* och *poiesis* (tillverkning) därur (543). Slutligen påtalar Gonzales:

In short, *energeia* differs from *kinēsis* in being *complete*; but *energeia* also differs from the product of *kinēsis* ... in never being *finished* ... This is the mystery of *energeia* that puts it completely beyond the realm of *kinēsis* and *poiesis*: it is *active* without being *in motion*: it is *complete* without being *finished* i; it is now and not now, present and not present; temporal and yet outside of time (545f).<sup>31</sup>

Om vi nu vänder oss tillbaka till det tredje och sista kapitlet där Heidegger behandlar Aristoteles polemik med Megarierna så karakteriserar Heidegger den centrala frågan som en fråga om hur *dynamis* är förhanden [Vorhandenen] (GA33, s. 165). Polemiken rör Megariernas förståelse av *dynamis-energeia* där Megarierna menar att *dynamis* endast är närvarande i verksamhet *energeia*. Aristoteles påpekar det absurda i detta och menar att vi innehar en förmåga till ... även när vi inte utför denna, och att samma förmåga som tydligast innehas efter vi är färdiga med något (exemplet när vi har byggt ett hus, då vår förmåga till att bygga presenteras i någonting vilket vi tidigare fullbordat). Vi kan här åkalla det jag nämnde ovan om havandet och tillbakadragandet av en kraft; i havandet av en kraft, *dynamis echein*, så är förmögenheten till ... ett tillbakahållande av denna förmåga till ..., och således är denna *dynamis* närvarande i sitt tillbakahållande, *dynamis* är *där* som ett innehavande. »What Aristotle does achieve ... is to show a way in which *dynamis* can be *present* without being *energeia*: namely by being *had*. The *having* of *dynamis* is still a kind of *presence* of *dynamis*« (WMP, s. 547).

<sup>31</sup> Denna kritik gäller inte minst för Heideggers karakterisering av Aristoteles tidsförståelse som en kronologisk succession av ett ständigt nu.

Sammanfattningsvis så har vi erhållit en förståelse för *dynamis* som ett ontologiskt begrepp vars kärna syftar till en relationell möjlighet för det varande att förändras. *Dynamis* som sådant är förbundet till dess möjlighet att aktualiseras, dvs. innehavandet och tillbakahållandet av en kraft är *dynamis* qua *dynamis* aktualitet. Vi ser alltså här hur element av den *dynamis*-tematik som Agamben och Kearney tagit fasta på gör sig gällande – och såtillvida vi följer Heidegger – inte nödvändigtvis kräver en invertering av detta metafysiska begrepp utan om vi stället uppmärksammar den aristoteliska metafysikens insikt i *dynamis* tvåfaldighet, så ser vi *dynamis* som ett upplåtande av ett sorts mellanrum i tillvaron, och verklighetens temporala djupskikt. Gonzales kritik behåller många av Heideggers insikter men den öppnar en möjlighet i den aristoteliska ontologin att tänka *praxis*. Och som möjlighet så ligger det i våra händer att iscensätta dess förverkligande i handling: »for the potentiality is prior to the actual cause, and the potential need not necessarily always become actual« (Met. 1003a2f).

En svårighet som uppstår med Heideggers *dynamis*-läsning är att han visar hur en kraft alltid är ändlig; som ändlig så blir, vilket Heidegger påpekar, en idé om Guds kraft en omöjlighet och orimlig: »Där kraft och makt finns, finns ändlighet. Därför är Gud inte kraftfull, och »allsmäktig,« rätt tänkt, är ett begrepp som ... är otänkbart. Eller om Gud är mäktig så är han ändlig« (GA, 33 s. 158).<sup>32</sup> Hur denna svårighet kan tänkas i relation till Paulus hoppas jag kunna visa i min läsning av Paulus *dynamis*.

## PAULUS BREV

I said to my soul, be still, and wait without hope  
 For hope would be hope for the wrong thing; wait without love  
 For love would be love of the wrong thing; there is yet faith  
 But the faith and the love and the hope are all in the waiting.  
 – T.S. Eliot, *East Coker*.<sup>33</sup>

Vi har nu nått det sista och avslutande momentet i denna uppsats. Vi har föregående skisserat dels en samtida situation av paulinska läsningar, vi har gått genom Heideggers religionsfenomenologi och även tematiserat *dynamis* där vi stötte in i en svårighet; om Gud inte kan förstås som en kraft, hur skall vi förstå Paulus när han åberopar Guds kraft? Jag kommer här att söka öppna vad Guds kraft är för Paulus och hur detta kan förstås. Men innan jag går in specifikt på *dynamis*-tematiken så kommer jag att ta en omväg genom att lägga ut de centrala koncepten som pekar mot, det jag vill hävda är, *dynamis*-tematikens intersubjektiva karaktär. Det bereder en grund för en explikation *dynamis*. Genom en läsning av *Andra korinthiebrevet* kommer bön, tro, nåd, hopp, kärlek och synd att tematiseras mot bakgrund av Ruins, Kearneys och Menschs forskningsbidrag.

*Andra korinthiebrevet* är författat av Paulus ca 56 e.Kr och adresseras till församlingen i Korinth under tiden Paulus befinner sig i Makedonien. Korinth var en viktig handelsstad i norra Grekland. Belägen mellan det Joniska och Egeiska havet som vätte mot Italien och Asien var Korinth en poly-kulturell plats med en markant judisk befolkning och en synagoga. Paulus missionerade vid ett flertal gånger i Korinth och detta brev syftar till att stilla en växande oro i den unga församlingen. Tonen i brevet uttrycker en minst sagt påtaglig gråtmildhet<sup>34</sup> vari Paulus formulerar kärlek och

<sup>32</sup> »Wo Kraft und Macht, da Endlichkeit. daher ist Gott nicht mächtig, und »Allmacht« ist, recht gedacht, ein Begriff ... und nicht zu denken ist. Oder aber, wenn der Gott mächtig ist, dann ist er endlich«.

<sup>33</sup> T. S. Eliot, *Four Quartets*, (London: Faber & Faber, 1959).

<sup>34</sup> Det vilar en lång exegetisk tradition över detta brev. Det är vida känt att Paulus skrev fler än två brev till församlingen i Korinth. Versen 2:4 »I svårt betryck och med tungt hjärta, ja gråtande, skrev jag till er, inte för att göra er bedrövade, utan för att ni skulle förstå vilken kärlek jag hyser till just er.« brukar läsas som en hänvisning till ett så kallat »Letter of Tears« som anses ha gått förlorat; många har föreslagit att de tre avslutande kapitlen 10-13 är delar av detta brev som led i Paulus svar mot en misstron mot hans apostlaskap och således skrivet före de nio föregående kapitlen. För mer se »The Identification of 2 Corinthians 10-13 with

förlåtelse 1:8 »Jag vill att ni skall ha klart för er, bröder, hur svårt vi hade det i Asien. Vi pressades så långt över vår förmåga att vi rent av misströstade om livet. ... 11 Och ni skall hjälpa till med er bön för oss, så att det blir många som tackar Gud för den nåd vi får genom mångas verksamhet.« Här blottläggs ett fundamentalt element i den kristna gemenskapen. Bönen fungerar som en gemenskapsbindande aktivitet; när Mensch lägger ut *kenōsis* och inkarnation i termer av empati beskriver han hur vi låter den Andre träda in i oss i den empatiska akten, »empathy involves both a self-emptying and an assumption of the other« (PK, s. 69). Genom en självtömning möjliggör vi en inkarnation av den Andre vilket öppnar mot ett an-svar »[i]n this radical substitution, self-responsibility becomes responsibility for the other« (69). Paulus påtalar detta i början av brevet när han skriver 1:7 »Vi har ett fast hopp när det gäller er; vi vet att liksom ni delar lidandena med oss, delar ni också trösten.« Bönen måste här även förstås i sin aktivitet som en aktualisering av en förändring, en affektiv urladdning som öppnar för en mottaglighet. Börens kärna ligger i tillbakahållandet av ett själv som öppnar möjligheten för den Andre att träda in och inkarneras.

Kärnan i den paulinska subjektiviteten finner vi i *pistis* [tro] som »a mode of relating to the world, from within which existence articulates its historical position. The Christian experience is a mode of living time« (FGDT, s. 20). Trons centrala element ligger inte i ett insisterande på en högre makt eller ett högre väsen, utan som ett sätt att rikta sig i världen – Ruin:

*Pistis* for Paul comes closer to a certain sense of *reliance* ... the stress on faith, is rather a call for bringing the meaning of the law back to a certain subjective enactment. Faith here is not belief in the Lord, but rather the *reliance* on a divine order as a mode of comporting oneself toward reality of such ... Faith is thus a name for *relying* on life as such (29).

Denna läsning av *pistis* öppnar upp en relationell dimension i tron som jag väljer att benämna som *tillitens palindrom*. Det är en förläggning av sin tillit in-i det okända i relation till Gud. Denna palindromatiska struktur blir tydlig först i och med en explikation av nåden – *charis*: »Grace is a name for the *gift* of being justified in one's existence. It is something granted those who live their lives in *pistis*, in reliance« (29). Nåden är detta svar inifrån det okända självt, ett svar som endast kan komma från Gud i detta hoppets hållning: »[hope] marks a kind of sustained patience, a holding out in the uncertainty that something would come about« (31).<sup>35</sup> 1:4 [M]ed den tröst vi själva får av Gud kan [vi] trösta var och en som har det svårt.« Gång efter annan artikulerar Paulus sin egen subjektivitet intersubjektivt. 1:21 »Det är Gud som befäster både er och mig i tron på Kristus och som har smort oss; 22 han har satt sitt sigill på oss och gett oss Anden som en borgen i våra hjärtan.« Gåvan som skänks som följd av denna tillit fungerar legerande. Paulus arbetar med den vacklande församlingens tillit till honom, mot denna misstro visar Paulus hur gemenskapen är ett förbund som går genom hjärtats omskärelse, i trons akt. 3:4 »En sådan tillit till Gud har jag genom Kristus. ... 6 [Gud] har gett mig förmågan att vara tjänare åt ett nytt förbund, som inte är bokstav utan är ande. Ty bokstaven dödar, men Anden ger liv.« Paulus efterfrågar trofasthet, denna trofasthet kan endast komma inifrån någon själv, det är ett förbund som upprättas i öppnandet av Dig själv inför den Andre, i en vad Kearney kallar för, mikro-eskatologisk akt: »If we are waiting for God, God is waiting for us to say yes, to hear the call and to act, to bear witness, to answer the *posse* with *esse*, to make the word flesh—even in the darkest moments« (PND, s. 156). Det messianskas möjlighet är

---

the "Letter of Tears"« av L. L. Welborn i *Novum Testamentum*, vol. 37 (April 1995), ss. 138-153. Viktigast för oss är dock att hålla kurs och att notera att det vilar en särskild affekt i vilken Paulus skriver, en tårfylld situation.

<sup>35</sup> I *charis* syns en genealogi till den abrahamitiska guden. Guds akustiska framträdande, som kall, som rop, som svar, visar mot en intim samstämmighet mellan den framväxande kristna församlingen och den judiska traditionen – ett förflutet eko av Paulus härstamning (minns här det Heidegger skriver i *Besinnung* »[M]y entire path hitherto, a confrontation that was not and is not a 'problem' that one 'takes up' to address but a preservation of, and at the same time a painful separation from, one's ownmost provenance: the parental home, homeland and youth.«)

en möjlighet i ett moraliskt agerande varigenom Guds kärlek görs manifest, först i en stund av absolut – i ordets obegränsade mening – *tillit*.

Paulus skriver: 4:10. »Alltid bär jag med mig i min kropp den död som Jesus fick lida, för att också Jesu liv skall bli synligt i min kropp. 11 Ty jag, som är vid fullt liv, utlämnas för Jesu skull ständigt till att dö, för att också Jesu liv skall bli synligt i min dödliga kropp. 12 Alltså verkar döden i mig och livet i er.« Hur skall vi förstå detta mot bakgrund av den subjektivitet vi försöker ta vara på? I och med det nya förbundet som upprättas med Guds inkarnation i Jesus, en pakt mellan människa och Gud, där Jesus dör på korset för våra synder, och i skalvet efter korsfästelsen – återuppståndelsen – skänks vi *en messiansk möjlighet*. Genom att försöka analysera korsfästelsen i termer av konstruktionen av ett moraliskt subjekt och inte som en övertro till ett mirakel så menar Ruin att den får en helt annan mening än en »mythical-metaphysical«. I detta *kristusparadigm* finner vi det paulinska brottet med den hellenska-romerska världen, ett brott med en stoisk etik. I *tillitens palindrom* blir den skillnad som löper mellan stoikernas betoning på autonomi och den kristna subjektivitetens förläggning av sig själv i famnen hos någon *annan* allt mer tydligt formulerad. Det är först mot bakgrund av *hamartia* (synden) som denna alteritet får sin mening. Synden talar om en fundamental ofullkomlighet som konstituerar det mänskliga livet. Denna ofullkomlighet är ingenting vi själva kan lösa utan den kan endast komma genom Guds nåd och gäva. Där stoikerna ser friheten i brottet med begäret som placerar oss i en slav-relation till oss själva, orienterar sig i stället Paulus mot en frihet i *tillitens palindrom* till det skapande okända som öppnar en reva i slavpositionen där vi förlöses från synden och förslavas till trons rättfärdighet vilket i Guds nåd befriar en (FGDT, s. 30). I dessa element påpekar Ruin, ligger en total re-valuering av den antika stoiska matrisen och den komplexa omkastningen av värden. Det är i denna tillit som Paulus formulerar sin maxim om svaghetens styrka och konstituerar ett kristet, moraliskt subjekt som finner frihet i trofasthet och underkastelse (28).

Jag vill utvidga denna analys mot bakgrund av det jag skrev om ansvar ovan. Mensch skriver att: »Christ is the *innocent* victim. He suffers not for his own but for our sins. His very innocence gives the lie to the victim's guilt. It thus gives the lie to the violence associated with the sacred. Meditating on his innocence, we are forced to recognize our own responsibility. ... Imitating Christ, we *take on* the sins of the other« (PK, s. 70). Paulus uppmanar vid flera tillfällen till denna mimetisk akt, där han speglar Kristus genom att »offra sig« själv för den framväxande församlingen. Paulus tar på sig de motgångar som kommer hans väg 4:15 »Allt detta sker för er skull, för att nåden skall nå allt fler och hos allt fler väcka en överflödande tacksamhet, till Guds ära.« Det ansvar som ligger i denna figur talar om en konstitutiv intersubjektivitet i den paulinska subjektiviteten. Att imitera Kristus är att välkomna den Andre. Det är en moral som uppmanar till ett handlande i världen som värnar om de »least-of-these«, genom att öppna sig mot deras situation. Att återropa en gudom är i denna mening inte en efterfrågan efter ett mirakel, det är en mimetisk akt av en gudomlig akt; på detta sätt kan vi ta del i Guds kärlek, *agape*, till världen (FGDT, s. 31). Genom imitationen av Kristus som tömmer sig och öppnar sig för hela världen så iscensätter vi ett kristet moraliskt handlande: »In this very action, we open a space for the divine in its creative action« (PK, s. 71). För Paulus tar detta på sig en regenererande mening, i den meningen så sker det genom en akt av själv-död en återuppståndelse, en förnyelse. 4:17 »Mina kortvariga lidanden väger ju oändligt lätt mot den överväldigande, eviga härlighet de bereder åt mig, som inte riktar blicken mot det synliga utan mot det osynliga. 18 Det synliga är förgängligt, men det osynliga är evigt.« Att välja förbundet är att omskapas, att försonas och pånyttfödas i Guds nåd 5:17 »Den som är i Kristus är alltså en ny skapelse«.

Badiou beskriver *kristusparadigmet* som en händelse:

That ... causes non-beings rather than beings to arise as attesting to God; that it consists in the abolition of what all previous discourses held as existing, or being, gives a measure of the ontological subversion to which Paul's antiphilosophy invites the declarant or militant. It is through the invention 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.<sup>36</sup>

Jag förstår inte Kristus hos Paulus så mycket som en händelse utan snarare som en artikulation av en andlig förvandling som möjliggörs inom bönepraktik där vi kan ta emot den Andre i öppnandet av oss själva. Kristus representerar en möjlighet för en transformation av livsvärlden genom trons akt: Rom. 1:16 »Jag skäms inte för evangeliet. Det är en Guds kraft som räddar var och en som tror ... «. Det är ett poetiserande uttryck för en akt av godhet och en kärleksfullhet vilken omgestaltar ett sätt att vara-i-världen. Att ge sig själv för hela världen, och att dö för den som Du inte känner är den kristna moralens fullkomning. Genom öppenheten för den Andre så möjliggörs en gemenskap där ett liv ej längre står ensamt utan oupplösligt är förbundet; denna öppenhet kräver en öppenhet för det främmande. »God as the *power of the powerless* ... is a dynamic call to love that possibilizes and enables humans to transform their world by giving itself to the least of these ... it is the message of suffering« (PND, s. 155). 1:a Kor. 1:21 »Ty eftersom världen, omgiven av Guds vishet, inte lärde känna Gud genom visheten, beslöt Gud att genom dårskapen i förkunnelsen rädda dem som tror«. Genom att släppa sin självkontroll, genom att ge sig själv och förlägga sin tillit in i det okända fullbordas trons struktur. Kraften som Paulus talar om är aldrig hans egen, han förlägger den alltid hos Gud. Uppmaningen till dårskap är som jag förstår det inte så mycket en negation av vishet som sådan men ett förkunnande av en praktik som är dåraktig för en rationalitet som kräver kontroll. Endast genom *tillitens palindrom* kan Guds kraft mottas, endast genom att vara öppen för det främmande så kan dess struktur uppfyllas: 1:a Kor. 2:4 »Mitt tal och min förkunnelse övertygade inte med vishet utan bevisade med ande och kraft; 5 er tro skulle inte vila på mänsklig vishet utan på Guds kraft. 4:20 för Guds rike är inte ord, utan kraft.« Gud kan inte förkunnas i en språklig gestalt utan endast göras kännbar och manifest i en (kristen) *praxis*.

Om vi nu vänder oss mot den, för den här uppsatsen, viktigaste passagen i 2:a Kor. 12:9-10 så kan vi läsa:

9 Men han [Gud] svarade: ”Min nåd [charis mou] är allt du behöver.” Ja, i svagheten blir kraften störst [hē gar dynamis en astheneia teleitai]. Därför vill jag helst skryta med min svaghet, så att Kristi kraft [hina episkēnōsē ep eme hē dynamis tou Christou] kan omsluta mig. 10 Jag gläds åt svaghet [eudokō en astheneiais], förolämpningar, svårigheter, förföljelser och nöd när det är för Kristi skull. Ty när jag är svag, då är jag stark [hotan gar asthenō tote dynatos eimi].

Först så ges Paulus ett svar, det är svaret från Gud, denna nådens gåva. Paulus öppnar sig för sin situation, för sin egna disposition och ger vika för den; genom glädjen så sker en form av följsamhet – i stället för ett kraftmotstånd så hittar Paulus i svagheten en transformativ möjlighet. Genom den *kenotiska* akten som Paulus ägnar mycken uppmärksamhet åt genom brevet – delandet av sorg, förlåtelse, gråt, motgångar – öppnar sig Paulus och bereder ett rum för det gudomliga. Det är här som korsfästelsen och den mimetiska gesten blir så viktig: 2:a Kor. 13:4 »När han blev korsfäst var han svag, men han lever genom Guds kraft. Vi är också svaga med honom, men vi skall leva tillsammans med honom genom Guds kraft, som ni skall få känna.« Paulus står inte själv, han står i relation till alla de som har valt rättfärdighetens väg, i en intersubjektiv gemenskap. Guds kraft är källan till förvandling, till förändring – *archē metabolēs* – en receptivitet i en subjektivitet att i tilliten finna ett outgrundligt djup där han överskrider svagheten. I fullbordandet av den paulinska figuren så sker en ontologisk förvandling, en möjlighet att ta emot. *Kenōsis* kan tänkas som tillbakadragandet av en kraft; tömningen öppnar i ändligheten en mottaglighet för det oändliga, i och med detta blottläggs ett *Intet* som en outgrundlig källa för det timliga livet. Det är i tillit och mot denna outgrundliga källa som Paulus lyckas transformera svagheten till en styrka, en styrka som är på en gång en gemenskapsgrundande och praktiskt handlande. Heidegger gör en överskådande läsning av 2:a

---

<sup>36</sup> Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, övers. Ray Brassier, (California: Stanford University Press, 2003) s. 52.



Kor. 12:2-10 och anmärker att: »Det extraordinära i hans [Paulus] liv spelar ingen roll för honom. Först när han är svag, när han uthärdar livets svårigheter, kan han träda i en nära förbindelse med Gud« (GA60, s. 100).<sup>37</sup>

Det sägs att hoppet är det sista som överger människan – men i daglig mening förstås detta fel. Att överges är att *lämnas över* åt tröstlösheten, i denna tröstlöshet finner Vi gråten som är själens renaste klaraste uttryck. Det tröstlösa blottlägger evighetens sanna plats och öppnar en reva i ändlighetens andlighet. Tydligare än någonstans syns hos Paulus hur intimt han interpreterar Guds nåd och försoning som i hans brevskrivande i tårar. Den affektiva uttömningen som i den stoiska maximen skulle vara omöjlig och otänkbar – att visa sin svaghet och ge vika för gråtens påträngning – blir i och med Paulus till en receptivitet för Guds nåd; att överlämna sin självkontroll åt gråten öppnar ett inre rum i tröstlöshetens tillstånd där svagheten, och att låta svagheten ges framträdelse, möjliggör, ett mot alla odds, handlande och kraft i den kaiologiska akutheten. Gråten är *Vollzug* av den meningsgivande akten och som jag förstår det Paulus mer sympatiska och ömmande storhet.

## AVSLUTANDE ANMÄRKNINGAR

A nearness to Tremendousness —  
An agony procures —  
Affliction ranges Boundlessness —  
Vicinity to laws

Contentment's quiet Suburb —  
Affliction cannot stay  
In Acres—Its Location  
Is Illocality —  
— Emily Dickinson, *poem 963*.<sup>38</sup>

Avslutningsvis vill jag peka mot en fråga som har väckts i och med arbetet med Paulus. Den om relationen mellan filosofin och religionen. Otivelaktigt så förekommer det intersektioner dem emellan. Paulus själv befinner sig i en grekisk-judisk diaspora (mellan *sophia-nomos*). Han skriver sina brev på grekiska och appellerar till en grekisk intellektuell tradition, vilken återfinns i bland annat stoicismen (även om han på ett slående sätt inverterar den – och detsamma gäller den judiska traditionen han befinner sig i). Jag vill kort föreslå det som Sokrates säger i *Faidon* vilket jag pekade mot i inledningen som en möjlig kontemplation över närheten mellan *kenōsis* och *katharsis*. Filosofin som *praktik* syftar till konsten att dö:

Och rening visar sig väl då vara ... att man avskiljer själen så mycket som möjligt från kroppen [tō chōrizein hoti malista apo tou sōματος] och vänjer den vid att förtäta sig och samla ihop sig själv för sig själv från alla delar av kroppen och leva på det sättet så mycket den kan, ensam för sig själv både i nuvarande tid och i kommande tid, frigörande sig från kroppen som från en boja? ... Det som kallas död är alltså detta: en frigörelse och ett skiljande av själen från kroppen [lysis kai chōrismos psychēs apo sōματος]?<sup>39</sup>

Separationen av själen från kroppen och att dö är *apothnēskēin*; *apo* betyder »iväg från« *thnēskō* »att dö« vilket ger oss att-dö-iväg-från. Det är med tonvikt på själva separationen som den filosofiska praktiken syftar till ett renande av anden som förbereder filosofen inför den faktiska döden; *apothnēskēin* är en frivillig död. Paulus talar själv om denna separation i exempelvis Romarbrevet 8:13

<sup>37</sup> Das Außerordentliche in seinem Leben spielt für ihn keine Rolle. Nur, wenn er schwach ist, wenn er die Nöte seines Lebens durchhält, kann er in einen engen Zusammenhang mit Gott treten.

<sup>38</sup> Emily Dickinson, *The Poems of Emily Dickinson: Variorum Edition*. 2:a vol. Redaktör R. W. Franklin. (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard U P, 1998).

<sup>39</sup> Platon, *Faidon* (67c-d).

»Om ni lever på det sättet kommer ni att dö, men om ni med ande dödar kroppens gärningar skall ni leva.« Vi kan alltså se hur Paulus formulerar en snarlik praktik. *Kenōsis* som självtömning bereder, som Mensch visar, en plats vari det gudomliga kan ta plats – ett skyddat sakralt inre –; bönen som praktik är en katharsis, en andlig rening, och en mötesplats i en dödlig kropp med någonting odödligt som blir tillgängligt i och med tömningen. 5:7 »Vi lever i tro, utan att se. 8 Vi är vid gott mod och skulle helst vilja flytta bort från kroppen och få vårt hem hos herren. 9 Därför är vi så angelägna om att vara honom till behag, vare sig vi är borta eller hemma.« Men hur skall vi tolka och förstå den Gud som Paulus talar om, hur erfar Paulus Gud? Om vi inte kan tänka Gud som en kraft, vad är den kraft som Gud för Paulus upplåter? Paulus ställer sig dock aldrig frågan om Gud, för Gud är inte en fråga. Gud görs manifest i ett ovillkorligt agerande. Guds meddelelse är ett hörsammande från den atopiska plats mot vilken tilliten sträcker sig. Relationen till det o-kännbara är en relation till en radikal annorlundahet, en relation till ett *Intet*. Som ändliga så står vi i radikal opposition och förbundenhet mot detta *Intet*, det är ingenting vi kan initialt förstå som sådant eller uttala i dess helhet. Rom. 4:20: »Ty alltsedan världens skapelse har hans osynliga egenskaper, hans eviga makt och gudomlighet, kunnat uppfattas i hans verk och varit synliga. Därför finns det inget försvar för dem.« Det liv som konstituerar sig självt i en paulinsk kristenhet kommer att ontologiskt veckla ut sig i relation till denna annanhet. Denna subjektivitet grundläggs i en *dynamis* som är en receptivitet för möjligheten att inkarneras; en ovillkorlig öppenhet för förändring i sig själv genom mottagandet av den Andre. I en samtida politisk horisont där språket har kollapsat på sig självt och där *praxis* förstås som en kommersiell handling så visar den paulinska öppenheten för den Andre en väg för en återvinning av en empatisk moralisk hållning.

Avslutningsvis vill jag ägna de sista raderna åt Rainer Maria Rilke:

Jag söker dig, när de går tysta  
förbi min dörr, jag ser dem nästan.  
Vem ska jag ropa till om ej till dig,  
som är mer mörk, mer natt än natten.  
Du den Ende, den som vakar utan lampa  
och inte ängslas, den som bor i djupen,  
som ej fått sin syn försvagad genom ljuset,  
som brister fram som träd ur jorden,  
därför att du är mild,  
en doft som stiger mot mitt ansikte  
från jorden.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Rainer Maria Rilke, *Pilgrimboken*, övers. Anders Frostensson, (Göteborg: Ed Diadorim, 2002).

## LITTERATURFÖRTECKNING

Agamben, Giorgio, *Potentialities*, översättning Daniel Heller-Roazen, California: Stanford University Press, 1999.

Aristoteles, *Metaphysics 1, Books I-IX*, översättning Hugh Tredennick, Cambridge: Harvard University Press, 1933.

Aristoteles, *Politiken*, översättning Karin Blomqvist, Jonsered: Paul Åströms förlag, 1993.

Badiou, Alain, [översättning] »St. Paul, Founder of the Universal Subject« i Caputo, John D. och Alcoff, Linda Martín (red.), *St. Paul Among the Philosophers*, Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

Badiou, Alain, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, översättning Ray Brassier, California: Stanford University Press, 2003.

Dickinson, Emily *The Poems of Emily Dickinson: Variorum Edition*. 2:a vol. Redaktör R. W. Franklin, Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard U P, 1998.

Eliot, T. S., *Four Quartets*, London: Faber & Faber, 1959.

Gonzalez, Fransisco, J., »Whose Metaphysics of Presence? Heidegger's Interpretation of Energeia and Dunamis in«, i *The Southern Journal of Philosophy* 2006, vol. XLIV.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Gesamtausgabe 11, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

—————, *Identitet och differens*, översättning Daniel Birnbaum och Sven-Olov Wallenstein, Stockholm: Thales, 1996.

—————, *Aristoteles Metaphysik Θ1-3: Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Gesamtausgabe 33, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1981.

—————, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60 Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.

—————, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960:1927.

—————, *Vara och Tid*, översättning Jim Jakobsson, Göteborg: Daidalos, 2013.

Kant, Immanuel, *Religionen inom det blotta förnuftets gränser*, översättning Alf Ahlberg, Stockholm: Natur och kultur, 1928.

Kearney, Michael, »Paul's Notion of Dunamis: Between the Possible and the Impossible« i Caputo, John D. och Alcoff, Linda Martín (red.), *St. Paul Among the Philosophers*, Bloomington och Indianapolis: Indiana University Press, 2009.

Mensch, James R., »Prayer as Kenosis« i Bruce Ellis Benson, Bruce Ellis och Wirzba, Norman (red.) *The Phenomenology of Prayer*, New York: Fordham University Press, 2005.

Platon, »Faidon«, i *Skrifter 1*, översättning Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis, 2016.

Rilke, Rainer Maria, *Pilgrimsboken*, översättning Anders Frostensson, Göteborg: Ed Diadorim, 2002.

Hans Ruin, »Faith, Grace and the Destruction of Tradition: A Hermeneutic-Genealogical Reading of the Pauline Letters«, i *Journal for Cultural and Religious Theory* volym 11 nummer. 1 (Vinter 2010): ss. 16-34.

—————, »In the Spirit of Paul: Thinking the Hebraic Inheritance (Heidegger, Bultmann, Jonas)« i Björk, Mårten och Svenungsson, Jayne (red), *Heidegger's Black Notebooks and the Future of Theology*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017.

Sigurdsson, Ola och Svenungsson, Jayne, »"En gåtfull spegelbild": Introduktion till postmodern teologi« i Sigurdson, Ola och Svenungsson, Jayne (red.) *Postmodern teologi: en introduktion*, Stockholm: Verbum, 2006.

Weil, Simone, *Väntan på Gud*, översättning Karin Stolpe, Stockholm: Bonnier, 1957.

Welborn, L. L. »The Identification of 2 Corinthians 10-13 with the "Letter of Tears"«, i *Novum Testamentum*, volym 37, April 1995.