

Eeuwig leven

RINSE REELING BROUWER

Eeuwig leven

Agamben & de theologie



SJIBBOLET ▸ AMSTERDAM ▸ MMXVI

© 2016 R. Reeling Brouwer
p/a Uitgeverij Sijbbolet, Amsterdam

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd
en/of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever.

*No part of this book may be reproduced without
the written permission of the publisher*

Zevende deel in de reeks *Oratio*,
onder redactie van Elsbeth Greven

Boekverzorging
René van der Vooren, Amsterdam

ISBN 978 94 9111 028 3 | NUR 700, 730

Inhoud

Bij de deuropening 7

I DE TUIN VAN EDEN

- Wat nog voor de religie ligt en voor de wet 13
- De stem en het spreken 15
- De mens geeft namen 18
- ‘En zij kwamen tot de kennis dat zij naakt waren’ 20
- De twee bomen in het paradijs 23

II HET HUIS & DE STAD

- Politieke theologie 27
- De Tegenhouder 30
- Jezus voor Pilatus 33
- Economische theologie 36
- Heerlijkheid & verheerlijking 39

III DE WET

- Kracht van wet 43
- Gelding, geen betekenis 46
- Opheffing van de wet 48
- Paulus, geen Luther? 51
- Omkeer 54

IV DE SABBAT

- De Messias komt haastig! 57
- Onwerkzaamheid 60
- Eeuwig leven 63
- Levensvorm — conformiteit met de Messias 65
- Schepping & verlossing, verlossing & schepping 68

Geciteerde werken van Giorgio Agamben 73

Bij de deuropening

De Italiaanse filosoof Giorgio Agamben (geboren in 1942) kan ik moeilijk laten gaan. Hij heeft zoveel oude en nieuwe teksten verzameld die ik als theologiehistoricus ook wel had willen ontdekken, en hij ontleent er zulke wonderbare en ongemakkelijke inzichten aan, dat hij van mij eindeloos mag doorgaan met vertellen. De man toont weliswaar over het geheel genomen weinig waardering voor het gilde van ons, academische theologen,¹ maar hij heeft recht van spreken. Want hij is op zijn wijze de theologie soms in de meest verborgen uithoeken van de (westerse, maar niet alleen westerse) geschiedenis op het spoor, en hij acht kennis van haar onontbeerlijk voor wat hij met Nietzsche de genealogie of met Foucault de archeologie noemt van de manier waarop de mensheid in haar huidige staat over zichzelf spreekt. Daar komt bij dat hij de bezorger is van de Italiaanse uitgave van het verzameld werk van de filosoof en criticus Walter Benjamin, die ooit van zijn eigen werk ironisch opmerkte: ‘mijn denken verhoudt zich tot de theologie als het vloeiblad tot de inkt: het is er helemaal van volgezogen; maar als het je zou vergaan als het vloeiblad, zou er niets overblijven van wat geschreven is.’² Van een bewonderaar van Benjamin valt te verwachten dat een eigen, heimelijke theologie in zijn wijsgerige verkenningen niet zal ontbreken.

Ondertussen, zo veel als Agamben mij te zeggen heeft, en zo veel hij mij ook impulsen verschaft om op mijn wijze theologie te bedrijven, het verschil tussen de filosoof — zij het hier een filosoof die in 2012 een eredoctoraat in de theologie ontving van de Universiteit van Fribourg (Zwitserland) — en de theoloog dien ik te respecteren. Voor Agamben, de filosoof, telt *elke* tekst mee als struikelblok voor het eigen denken. Voor mij, de theoloog, is weliswaar de stem die in elke tekst tot spreken komt het waard gehoord te worden, maar is er tegelijk de binding aan die ene tekst te midden

1 Zie maar *Il Regno et la Gloria* 1.1, 2.7 en 7.1. Voor de verwijzingen naar plaatsen in geschriften van Agamben zie de opsomming van ‘geciteerde werken’ achterin deze uitgave.

2 Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von Wolf Tiedemann, Band V.1, Frankfurt/Main 1982, 588.

van alle teksten: datgene wat in de Heilige Schrift geschreven staat. Daarbij is er de binding aan de praktijk van de liturgie, aangezien de teksten van de Schrift in hun uiteindelijke redactie allereerst geordend zijn met het oog op de voorlezing in *die* context van dankzegging, voorbede en onderricht. En ten slotte is er de binding aan het dogma, dat is de samenballing van de beslissingen die de *ekklesia* genomen heeft met het oog op de uitleg van de Schrift, van haar hermeneuse dus — *voorlopige* beslissingen weliswaar (want bij de komst van de mensenzoon moet nog blijken wat ze waard zijn), maar niettemin beslissingen die oriëntatie verschaffen. Deze drievoudige binding (aan de Schrift, de liturgie en het dogma) kan ik bij de filosoof niet op voorhand veronderstellen. En bij Giorgio Agamben, die een diepe weerzin toont tegen alles dat zich aan een vastgelegde identiteit hecht, al helemaal niet. Want al heeft hij bezwaren tegen de categorie van de ‘onbeslisbaarheid’, hij wil zijn eigen denken toch vooral niet kenschetsen als ‘decisionisme’ (op beslissingen gericht), maar eerder als ‘nihilisme’: het gaat allemaal nergens naar toe, en tot de ellende van de huidige tijd behoort nu juist de suggestie die van alle kanten tot ons komt dat we ergens *heen* moeten, terwijl dat ‘ergens heen’ al lang van elke zin is beroofd. Dit nihilisme kan me soms irriteren, en ik zal in wat volgt mijn irritatie niet altijd voor me kunnen houden. Om een voorbeeld te noemen: in zijn uitleg van *De brief aan de Romeinen* van de apostel Paulus leunt Agamben sterk op de uiterst krachtige interventie die de non-conformistische wijsgeer en denkhistoricus Jacob Taubes in 1987, vlak voor zijn sterven, in voordrachten te Heidelberg heeft gepleegd.³ Maar Taubes is wel heel gedecideerd daarin, dat hij *als jood* Paulus tot de zijnen wenst te rekenen, weliswaar als een zelotisch-messiaanse gestalte die binnen het jodendom als een extreem te zien valt, maar toch als jood. Zoiets zullen we Agamben niet horen zeggen. Hij blijft heel bewust onbepaald, juist vanwege de filosofie die de zijne is, en die een filosofie is van het *quodlibet*: ‘wat ook maar’, naar be-lieven.⁴

Hetzelfde kan ik ook anders zeggen. Voor mij ligt de hele theologie onder het beslag van een *werkelijkheid*, een door niets te vervangen werkelijkheid, namelijk de goddelijke *actus purus et*

3 Jacob Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München 1993.

4 *La comunità che viene* 1.

singularis (zuivere en singuliere daad) van de zending van de Messias Jezus, die een veelheid aan ongedachte mogelijkheden opent, tevens haar eigen mogelijkheid aan het licht brengt en dan ook de theologie in al haar vezels doortrekt. Agamben daarentegen krijgt het bij elke pretentie van werkelijkheid benauwd, en zoekt naar wegen niet alleen zichzelf, maar allen die daaronder lijden hieraan te onttrekken. Hij wil achter de werkelijkheid teruggaan tot de *mogelijkheid*, en dan welbeschouwd niet als een mogelijkheid om te..., maar als een mogelijkheid die in de sfeer van het mogelijke blijft, juist zodat er nog van alles mogelijk blijft. Dit ondergraven van het werkelijke biedt hem opluchting, ontspanning, ontsnapping aan een permanente druk. Spreken we hier langs elkaar heen? Kunnen we elkaar, of althans kan ik, *deze* theoloog, *deze* filosoof verstaan? De gang van dit essay moet het uitwijzen.

Nu vindt een dergelijke ontmoeting, een gesprek waarbij de theoloog de filosofie op de drempel nog even voor een conversatie vasthoudt, niet plaats in het algemeen en in het abstracte (in een verhandeling over de vraag naar de verhouding van 'de' theologie tot 'de' filosofie), maar altijd op een concreet en aangelegen punt, op een *topos*, een *locus*, een kwestie die beiden bezig houdt. Zo arrangeerde ik voor mijn doctoraalscriptie een ontmoeting met onder meer Walter Benjamin over het begrip van de geschiedenis.⁵ In dit essay zal ik het gesprek met Agamben voeren over de zaak die hij in 1995 voor de eerste maal aan de orde stelde en waarover het debat sindsdien niet meer verstomd is. In zijn boek *Homo sacer* — waaruit in de twintig jaren nadien een reeks zou groeien met nog acht overige banden, in niet strikt logische volgorde verschenen — brengt hij onder meer twee suggesties naar voren. [1] De eerste suggestie gaat uit van het onderscheid dat bij Aristoteles te vinden is tussen het Griekse woord *zoè*, dat Agamben vertaalt als 'het naakte leven', het leven zonder meer, en *bios*, als het leven dat ingekaderd is in een politieke vormgeving en een politiek programma. In de moderniteit, stelt hij, wordt openbaar wat er achteraf gezien in de oudheid al in zat, namelijk dat de *bios*, als ingebed in de *polis*, de tendens kent voorwerp te worden van bio-politiek: de greep van het staatsapparaat op het leven van zijn

5 Rinse Reeling Brouwer, *Is het marxisme een messianisme? Theologie in gesprek met Louis Althusser en Walter Benjamin*, Zeist 1981.

burgers. Deze insluiting van de *zoè* in de *bios* kent tegelijk als andere zijde echter een uitsluiting van dat naakte leven: we zien, of we zien niet, de massa's der illegalen, zonder verblijfspapieren, zonder rechten; we zien, of we zien niet, de gammele bootjes en de talloze verdronkenen op de Middellandse Zee. Het is de *polis* (in welke hoedanigheid ook, het hoeft hier niet per se te gaan om de natiestaat), die blijkbaar de macht heeft op deze wijze uit te sluiten door in te sluiten en omgekeerd, de beslissingsmacht over leven en dood. [2] De instantie, waarlangs deze beslissingsmacht zich voltrekt, is die van de wet. Die wet was bedoeld tot het reguleren van het leven. We nemen evenwel alom waar dat ze zo allang niet meer functioneert. Ze legitimeert nog wel de beslissingsmacht, maar ze is in onze 'post-democratische spektakelmaatschappijen' niet bij machte betekenis te geven aan het leven. Alle huidige samenlevingen, al dan niet totalitair, al dan niet progressief, delen in een legitimatiecrisis, waarin de wet van kracht is als *het niets van de openbaring*, 'waarbij we onder de wet de gehele tekst van de traditie in zijn regulerende aspect verstaan, of het nu gaat om de joodse *Thora* of de islamitische *sharia*, de christelijke *doctrina* of de profane *nomos*'.⁶ Met de nieuwe ordening van de stukken op het bord, analytisch gegeven met deze beide suggesties, is impliciet ook gegeven naar welke uitweg Agamben in deze situatie van het niets der openbaring op zoek is. Het gaat erom dat het leven een vorm vindt waarin het zich onttrekt aan de greep van de bio-politiek, en daarmee aan de uitsluiting uit en insluiting van het naakte leven in het totalitaire politieke leven. Voor deze nieuwe levensvorm ontwikkelt hij een cruciaal begrip: *inoperosità*, letterlijk, maar vooralsnog weinig zeggend te omschrijven als: onwerkzaamheid. Ik kom erop terug. Voor de theoloog is het fascinerend te lezen hoe Agamben de vraag stelt of soms de *doxa*, traditioneel vertaald als de heerlijkheid (van God), die karakteristieke praxis van de mens, die de naam onwerkzaamheid krijgt, als 'eeuwig leven' verhult en bevat, en of zich daarin soms een politiek laat vinden van het uit de knoop halen van de tegenstelling van *bios* en *zoè*?⁷ *Vita eterna*, of, zoals de rabbijnen het beter zeggen: 'het leven van de eeuw die komt' — dat artikel aan het slot van het christelijke Credo acht Agamben blijkbaar een passende voorlopige omschrijving te bieden van de mogelijkheid van wat komt.

6 *Homo sacer* 1.4.2.

7 *Il Regno et la Gloria, soglia* na 8.

Zeker, de ironie kan ons niet ontgaan. Het gaat om een ‘verhulling’ van de *inoperosità* in de *vita eterna*, een overgeleverde religieuze notie die slechts voorlopig dienst kan doen voor wat nog onbekend is. Maar, hoe ironisch ook, over het eeuwig leven valt filosofisch en theologisch blijkbaar te spreken. En dat wil ik in dit essay dan ook doen.

De vormgeving van mijn betoog is ietwat experimenteel van aard. Ik heb een reeks van gesprekspunten tussen Agamben en de theologie ondergebracht in een viertal onderdelen. Elk daarvan elk bestaat uit vijf fragmenten van ongeveer gelijke lengte, die ieder op zichzelf te lezen vallen maar niettemin een onderhuidse samenhang vertonen. Het is aan de lezer te beoordelen wat deze vormgeving oplevert.

Ik dank Gerrit Neven, die mij ooit met zachte drang op het spoor van Agamben heeft gezet. Ik dank Frank-Jan van Triest voor zijn kritisch meelezen. En ik dank Frits de Lange, leider van het programma *Transforming life* van de systematische theologen van de Protestantse Theologische Universiteit, voor zijn genereuze bereidheid dit essay onderdeel te laten uitmaken van het gezamenlijke onderzoeksprogramma. Wij onderkennen namelijk dat de theologie op haar wijze heeft bijgedragen aan de grote impasses van onze cultuur, en dan ook vanuit haar eigen gezichtspunten dient bij te dragen aan het nadenken over een uitweg, over het leven van de eeuw die komt, waakzaam en met grote haast. Want ons rest weinig tijd: *il tempo che resta!*