

Kød, krop og identitet

- om betydningen af begrebet 'kød' i
nyere protestantisk teologi

Johanne Stubbe Teglbjærg er post.doc ved Center for Naturalisme og Kristen Semantik, Afdeling for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet. Teglbjærg er ph.d. på afhandlingen "Krop og håb". En kritisk tolkning af nyere eskatologi under inddragelse af kropsfænomenologien (2009), har studeret ved Friedrich-Wilhelms-Universität, Bonn samt Ludwig-Maximilians-Universität, München og forsker i øjeblikket (2010) ved Graduate Theological Union, Berkeley, San Francisco.

Kød og kristendom hører sammen. Kristen teologi har siden sin oprindelse kredset om begrebet kød. I den kristne bekendelse af Guds inkarnation og kødets opstandelse beskrives mennesket som kød. Men hvad betyder det? Kødet er vores identitet og nært forbundet med vores kroppe, men kan ifølge nyere protestantisk teologi hverken identificeres med vores fysiske 'krop' eller med en angivelig 'sjæl'. Det kan hverken identificeres som en genstand eller som en rent indre bevidsthed. Den teologiske tradition udfordrer ved at tolke af kødet som en kropslig sammenhæng mellem ydre og indre, der konstitueres gennem vores konkrete livsfællesskab. Den ser på kødet som den ra-

dikale forandrings mulighed og virkelighed og beskriver i sidste ende denne sammenhæng som dødens mulighed og opstandelsen virkelighed. Med kødet drejer det sig, hævdes der her, om identitet, mellem menneskelighed, død og liv.

Ind i kødet – ind i den treenige Gud

Kød og kristendom er uadskillelige. Kødet er ikke et vilkårligt begreb inden for kristendommen, men kødet er snarere selve det, kristen tro drejer sig om¹. Dette vil være min pointe i det følgende, hvor jeg gennem tolkning af

tre nyklassiske protestantiske trinitetsteologiske positioner vil give et bud på, hvad vi mere præcist skal forstå ved kødet.

Dette vil jeg ikke gøre for teologiens egen skyld, men for at vise, hvordan denne traditions opfattelse af kødet er relevant for forståelsen af, hvad menneskelig identitet er. Sagen er nemlig, at kødet ifølge den protestantiske tradition er et begreb, der udfordrer vores forståelse af menneskelig identitet f.eks. som defineret af ydre forhold eller rent indre erfaringer, af bestemte enkelte livshistorier og handlinger eller måden, vi i fællesskab forstår dem på. Forstås menneskelig identitet som kødelig identitet, så kan den ikke objektiveres (eller subjektiveres), heller ikke individualiseres (eller kollektiviseres) og heller ikke gøres til noget rent indre-verdsligt eller abstrakt guddommeligt og transcendent. Så peges der i stedet på vores identitet som en særlig form for mellemmenneskelig sammenhæng, der inddrager erfaringer af død og liv. Kødet er for så vidt en advarsel mod et for hurtigt svar på spørgsmålet om identitet. Det er, ifølge de systematiske teologer, som jeg vil bringe frem, et særligt og forløsende problem i en for uproblematisk forståelse af, hvem vi er.

Jeg vil ikke begynde som ofte i denne teologiske tradition med en slags historisk-hermeneutisk gennemgang af først, hvordan ordet "kød" optræder i de bibelske tekster, i deres antikke sammenhæng, i de senere bekendelsesskrifter, historie osv., og se på, hvordan det er blevet brugt gennem kirkens historie. I stedet vil jeg tage fat i nogle almindelige bud på, hvordan det kan forstås og derigennem bevæge mig ind i sagens sammenhæng. Det vil sige, at jeg vil begynde med at spørge, hvor vi finder kødet i nutidens protestantiske kristendom

og indledningsvis fremhæve fire udbredte, men overfladiske svar på dette. Dermed rejser jeg indirekte selve det systematisk-teologiske spørgsmål om kødet for dernæst at gå i dybden med det gennem tolkningen af mere reflekterede svar fra tre aktuelle og nyklassiske trinitetsteologiske positioner. Det drejer sig om den eksistens-ontologiske position repræsenteret af Paul Tillich (1886-1965), den bibelsk-politiske position repræsenteret af Jürgen Moltmann (f. 1926) og den filosofisk-historisk hermeneutiske position, som Wolfhart Pannenberg står for (f. 1928). Undervejs og i forlængelse af dette inddrager jeg kropsfænomenologien i traditionen fra Maurice Merleau-Ponty for til sidst at give et bud på, hvad kødet betyder og et argument for, hvorfor kødet forstået som egentlig identitet ligefrem kan siges at være pointen med denne kristne tro.

Fire opfattelser af det kristne 'kød'

Bogstaveligt talt er kød en bestemt slags dyre- eller menneskekød og dermed også i overført betydning det, vi udgøres af og lever af. Kødet er således allerede ud fra en sådan helt umiddelbar betragtning ikke kun et begreb, der fører os ind til en slagter, men også et, der fører ind i diskussioner om identitet, mellemmenneskelighed og kærlighed. Hvad består vi af? Hvad lever i vi af? På en måde skulle det være indlysende, at det også er til forståelsen af denne sammenhæng, at den protestantiske opfattelse kødet bidrager, men sådan forekommer det ikke uden videre. Flere udbredte bud på kødet har ikke sans for dette, men forenkler på forskellig måde den teologiske og identitetsteoretiske sammenhæng, som kødet drejer sig om.

Lad os se på nogle af de mest almindelige og på enkelte af de væsentlige systematisk-teologiske problemer, som knytter sig til dem.

Den første opfattelse af, hvor vi finder 'kødet' i den protestantiske kristendom, identificerer den egentlige 'kristendom' med de holdninger, som vi finder hos kirkens – i vores sammenhæng folkekirkens – præster, og 'kødet' med den eksplicit anti-asketiske del af disse præsters teologi, når de forkynder kristendommens velsignelse af livets såkaldt kropslige nydelser – erotiske og gastronomiske – og dermed synes at repræsentere i en sidste smule lidenskab og livsglæde i kristendommen. Men selvom den danske folkekirke i dag på mange måder ligner en præstekirke, så udgør præsterne ifølge samme kirkes selvforståelse hverken kristendommen eller kirken (BSLK, 1967: 61-62)². Derudover hverken priser eller dømmer den særlige 'kropslige' nydelser eller aktiviteter. Den betragter derimod grundlæggende mennesket som en særlig form for enhed og sammenhæng. Den gør også og helt grundlæggende op med en opfattelse af, at det skulle være udførelsen af én bestemt type handlinger eller erfaringen af særlige nydelser, som vores identitet konstitueres af (BSLK, 1967: 53, 56, 75-81).

Dermed ligger denne protestantiske opfattelse af mennesket som en sammenhæng ud fra en overordnet betragtning ganske på linje med den filosofiske fænomenologi, der også er blevet til i et opgør med en rent dualistisk forståelse af mennesket og dets adfærd. I fænomenologien peges der på, at det overhovedet er problematisk at antage, at der findes en bestemt særlig nydelsesfuld 'kropslig' adfærd, fordi allerede det at betragte kroppen som noget anti-asketisk i betydningen anti-åndeligt

eller ligefrem dyrisk i modsætning til menneskeligt, ikke holder, når det drejer sig om lige præcis den menneskelige krop (Waldenfels, 2000: 22, 30). Ligeså snart det er den menneskelige krop, vi har med at gøre, så har vi også nødvendigvis at gøre med den menneskelige bevidsthed og alle de problemer, som knytter sig til den (Waldenfels, 2000: 9). Den kropsfænomenologiske æstetik er derfor en mere udvidet og problematiseret æstetik end den, der kommer til udtryk i dette fokus på præsternes forskellige erotiske og gastronomiske glæder.

En anden opfattelse identificerer kødet med en større del af kirken, men stadig med en kirke i kirken, idet den finder kødet i en særlig nykirkelig aktivisme, der udfordrer traditionelle måder at være kirke på og opfordrer medlemmerne af kirken til at bruge deres 'kroppe' i forskellige former for fromhed som f.eks. meditationer, pilgrimsvandring og salmesang. Disse aktiviteter kaldes og forstås ganske vist sjældent som deciderede handlinger. Men ifølge kirkens selvforståelse, er det ikke blot umuligt at adskille kropslige fra ikke kropslige aktiviteter. Det er tilmed på ingen måde i orden at lade vores identitet bero på udførelsen af bestemte handlinger. Den beror, hedder det sig, alene på troen på nåden i Kristus (BSLK, 1967: 56, 60, 75f). Derfor understreges det også ofte i den forbindelse, at det er troen som sådan, der er kropslig således, at de pågældende aktiviteter ikke skal betragtes som forudsætninger for frelse, men som udtryk for frelse. Men det radikaliserer blot spørgsmålet om kødet, for hvorfor så netop lige præcis disse handlinger (BSLK, 1967: 61, 62)? Hvad er det særlige ved dem? Hvad er f.eks. forskellen på en salme og en sang, en gåtur og en pilgrimsvandring? At slappe af og meditere? En salme sunget i tvang el-

ler frihed? Nogle af vanskelighederne ved at redegøre for disse forskelle kan man også argumentere for fænomenologisk gennem fremhævelse af særlige træk ved den menneskelige krop såsom dens ambivalens (Waldenfels, 2000: 42-44). Så er vi tilbage ved udgangspunktet – spørgsmålet om kødet. Det lader sig ikke besvare ud fra en entydig objektiverende forståelse af krop, handlinger og adfærd.

Derfor er det fristende at gå over i den anden grøft, hvor vi finder et tredje bud på, hvad kødet henviser til, nemlig det, at kødet skulle være udtryk for mennesket som genstand for 'forkyndelsen af nåde i Kristus' uanset, hvad følgerne er. Ifølge denne opfattelse er kødet i den bredere danske kultur forstået som den vilkårlige genstand for den nødvendige forkyndelse. Men også dette bud er problematisk. For ifølge kirkens selvforståelse drejer kristendommen sig om Guds inkarnation, død og opstandelse for og i os, hvilket betyder at vores identitet skal forstås ud fra denne radikale forandring (BSLK, 1967: 52, 54, 56). Ifølge kirkens bekendelse er Gud gået ind i kødet, som er forskelligt fra Gud, for at lade dette blive del af Gud og dermed forandre det. Derfor holder det ikke at identificere kristendommens kød med en ren eller homogen identitet som f.eks. en ubevægelig dansk folkekirkekultur. Dette er også udtryk for en problematisk objektivering af kødet, der ikke kender til sin egen selvundersøgelse og fremmedhed. Som rene objekter for forkyndelsen kender vi så omvendt heller ikke til selvidentitet og selvbestemmelse. I modsætning til dette gælder det, at forskellighed og fremmedhed også altid har hørt til den kristne selvforståelse. Kirken har derfor heller ikke kun været kulturkonstituerende, men også altid tolket sig som modkultur. Den

protestantiske kristendom har en indbygget reformationstrang og troen en autonomi i forhold til de til enhver tid herskende kulturelle og politiske trends. Derfor kan kødet ikke identificeres som et rent alternativ til den menneskelige nydelse, begæret af den konkrete anden og den radikale livgivende forandring, som de to første opfattelser af kødet – med rette – kredser omkring.

Derfor kan det være nærliggende at tilslutte sig en fjerde opfattelse af, hvad kødet i kristendommen er, nemlig en særlig kultur *i* kulturen eller en identitet *i* identiteten. Denne identitet går på tværs af præster, kirke og folk, og findes i en særlig selvbevidst og erkendende kultur – hos de intellektuelle og de kunstneriske f.eks. Men også denne opfattelse er problematisk. Det adskiller og privilegerer ikke blot selvbevidstheden og erkendelsen, men dyrker en elite, der ganske vist ikke udgøres af embedsindhaverne i den danske folkekirke, men dem, der i bredere forstand har indflydelse i vores samfund (BSLK, 1967: 62). For hvad med os, der ikke besidder disse evner og hvad med resten af fællesskabet? Resten af verden? Og naturen? Også her bliver krop og kød objektiveret – bevidstheden subjektiveret og intellektualiseret – og forholdet til den anden og fremmede ikke anset for betydningsfuldt.

Svaret på spørgsmålet om kødet i den protestantiske kristendom er for så vidt – betragtet ud fra den danske folkekirkes grundlag – ikke helt enkelt. Disse forskellige opfattelser er eksempler på, hvordan selvmodsigelser opstår, når kødet på den ene side helt overordnet hævdes at dreje sig om Guds egen forandring til fordel for os, men i realiteten tolkes som en identitet konstitueret af forskellige former for selvdisciplin – hvad enten det er gennem isole-

ret nydelse, særlige aktiviteter eller mere passiv erkendelse. Den implicitte dualisme heri indebærer en fortrængning af vores bredere erfaringsmæssige kropslige sammenhænge. Den udtrykker en teologi, der ikke svarer til erfaringen og for så vidt som det er dens ambition at gøre dette kommer i splid med sig selv. Den undsiger det, som kødet ifølge elementær protestantisk selvforståelse handler om, nemlig om egentlig – eller guddommelig – identitet forstået som *sammenhængen i* (eller som den egentlige identiske enhed) af *identitet og forandring*. Kødet kan ikke med teologien som redskab identificeres som en ren forandring, en isoleret kropslig aktivitet eller en ren selvbevidsthed, men indebærer en radikal kritik af dualismens forskellige selvmodsigelser. Den udfordrer dermed også vores umiddelbare selvforståelse og verdensopfattelse.

Selvmodsigelsens grænse? Tre nyere trinitetsteologiske positioner

Går vi til nyere protestantisk bud på, hvad kødet er, skal vi dybere ned i den kristne selvforståelse for at finde det, de teologiske diskussioner drejer sig om. Der findes her udbredt enighed om, at kødet er udtryk for menneskets identitet, sådan som den tager sig ud, når den tolkes ud fra Guds forhold til Jesus fra Nazareth. Kødet drejer sig med andre ord om den identitetsmæssige betydning, som Guds forhold til Jesus har for os. Det teologiske udgangspunkt er, at *Gud er blevet kød som os i Jesus fra Nazareth, død som kød på korset, opstået som kød og forventes at komme igen for, at vi kan opstå kødeligt og Gud dermed bringe sin skabelse til fuldendelse* (BLSK, 1967: 21, 26-30). Dette bliver gan-

ske vist ikke altid beskrevet så kødeligt, som her (at Gud bliver kød, Kristus er kød, Ånden er kød: vi er kød, sakramenterne kød, kirken kød osv.), for dels kan en sådan beskrivelse fejltolkes, som om den skulle være udtryk for en objektivering af kristendommen, dels er begrebet kød i de bibelske tekster og den kristne tradition generelt et ambivalent begreb, fordi det, idet det hænger sammen med mennesket, også hænger sammen med 'synden'. I nogle kontekster kan kød således ligefrem betyde synd, hvormed altså ikke er sagt, at kødet er synd, for det kan også betyde det omvendte, nemlig at synden er kød, dvs. menneskelig. Ikke desto mindre ligger netop denne tvetydighed allerede i beskrivelsen af den særlige ('guddommelige') bevægelse, som beskrives med forestillingen om inkarnation, død og opstandelse.

Dermed er det netop *ikke* givet, hvad kød betyder mere præcist, men at det betyder noget for os, som ikke er vilkårligt, men væsentligt. Spørgsmålet er, hvad forestillingen om Guds egen forandring indebærer for vores opfattelse af, hvad identitet overhovedet er? Et svar på dette forudsætter på ingen måde en forudgående accept af de pågældende forestillinger om Gud eller Guds forhold til Jesus osv. (en såkaldt 'troende' accept af angivelige 'dogmer') for at blive meningsfuldt – tværtimod gælder det omvendt, at disse forestillinger allerede har en betydning, som må afdækkes, for at deres relevans overhovedet kan vurderes. I det følgende vil jeg netop forsøge at afdække nogle almene træk ved denne betydning.

Som udgangspunkt er det at være menneske, ifølge teologien, at være kød. Guds inkarnation er synonym med Guds menneskelivelse i Jesus. At være kød er at være menneske et konkret sted på et bestemt tidspunkt.

Som kød er vi ikke rent negative væsner (som hvis vi f.eks. var et 'intet' uden identitet eller en 'værdiløs' identitet), fordi Gud (der er og har værdi) er blevet kød, men på den anden side er vi heller ikke er rent positive (og har en 'fuldkommen' identitet), hvilket ville gøre Guds inkarnation overflødig. Vi er, betyder det, et sted mellem intet og alt og at betragte som en sammenhæng mellem de to. Derfor er det ikke så væsentligt, hvor hyppigt kødet er blevet tematiseret negativt eller positivt i kirkehistorien, men snarere den pointe, der ligger i kødets bredere ambivalens og konkrete tvetydighed. Kødet er kød og dog forandrende sig. Det udsættes for en forandring og forandrer sig radikalt. Tolkningen af kødet drejer sig således om, hvilken sammenhæng, der er mellem det positive og det negative og dermed om hvilken eventuel grænse, der findes for eller i ambivalensen. Det spørgsmål, som teologerne diskutere, er derfor, hvordan vi kan tænke kødet som en identisk (entydig eller guddommelig) *sammenhæng* i ambivalensen og dermed som en egentlig enhed af identitet og forandring – for så vidt som en sådan altså overhovedet lader sig tænke. Hvordan kan vi have en sammenhængende identitet, når selve det at have en indebærer, at vi ikke har en, fordi intet ved os er identisk gennem den forandring og død, som præger tilværelsen?

Tillich, Moltmann og Pannenberg forsøger på hver deres måde at give et svar. Deres svar kan betragtes som variationer over den hegel-ske dialektik, for så vidt som de alle tolker (opstandelses)sammenhængen af identitet (inkarnation) og forandring (korsdød) som udtryk for, at Gud er den, hvis identitet (guddommelighed) i en eller anden forstand konstitue-

res gennem integrationen af Guds egen forandring, hvad enten den tolkes som modsætning eller forskellighed, som død eller endelighed. Men deres udfoldelse er forskellig. De er ikke enige om, hvordan integrationen og relationen mellem de positive forskelligheder og negative modsætninger skal tænkes. Ikke enige om, hvilken slags sammenhæng denne relation er udtryk for.

I sin gudslære i *Systematic Theology 1* (1951/1973) giver Tillich en eksistens-ontologisk udfoldelse af det kristne gudsbegreb. Gud er, siger han her, væren-selv, mennesket er væren eller endelighed, Kristus er den ny-væren og døden er ikke-væren eller intethed. Tillich, som her er optaget af forholdet mellem positivitet og negativitet, leder efter en vej mellem Hegel (som han mener, bagatelliserer den negative forskel på eller modsætning mellem Gud og menneske) og Kierkegaard (som han mener gør modsætningen for stor). Stærkt inspireret af Heidegger priser Tillich ham for sammen med Sartre at have taget den menneskelige negativitet alvorligt og sat den ind i sin rette sammenhæng (Tillich, 1973: 186f, 189). Heidegger og Sartre har nemlig, hævder Tillich, taget konsekvensen af den teologiske indsigt, at intetheden er dialektisk integreret i Gud og set, at den derfor ikke kun er negativ, men en positiv forudsætning for væren overhovedet (Tillich, 1973: 189). Med andre ord er intethed for Tillich en forudsætning for identitet. Identiteten står netop frem som en væren på baggrund af ikke væren.

Men hvad mener Tillich med, at intetheden er *dialektisk* integreret i væren selv? Som væren er mennesket, siger han, begrænset af ikke-væren. Det erfarer denne begrænsning i tid og rum som en konstant trussel. Mennesket er

derfor – som slet og ret endelighed – ontologisk angst (Tillich, 1973: 191). Men erfaringen af denne umiddelbare negativitet har en positiv forudsætning, nemlig den at mennesket transcenderer sin egen væren (Tillich, 1973: 190). Denne transcendens er den positive forudsætning eller sammenhæng, som negativiteten hører hjemme i. Det er dens grænse. Men her støder vi på en svaghed ved Tillichs tolkning, som også er eksemplarisk for en rendyrket kultur- og bevidsthedsteologi (jf. det tredje og fjerde bud på, hvad kødet er). For ifølge Tillichs tolkning er menneskets endelighed ontologisk, mens dets transcendens 'kun' er erkendelsesmæssig. Transcendensen udgør for så vidt ikke et egentligt kendetegn ved mennesket, men er en forudsætning alene for dets erkendelse (Tillich, 1973: 191, 193, 199, 201). Transcendensen er med Tillich ord ikke "konstituerende", men kun "dirigerende" (Tillich, 1973: 190). Det betyder, at den ontologiske angst ikke er negativ *i sig selv*, men kun som den erkendes indadtil. Den kan Gud kun bringe mennesket ud af gennem en ny – indre – erkendelse af sig selv. Kun gennem denne erkendelse er mennesket i positiv kontakt med Gud – og sig selv. Menneskets egentlige identitet beror for så vidt på en rent subjektiv selverkendelse. Uden denne erkendelse, synes mennesket slet ikke at have en identitet.

Tillich forsvarer således – trods sin intention og mange udsagn om det modsatte – indirekte en dualistisk opfattelse af den menneskelige subjektivitet. Kødet falder fra hinanden i et ontologisk kød og et epistemologisk kød, så kødets sammenhæng, som den kristne tro drejer sig om i sidste ende fremstår som konstitueret af det erkendende subjekt. Negativiteten (erfaringen af ikke-identitet) er kun et problem in-

defra og hos den enkelte, hvis den da så overhovedet kan kaldes et problem og ikke bare, som man kritisk kunne indvende, er et passende udtryk for livets fundamentale endelighed, som kun fremtræder negativt i lyset af en indbildning om noget uendeligt. Burde mennesket da så bare erkende, at det ikke har en identitet? Ikke er noget? Tillich ser ikke, at erfaringen af negativiteten og dens grænse netop har at gøre med sammenhængen mellem ontologi og epistemologi, det indre og det ydre. Forudsætningen for den indre erfaring af døden som negativ er en eller anden form for dybere – og også ydre – kødelig sammenhæng. Alene betragtet kan det indre ikke være rent negativt. Også det kræver en sammenhæng. Kødet må selv være et forhold og tilmed et, der bevæger sig på og mellem forskellige niveauer.

Denne overindividuelle sammenhæng og bevægelighed er netop omdrejningspunktet hos Moltmann. Moltmanns udgangspunkt er i *Trinität und Reich Gottes* (1980/1994) ikke, at døden er dialektisk integreret, men at den *bliver* kristologisk *inkluderet* gennem en historisk kamp mod dens negativitet. Den er ikke som hos Tillich en ontologisk positiv forudsætning og en rent subjektiv erkendelse af dette. Vi bliver til, hævder Moltmann derimod, gennem vores død, nemlig i inklusionen af denne. I forhold til døden, siger Moltmann, er ikke kun erkendelsen og bevidstheden, men *hele* livet en indre modsigelse "denn Leben will leben, nicht sterben." (Moltmann 1994: 52). Denne modsigelse ligger altså ikke kun i forhold til det 'indre', men er ifølge Moltmann i livet som sådan. Kærligheden er, siger han, indbegrebet af livet. Den er også i lidelsen og døden. Derfor er Gud også i lidelsen og døden – og døden (ikke-identiteten) hører med andre

ord også positivt med til det inderste i identiteten: "Das Leiden der Liebe betrifft nicht nur das erlösende Handeln Gottes nach aussen, sondern auch die trinitarische Gemeinschaft in Gott selbst. Das extratrinitarische Leiden und das innertrinitarische Leiden entsprechen sich darin"³. Det betyder ifølge Moltmann, at Guds guddommelighed og egentlige identitet ligger i den selvvalgte lidelse, der som selvvalgt indelærer, at Gud hverken er hævet over den eller underlagt den, men den forandrende kraft *i* den. Identiteten dannes gennem tilstedeværelsen i ikke-identitet. Dette er radikalt, fordi det betyder, at Guds identitet ligefrem ligger i lidelsen og det ikke-identiske. Lidelsen holder – med ord fra den protestantiske dogmatik – sammen på den indre, immanente trinitet og den ydre, økonomiske, frelseshistoriske trinitet.

Negativiteten er således ifølge Moltmann givet med Gud selv som en positivt definerende spænding i Gud, der kan være større eller mindre (Moltmann 1994: 49). I forlængelse af dette men med nogle eskatologiske modifikationer tænker han inklusionen af døden (positiviseringen af negativiteten) som en historisk bevægelse, men er klar over, at denne måde at tænke den på ikke er uproblematisk. For hvordan kan vi så, må man spørge, skelne mellem Gud og historien dvs. mellem identitet og den historiske erfaring af ikke-identitet (forandring og død)? Hvad er det, der gør Gud i lidelsen til netop Gud og den lidelsesfulde proces til andet end en tragedie (andet end erfaringen af ikke-identitet)? At også Gud lider gør jo ikke lidelsen mindre, men værre kunne man sige. Hvad er den forandrende kraft *i* lidelsen? Hvorfor skulle tilstedeværelsen i ikke-identitet give én mere identitet og ikke netop mindre? Så længe tilblivelsen, som Moltmann siger, er kærlighe-

dens tragedie og Gud *kun* er Gud i tragedien og lidelsen, så bliver det os og vores erkendelse af den, der skal være denne positive kraft. Os, der – som han også kan sige – skal kæmpe Kristi kamp (Moltmann 1994: 75). Så bliver den immanente, indre, trinitet opløst i den økonomiske, ydre og historiske. Gud bliver opløst i menneskets historie og menneskets historie bliver opløst i menneskets død. Dette er Moltmann gennem hele sit forfatterskab blevet kritiseret for at sige, og det har han følgelig også forsøgt at undgå. For han ved, at også dette deler vores identitet, kødet, i et objektivt og et subjektivt stykke.

Pannenberg er en af dem, der har diskuteret dette problem mest indgående med Moltmann. I *Systematische Theologie 1* (1988) forsøger han på den ene side ligesom Moltmann at tage historien alvorligt som Guds egen forandring, men på den anden side ikke lade Gud opløse helt i den. Med et citat af Moltmann understreger han, at det i Jesu død er hans Guds og Faders guddommelighed, der står på spil, og at korset således vitterligt stiller spørgsmål ved Guds guddommelighed (og identitet) (Pannenberg, 1988: 341). Døden stiller faktisk, hævder Pannenberg dermed, spørgsmål ved vores identitet. Men dette spørgsmål, er der dog en grænse for. For Gud er, siger han samtidigt mod Moltmann, *ikke* totalt død på korset, sådan som man har sagt i teologien siden Hegel. Det er, siger han, kun om Guds søn, man kan sige, at han er død, korsfæstet og begravet og det endda kun "*nach seiner menschlichen Natur*" (Pannenberg, 1988: 341). Pannenbergs pointe med dette er, at enhver forkyndelse af Guds totale eller hele død ikke kan andet end at gøres os alene ansvarlige for hans opstandelse og dermed gøre os til Gud, gøre os rent positive,

kødet rent positivt og dermed bagatellisere kødets ambivalens og vores erfaring af negativitetens realitet. Beror vores identitet kun på vores egen positive erkendelse af den, så bliver der enten tale om, at vi fortrænger de problemer, der knytter sig til den, eller at vi gør dem så store, at de helt modsiger erfaringen af identitet. Spørgsmålet for Pannenberg er, hvordan teologien kan give tilstrækkeligt udtryk for erfaringen af denne selvmodsigelse. Det kan den kun, hævder han, ved – *også* – at forudsætte Guds liv. *Identitet forudsætter ikke bare ikke-identitet, men også identitet.*

Denne pointe har, mener jeg, Pannenberg helt overordnet ret i, om end han efter min opfattelse også går for langt i sin argumentation, så den kommer til at underminere pointen. Pannbergs hovedargument er (i denne dogmatiske, trinitariske sammenhæng) nemlig, at det ville være omvendt monofysitisme (sammenblanding af Kristi to naturer og følgelig af Guds og menneskets natur) at forkynde hele Guds død, men ved at afvise, at Jesus er død efter sin guddommelige natur, giver Pannenberg omvendt, mener jeg, udtryk for nestorianisme (adskillelse af de to naturer). Dette, der kan virke som decideret dogmatisk pedanteri at gå ind i, er teologisk afgørende for, hvordan vi skal tolke kødet og komme nærmere en forståelse af identitet. For dette understreger, at kødet på *ingen* måde er et enten-eller. Dets negativitet er ikke enten *allerede* (monofysitisk) integreret i Gud (og fuldkommen) eller *endnu ikke* (nestoriansk) inkluderet i Gud (og rent ufuldkommen), men er i Gud *både* integreret og ikke integreret. For at udtrykke dette må man, mener jeg, sige, at Gud ikke er død indadtil, men udadtil og differentierer dette yderligere ved at sige, at trods dette er sønnen død indad-

til, men udadtil levende og fortsætte differentieringen sådan, at døden indadtil tolkes som et virkeligt moment i eller træk ved en indre forandring og udadtil som en vedblivende mulighed eller side ved det endeliges identitet. Således tolket bliver Jesus Kristus eksemplarisk kød og eksemplarisk menneskelig identitet, nemlig udtryk for erfaringen af død i liv og liv i død, af enheden af ikke-identiten i identiteten og identiteten i ikke-identiteten. Jesus Kristus bliver således forstået den personlige enhed af *den døde i det levende og den levende i det døde.*

Radikal mellemmenneskelighed

Dette, som man kan bevæge sig meget længere ind, i betyder overordnet, at det guddommelige kød og dermed også vores identitet som mennesker, hverken er realiseret eller tilblivende, men kun findes konkret formidlet i triniteten, dvs. i formidlingen selv (Pannenberg, 1988: 421, 481). Det vil sige, at den hverken går forud for forandringen eller er opløst i den, men findes *i* den. Deri ligger Pannbergs vigtigste kritik af Hegel. Forandring og forskellighed kan nemlig slet ikke, siger han, integreres rent filosofisk, logisk eller abstrakt – alene gennem vores erkendelse og tænkning – men forudsætter også en form for ikke-integration uden hvilken, der ikke ville være en integration. Sammenhæng og identitet findes derfor, hævder han, kun som en åben enhed i den immanente og økonomiske trinitets konkrete *"livsfællesskab"*. Dette fællesskab er åbent indadtil, idet det overvinder adskillelse gennem forskellighed (Pannenberg, 1988: 481). Det vil sige, jo større forandring og forskel, jo mindre adskillelse og modsætning og jo større enhed: *"Sie ist diejenige Einheit Gottes mit seinem Ge-*

schöpf, die darin begründet ist, dass die göttliche Liebe das Geschöpf in seiner Besonderheit ewig Bejaht und daher zwar seine Trennung von Gott, nicht aber seine Verschiedenheit von Gott beseitigt."⁴ Dette er foreløbigt så langt, vi kommer med de trinitariske bud på kødet: Kødet som vores identitet og denne som en konkret fællesskabsformidlet kontinuitet mellem negativitet og positivitet. Denne opfattelse gør os således ikke til rene individuelle bevidstheder eller opløser os i en totalt fælles verden. Det fører hverken tilbage til en antaget oprindelig indentitet eller frem i en udvikling med identitet som mål. Ind i livsfællesskabet. Derfor kan kødet heller ikke beskrives tilstrækkeligt rent trinitarisk, men fører videre til andre mere konkrete teologiske temaer såsom antropologi, ekklesiologi, eskatologi, osv.

Denne bevægelse fra det abstrakte mod det konkrete finder vi også i kropsfænomenologien, hvor arven fra og kritikken af den hegelske dialektik har spillet en tilsvarende vigtig rolle som i teologien. I forlængelse af Merleau-Pontys sene udfoldelse af dialektikken som mellemkropslighed finder vi både refleksioner og beskrivelser, som kan føre teologien videre i sin bestemmelse af kødet. Den fænomenologiske relevans ligger her ikke kun i den parallelle dialektikkritik, den tilsvarende skepsis over for dualismen og i de alternative beskrivelser af kroppen. Den ligger også i påpegningen af, hvordan intersubjektivitetens problemer ændrer karakter, når kropsligheden – som også her kaldes inkarnation – tages med i betragtning, netop fordi kropsligheden er en særlig form for åben, bevægelig enhed, der holder det egne og det fremmede sammen og dermed overvinder adskillelser (Waldenfels, 2000: 284-285). Ifølge denne opfattelse udgør kropslighe-

den en fundamental form for menneskeligt mellemværen, der overskrider grænser og tilmed rækker ud over mennesket. Som fænomenologen Barbaras ligefrem siger, så er kødet et "inter" forstået som en *væren mellem os* og dermed den mest fundamentale dimension i vores liv (Barbaras, 2004: 253). Kropsligt betragtet er forskellighed og fremmedhed allerede givet i mig, og den anden udgør derfor ikke min negation, men min fuldendelse. Den mellemkropslige fuldendelse af identitet kan således abstraheres, men findes kun i artikulationen af forskelle og kun realiseret som overgang. Vi er, hævder Barbaras, indskrevet i det åbne kød og har derfor begæret både som vores udfoldelse og fuldendelse (Barbaras, 2004: 271-272).

Konklusion

Begynder vi bagfra og sammenfatter, så er det teologisk afgørende, at den menneskelige identitet, som kødet betegner, konstitueres gennem en åben og radikal mellemmenneskelighed. Det betyder, at identiteten ikke et enten-eller, men et både-og. Det er ikke en allerede færdigintegreret identitet eller et foreløbigt intet, der skal inkluderes i en sammenhæng, men en mellemmenneskelig dybde og fylde. Identiteten er ikke ren, men også en ikke-identitet. Den konstitueres gennem den åbne integration af andres og egen forskellighed og forandring. Den indre forskellighed betyder, at kødet ikke er selvkonstituerende eller rent fremmed konstitueret, men en åben sammenhæng af de to. Vi forandres, bevæges og bliver os selv netop gennem det, vi ikke er døden, fordi det ikke at være os selv allerede hører til vores egentlige identitet. Kødet betegner den kropslige sammenhæng i mig selv, i mennesket selv og

mellem mennesker, der i kraft af sin åbenhed integrerer det forskellige forandringen og det ikke-identiske og identiske, død og liv og dermed har 'overvundet' en tilsyneladende ren modsætning mellem de to. Det er den åbne sammenhæng, der overvinder modsætning og negativitet, gennem forskellighed. Som kød forstås identitet således som opstandelsesidentitet. Den knyttes sig til den eksemplariske identitet Jesus Kristus og anses for del af et guddommeligt livsfællesskab, der på denne baggrund kaldes trinitarisk.

Noter

- 1 Begrebet 'kristen tro' er problematisk at anvende. Det lyder fromt og subjektivistisk, men begrebet 'kristendom' er ikke meget bedre. Det vækker de modsatte associationer og antyder en forældet objektiverende forståelse af kristendommen som 'religion'. Dette vil jeg i det følgende forsøge at tage højde for i min anvendelse, uden at dette betyder, at tilslutter mig fuldstændigt til denne forståelse. Med 'kristendommen' vil jeg således primært henvise til den form for kristne religion eller religiøsitet, som vi forefinder, og med 'kristen tro' til den måde, som denne tager sig ud på betragtet indefra. Ved 'protestantisk systematisk-teologi' forstår jeg en metodisk bearbejdning af forholdet mellem de to, som åbent integrerer refleksion og selvrefleksion.
- 2 Ved "kirkens selvforståelse" forstår jeg her den selvforståelse, der kommer til udtryk i den danske folkekirkes bekendelsesskrifter og således en sammenhæng, der hverken er objektiveret som "kristendommen" eller subjektiveret som "kristen tro". Dermed er jeg klar over, at den danske folkekirkes bekendelsesskrifter ikke kan siges at repræsentere kristendommen eller den kristne tro som sådan – hvis der overhovedet er noget, der hedder det – og som historiske tekster heller ikke bør abstraheres til en enhed. På et elementært niveau er det dog relativt uproblematisk at fremhæve visse teologiske sammenhænge, som når de, som vi skal se, skal udfoldes, selvfølgelig kræver mere metodisk og indholdsmæssig refleksion.
- 3 "Kærlighedens lidelse angår ikke kun Guds forløsende handlen udadtil, men også det trinitariske fællesskab i Gud selv. Deri svarer den ydretrinitariske lidelse til den indretrinitariske lidelse." (Moltmann 1994: 40).
- 4 "Den [guddommelige kærlighed] er den Guds enhed med sin skabning, der er begrundet deri, at den guddommelige kærlighed evigt bekræfter sin skabning i sin særegenhed og dermed overvinder dens adskillelse, men ikke dens forskellighed fra Gud" (Pannenberg, 1988: 481).

Litteratur

- Barbaras, Renaud**, *The Being of the Phenomenon. Merleau-Ponty's Ontology*, Indiana University Press: Bloomington, 2004.
- Bekennnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. *Im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1967.
- Leder, Drew**, *The Absent Body*, The University of Chicago Press: Chicago, 1990.
- Moltmann, Jürgen**, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, [1980] Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh, 1994.

Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie Band I*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1988.

Teglbjærg, Johanne Stubbe, *Krop og håb. En kritisk tolkning af nyere eskatologi under inddragelse af kropsfænomenologien*, Det Teologiske Fakultet: København, 2009.

Tillich, Paul, *Systematic Theology Vol I*, [1951], The University of Chicago Press: Chicago, 1973.

Waldenfels, Bernhard, *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 2000.