

Kroppen og rettferdiggjørelsen

*Eberhard Jüngels teologi om
rettferdiggjørelsen i lys av Simone de
Beauvoirs situasjonsbegrep*

Ingrid B. Melve



Fordypningsoppgave ved Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Vår 2014

Veileder: Professor Kjetil Hafstad

© Ingrid B. Melve

År 2014

Tittel

Ingrid B. Melve

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Om oppgaven:

En undersøkelse av hvordan den lutherske rettferdiggjørelseslæren kan fortolkes i et kroppsfenomenologisk perspektiv og Simone de Beauvoirs begrep om *kroppen som situasjon*.

Tusen takk:

Takk til professor Kjetil Hafstad for tillit, frihet, og små dytt i riktig retning.

Takk til min tålmodige bestevenn Johannes, som har vært alenepappa i alle helger og på alle helligdager, slik at jeg har kunnet sitte på fakultetet og skrive om hvor viktig det er å holde hviledagen hellig.

Og takk til Elin Uberg for skarp og presis korrektur.

*Send himmelsk ro lik dogg som fell, til striden er forbi
tak strev og møde frå vår sjel og lat vårt liv få vitne vel
om kvila du vil gi, om kvila du vil gi.*

- John Greenleaf Whittier, gjendiktet av Arve Brunvoll Nr.
415, 3. vers i Norsk Salmebok (1985)

Innholdsfortegnelse

1. Innledning

1.1 Innledning	s.1
1.2 Hva jeg ikke gjør	s.1
1.3 Om forkortelser og litteratur	s.2

2. Guds rettferdighet og menneskets menneskelighet – Eberhard Jüngel og den reformatoriske oppdagelse

2.1 Om Eberhard Jüngel	s.3
2.2 Om utvalget av Jüngels tekster	s.3
2.3 Om Guds rettferdighet	s.4
2.4 Guds rettferdighet og Guds menneskelighet	s.6
2.5.1 Rettferdiggjørelse som ontologi	s.7
2.5.2 Historien og håpet	s.9
2.5.3 Virkelighet og skapelse	s.10
2.5.4 Det mulige <i>i</i> det virkelige	s.11
2.6.1 Synd og uegentlighet	s.12
2.6.2 Å ville eie seg selv	s.13
2.6.3 Selv-realiserings som synd	s.13
2.6.4 Selv-realiserings i vår tid	s.14
2.7 Evangeliet er avbrytelsen	s.15
2.8.1 Det menneskelige mennesket	s.17
2.8.2 Samfunn og fellesskap	s.19
2.9.1 Jüngel og den kristne friheten	s.19
2.9.2 Luther og <i>Om den kristne frihet</i>	s.20

3. Perspektiver på kropp og frihet

3.1 Om kapitlet	s.22
3.2 Om <i>Det annet kjønn</i>	s.23
3.3.1 Den eksistensielle friheten	s.24
3.3.2 Den konkrete friheten	s.25
3.3.3 <i>Kroppen som situasjon</i> og friheten	s.26

3.4.1 Maurice Merleau-Ponty og kroppsfenomenologien	s.27
3.4.2 Kroppen og kroppene – interkorporealitet	s.28
3.5 Kvinnen som Den andre. Kroppen og friheten	s.29
3.6 Mot frigjøring: Likeverdige relasjoner	s.30
3.7 Eksistensialistiske menneskebilder	s.30
3.8 Kroppen og etikken: Rettferdighet eller omsorg?	s.31
3.8.2 En kroppsliggjort etikk og det rettferdiggjorte menneske	s.34

4. Rettferdigjørelsen og kroppen

4.1 Om kapitlet	s.35
4.2 Jünger og kroppen	s.36
4.3 Kropp og selv-realisering	s.37
4.4 Kroppen som ting og eiendom	s.39
4.5 Rettferdigjørelses-hendelsen og kroppen	s.40
4.6 Den rettferdiggjorte kroppen som en ny situasjon	s.41
4.7 Rettferdiggjorte syndere i fortid og framtid	s.44
4.8 Hvile og hverdag	s.45
4.9 Kropp, nærhet og glede	s.47
4.10 Eldreomsorg og verdighet	s.48
4.11 Den kristne frihet og en etikk for kroppen	s.49

5. Kirke, kropp og fellesskap

5.1 Kirken og rettferdigjørelsen	s.52
5.2.1 Kirken og kroppen – kirkens kropp?	s.53
5.2.2 Metafor og mening	s.54
5.2.3 Kritikk av den kirkelige kroppsmetaforen	s.55
5.3 Praksis og tro	s.56
5.4.1 Luthersk spiritualitet – frihet og forkynnelse	s.57
5.4.2 <i>Mindfulness</i> i kristen kontekst	s.58
5.5 Fellesskap og individualitet	s.59

6. Til avslutning

6.1 Kroppen og hvilen	s.61
-----------------------	------

Litteraturliste	63
Vedlegg	65

Kapittel 1

1.1 Innledning

Hva er Guds rettferdighet? I fortalen til første bind av hans samlede verk, skriver Luther om sin søvnløse kamp med ordene om Guds rettferdighet i Rom 1, 17:

«Natt og dag grunnet jeg på dette inntil Gud forbarmet seg over meg, og jeg ble oppmerksom på sammenhengen mellom ordene. Den er nemlig slik: «Guds rettferdighet blir åpenbart i evangeliet, som skrevet står: den rettferdige skal leve ved troen» Her begynte jeg nå å begripe at Guds rettferdighet er den rettferdighet som gjør at mennesket kan leve som rettferdig alene som en Guds gave, nemlig ved troen»¹

Luthers oppdagelse om rettferdiggjørelsen i romerbrevet er utgangspunktet for luthersk tro og teologi. Det er det fortsatt. Men hva betyr rettferdiggjørelsen for oss i dag? Den lutherske teologen Eberhard Jüngel insisterer på at rettferdiggjørelseslæren fortsatt skal være det hermeneutiske utgangspunktet for kristen tro og teologi². Og rettferdiggjørelsen blir samtidig det hermeneutiske utgangspunktet for å fortolke hva mennesket er – i relasjon til Gud. Samtidig har rettferdiggjørelsen konsekvenser for hvordan menneskelivet leves, her og nå. Den har konsekvenser for hvordan vi fortolker oss selv og våre relasjoner til andre. Det er i lys av Guds rettferdighet at vi oppdager hvem vi egentlig er, skriver Jüngel³.

Men hvis rettferdiggjørelsen har konsekvenser for livet her og nå, må den også ha konsekvenser for menneskets kropp, eller mennesket *som* kropp. I denne oppgaven skal jeg forsøke å gi noen forslag til hvordan vi kan tenke – eller kanskje like gjerne *tro* om kroppen, med Jüngels teologi om rettferdiggjørelsen som utgangspunkt. Til dette anvender jeg noen kroppsphenomenologiske perspektiver – i hovedsak Simone de Beauvoirs begrep om kroppen som situasjon. Utvalget av problemstillinger⁴ vil ofte vise seg i at jeg skriver ut i fra *min* kropp som situasjon, som 27-årig middelklassekvinne i dette rike landet i år 2014. Denne oppgaven er derfor en kontekstualisering og konkretisering av hva det vil si, eller hva det *kan* bety å leve i lys av Guds rettferdighet, her og nå.

1.2 Hva jeg ikke gjør

¹ Luther, Fortale til første bind, s. 31

² Jüngel, *Justification*, s.VIII

³ Jüngel, *On becoming truly human* i T.E 2, ss. 216-241

⁴ Se kapittel 4

I denne oppgaven arbeider jeg ikke historisk – jeg ser ikke på linjene i hvordan forholdet mellom kropp og kristen tro har forandret seg, eller på reformasjonens brudd i dens kontekst. Dette er ingen oppgave i bibelvitenskap, de Paulus-sitatene jeg anvender kommer ferdig fortolket fra Jünger og Luther. Dette er heller ingen fullstendig *fenomenologisk* analyse av kroppen i lys av rettferdiggjørelsen. Og dette er ikke en systematisk gjennomgang av rettferdiggjørelsesdogmet fra reformasjonen til vår tid.

1.3 Forkortelser og litteratur:

Essaysamlingene *Theological Essays* og *Theological Essays II* – utvalg av Jüngels essay oversatt til engelsk, blir i referansene forkortet til *T.E1* og *T.E2*. Litteraturen jeg anvender blir introdusert der det er nødvendig i selve oppgaveteksten.

Kapittel 2

Guds rettferdighet og menneskets menneskelighet – Eberhard Jüngel og den reformatoriske oppdagelse

2.1 Om Eberhard Jüngel

Den østtyske teologen Eberhard Jüngel (f.1938) har hatt et mangfoldig arbeidsfelt, i hovedverket *God as the Mystery of the World*⁵ arbeider han med spørsmål om hvordan metafysikken kommer til kort for å tenke teologisk om åpenbaring, men viser hvordan Gud likevel kommer oss i møte gjennom Ordet. Han har også arbeidet med trinitetsdogmatikk, og hvordan relasjonen mellom de ulike personene i triniteten sier noe grunnleggende om Gud. I denne oppgaven skal jeg i hovedsak konsentrere meg om de essayene hvor han skriver om hvordan og hva Guds rettferdighet har å si *om* oss mennesker og *til* oss mennesker⁶.

2.2 Om utvalget av Jüngels tekster:

Utgangspunktet for denne oppgaven er i hovedsak en lesning av Jüngels tanker om rettferdiggjørelsesdogmet i essayene *On becoming truly human. The Significance of the Reformation Distinction Between Person and Works for the Self-Understanding of Modern Humanity*, og *Living out of Righteousness: God's Action – Human Agency*. Begge essayene er hentet fra essaysamlingen *Theological Essays II*, som er en engelsk oversettelse fra 1995 av essaysamlingen *Wertlose Wahrheit*(1990), en samling av Jüngels senere essay. I delkapittel 2.5.1 - 2.5.4. tar jeg utgangspunkt i Jüngels essay *The World as Possibility and Actuality. The ontology of the doctrine of justification* som er hentet fra essaysamlingen *Theological Essays*, den engelske utgaven av Jüngels tidligere artikler. Jüngels bok om rettferdiggjørelse, i engelsk utgave *Justification* utgjør også mye av grunnlaget for min framstilling av Jüngels teologi. Utgangspunktet for *Justification* var Det lutherske verdensforbund og Den romersk-katolske kirkes arbeid med *Felleserklæringen om rettferdiggjørelseslæren*, som ble undertegnet i 1999⁷. Jüngel var i svært kritisk til utfallet av dette økumeniske arbeidet, og denne boken ble en insistering på at dogmet om rettferdiggjørelse ved tro alene ikke kan modifiseres, men heller skal understrekes som selve det hermeneutiske utgangspunktet for kristen tro og teologi⁸.

⁵ Jüngel, *God as the Mystery of the World*

⁶ Webster, i *The modern theologians*, s.205

⁷ Se f.eks <http://www.kirken.no/?event=doLink&famID=2022en.no/?event=doLink&famID=2022> 05.05.2014

⁸ Jüngel, *Justification*, s.VIII

Dette kapitlet er en redegjørelse for noen aspekter ved Jüngels teologi om Guds rettferdiggjørelse og teologisk antropologi i lys av rettferdiggjørelsen. I dette kapitlet forholder jeg meg i utgangspunktet bare til Jüngels egne framstillinger og fortolkninger av andre teologer, tankeretninger, og bibelsk materiale. Med andre ord betyr det at jeg her behandler *Jüngels* Luther-fortolkning og utlegging av Paulus, uten å legge til noe, bortsett fra i det siste delkapitlet. Jeg går heller ikke til kildene selv, men forholder meg til henvisningene Jünger selv har i de av hans tekster jeg anvender.

2.3 Guds rettferdighet

I Luthers fortale til den første utgave av de samlede verkene hans på latin, skrev Luther i 1545 om sin kamp med begrepet «*Guds rettferdighet*» i Rom1,17⁹:

«Jeg hatet nemlig dette uttrykket, «Guds rettferdighet» for gjennom alle de lærdes bruk var jeg opplært til å forstå det filosofisk, om den såkalt «formale» eller «aktive rettferdighet», den som gjør at Gud er rettferdig når han straffer syndene og de som gjør urett.»¹⁰

Jünger holder fast i Luthers «hat» mot denne filosofiske forståelsen av Guds rettferdighet. Og i *Justification* skriver Jünger at vi etter Paulus ikke lenger kan tenke Guds rettferdighet som utelukkende Guds attributt – det er ikke noe Gud *har*, enten som en egenskap på samme måte som noen har skjønnhet, mildhet etc.¹¹. Men det er heller ikke utelukkende noe Gud forvalter – som Gud kan velge å bruke eller ikke bruke, og som Gud fordeler mellom de som fortjener det¹². Men Gud *er* rettferdig – og Gud er rettferdig gjennom det Gud har gjort for mennesker: «*The fact that Jesus Christ died for our sins and was raised from the dead for our justification (Rom 4:25) gives the Christian concept of the righteousness of God its distinctive meaning.*»¹³

I Det gamle testamentet er Guds rettferdighet forstått som et relasjonelt konsept, skriver Jünger¹⁴. Pakten mellom Gud og Israel overskrider en «menneskelig» juridisk avtale, Guds rettferdighet er «*that covenant faithfulness which God provides and without which neither*

⁹ Rom1,17 «For i det åpenbares Guds rettferdighet av tro til tro, slik det står skrevet: Den rettferdige skal leve ved tro.»

¹⁰Luther, *Fortale til første bind av Luthers samlede verker på latin*, s.18.

¹¹ Jünger, *Justification*, s. 56

¹² Ibid, s.56

¹³ Ibid, s.62

¹⁴ Ibid, s.62

*individuals nor the people as a whole can live»*¹⁵. Det relasjonelle ved Guds rettferdighet er derfor av en slik art at en ikke kan tenke menneskelig liv og fellesskap uten, og Guds trofasthet til pakten betyr samtidig at mennesket er anerkjent av Gud.

Paulus forstår også Guds rettferdighet som et relasjonelt konsept, i følge Jüngel, men Paulus forsterker og intensiverer dette konseptet, og gir slik *«the Christian concept of the righteousness of God its distinctive meaning»*¹⁶. I Jüngels fortolkning er det nettopp det at Guds rettferdighet er et relasjonelt konsept, ikke et filosofisk som gjør at Luther derfor forstår Rom1,17 annerledes, slik han skriver i fortalen: *«Her begynte jeg nå å begripe at Guds rettferdighet er den rettferdighet som gjør at mennesket kan leve som rettferdig alene som en Guds gave, nemlig ved troen»*¹⁷. Det er uten lovgjerninger at mennesket kan bli rettferdiggjort, og Guds rettferdighet er dermed ikke en juridisk rettferdighet hvor hver får det han eller hun fortjener.

Det er i evangeliet at Guds rettferdighet blir åpenbart¹⁸. Luther oppdaget at Paulus forståelse av begrepet Guds rettferdighet i brevet til Romerne hadde en annen mening enn en filosofisk forståelse eller en juridisk forståelse av lov og rettferdighet, hvor alle får det de fortjener etter gjerninger. Men ettersom alle er syndere, ville Guds rettferdighet bety at Gud var rettferdig i det han dømte alle som urettferdige. Luther fortolket Rom 1, 17 – *gjennom tro* – på en annen måte. Evangeliet, Guds ord, er det stedet Guds rettferdighet blir åpenbart, det er Guds tiltale til mennesket. Det er gjennom tro og evangelium, og ikke gjennom loven – at mennesket blir *«pronounced righteous by God»*¹⁹. Guds rettferdighet er derfor hos Luther *«that righteousness by which God makes righteous people out of the ungodly»*²⁰.

Mennesket kan ikke bli rettferdiggjort uten Guds rettferdighet, men når mennesket blir rettferdiggjorte er det fortsatt *Guds* rettferdighet, men som nå har blitt menneskenes rettferdighet. Men rettferdigheten blir ikke menneskets rettferdighet i den forstand at den er menneskets gjerning eller eiendom, noe mennesket har oppnådd, for i det den er det, slutter den å være *Guds* rettferdighet. Guds rettferdighet er noe Gud har, og som Gud gjør oss rettferdige ved, i det Gud rettferdiggjør: *«God's righteousness takes its uniqueness precisely from the fact that it is a sharing righteousness, one which passes over from God to human*

¹⁵ Ibid, s.62

¹⁶ Ibid, s.62

¹⁷ Luther, *Fortale til første bind av Luthers samlede verker på latin*, s.20

¹⁸ Jüngel, *Justification*, s.69

¹⁹ Ibid, s.73

²⁰ Ibid, s.73

beings»²¹. Og det er igjen dette som er Guds rettferdighet, fordi «*God's righteousness consists for Paul in the fact that God is not righteous for his own sake, but that he is only righteous himself in so far as he is the one who provides righteousness for human beings*»²².

Men hvordan skjelne mellom å tenke denne rettferdigheten skjenket som en gave, og rettferdigheten som nettopp rettferdig?²³ Jüngel tror ikke vi kan tenke om Guds rettferdighet som rettferdig med mindre vi tenker det som et relasjonelt konsept – Guds rettferdighet er det at Gud gjør mennesket rettferdig. Guds rettferdighet er ikke en attributt til Gud, men det er «*God's own righteousness, and as his own righteousness it reaches others.* »²⁴ Og derfor sier dette noe grunnleggende om Gud: «*God is righteous because of the fact that he declares or makes [unrighteous people] righteous*»²⁵.

2.4 Guds rettferdighet og Guds menneskelighet

Guds rettferdighet eksisterer ikke «*unless it also communicates itself to people*»²⁶, skriver Jüngel. Guds rettferdighet er samtidig noe som skjer, det er en hendelse, og «*in this very event God is totally consistent with himself. He is consistent when he gives himself to the other and fundamentally affirms that other's otherness*»²⁷. Det å være rettferdig, er altså å være i samsvar («consistent»), så at Gud er rettferdig i det han rettferdiggjør synderen, ellers hadde ikke Gud vært rettferdig, bare gavmild. At Gud ble menneske er derfor ingen gudommelig selvmotsigelse, men viser hvordan Gud er i “samsvar” med seg selv: «*he is faithful to himself in his grace; he affirms himself in his identifying with one who was accursed for the unrighteousness of all people (Gal 3:13)*»²⁸. Den korsfestede Jesus Kristus er ingen motsigelse av Gud, Gud motsier ikke seg selv, i følge Jüngel, tvert i mot: «*God's humanity is the clearest expression of his divinity*»²⁹.

Guds rettferdiggjørelse av mennesker er en hendelse, noe som skjer, som blir virkelig i menneskenes virkelighet – med Jesus Kristus, Gud og menneske. Guds rettferdighet muliggjør et fellesskap med Gud, for Guds rettferdighet er «*God's coming, with his*

²¹ Ibid, s.64

²² Ibid, s.64

²³ Ibid, s.64

²⁴ Ibid, s.75

²⁵ Ibid, s.75

²⁶ Ibid, s.78

²⁷ Ibid, s.78

²⁸ Ibid, s.79

²⁹ Ibid, s.79

righteousness, into the context, the real life context, of human beings – in Jesus Christ»³⁰. Og det at Guds rettferdighet er noe som kommer inn i våre liv og gjør oss rettferdige, uten at vi kan gjøre noe selv, er en *fundamental avbrytelse*.

2.5.1 Rettferdiggjørelse som ontologi

I essayet *The World as Possibility and Actuality* skriver Jüngel at dogmet om rettferdiggjørelsen også skal fortolkes «*with regard to its ontological implications*»³¹. Med dette mener han at rettferdiggjørelses-hendelsen³² forstått som starten på Jesu Kristi kongedømme³³ har implikasjoner for Guds relasjon til verden, og har derfor også «*a critical function within the world and its self-understanding*»³⁴. Rettferdiggjørelses-hendelsen er en avbrytelse av verdens selvforståelse. Denne avbrytelsen, og *kritikken* av verdens selvforståelse kommer av at rettferdiggjørelses-hendelsen «*are to be grasped through the notion creatio ex nihilo*»³⁵. Verdens selvforståelse, slik Jüngel beskriver den, er preget av det virkelige³⁶ gis primat framfor det mulige³⁷: »*From the beginning of metaphysics, actuality has been given ontological priority over possibility*»³⁸. Denne metafysiske forståelsen har sitt opphav i Aristoteles, skriver Jüngel, og har hatt en svært stor betydning³⁹. Når det mulige i det hele tatt får betydning, er det etter Aristoteles bare i relasjon til, og under forutsetning av det virkelige. Det mulige er det som ennå ikke er virkeliggjort innenfor det virkelige, og for at noe skal bli virkelig er det derfor kun mulig gjennom en handling⁴⁰. En kan med andre ord bare være rettferdig, virkeliggjøre den mulige rettferdigheten gjennom å gjøre rettferdige gjerninger, og en er heller ikke lenger rettferdig når en ikke lenger gjør rettferdige gjerninger. En er til enhver tid hva en gjør, og det er våre handlinger som bestemmer hvem og hva vi er. Det er bare det virkelige, det som er blitt virkeliggjort som kan sies å *være*. Det er, i det

³⁰ Ibid, s.80

³¹ Jüngel, *The World as Possibility and Actuality* i T.E1, s.109

³² På engelsk: «*the justification event*», T.E1 s.109

³³ På engelsk «*kingly rule of Jesus Christ*», T.E1, s.109

³⁴ Jüngel, *The World as Possibility and Actuality* i T.E1, s.109

³⁵ Ibid, s.109

³⁶ Tysk: «*Wirklichkeit*», Engelsk oversettelse: «*Actual*». På norsk skriver jeg derfor *det virkelige*, eller *virkeligheten*.

³⁷ Jüngel, *The World as Possibility and Actuality* i T.E1, s.109

³⁸ Ibid, s.97

³⁹ Ibid, s.98

⁴⁰ På engelsk: «*act*», T.E1, s.100

aristotelisk-metafysiske verdensbildet med andre ord slik at det virkelige er det samme som *væren*.⁴¹

Rettferdiggjørelses-hendelsen, derimot, «*are to be grasped through the notion creatio ex nihilo*»⁴², og er ikke bundet av det virkelige, av virkeligheten. Samtidig sier Jüngel med dette at rettferdiggjørelse er nært forbundet med *skapelse, ex nihilo*. Det aristotelisk-metafysiske konseptet om virkelighet rommer ikke intetheten⁴³, i følge Jüngel⁴⁴, for det mulige, eller muligheten er bare noe som er avhengig av det virkelige, som enten ennå ikke virkeliggjort, eller som ikke kan bli virkeliggjort, eller som har vært virkeliggjort, men ikke er det lenger. *Det mulige* blir med andre ord ikke fortolket i forhold til det umulige, men i forhold til det virkelige. Intetheten, er det «stedet» Gud skaper ut i fra, men samtidig også konsekvensen av synden, når den møter Guds rettferdighet⁴⁵: «*The law of sin and death accomplishes the divine work of destroying and reducing to nothing, in that it lets the sinner be.*»⁴⁶ Som tidligere nevnt, er dette fordi Guds rettferdighet nettopp er rettferdig.

Intetheten forstått teologisk er «*lack of relation to God*»⁴⁷. Relasjonsløshet er, som vi kommer tilbake til, nettopp synd, og denne relasjonsløsheten gjelder både overfor Gud, men også mennesket overfor seg selv. Intethet og relasjonsløshet er med andre ord nært forbundet, og relasjonene er kun mulig når Gud har skapt, *ex nihilo*. Relasjonen til Gud er ikke noe som ennå ikke er virkelig, men noe som faktisk er umulig før Gud rettferdiggjør.

Det rettferdiggjorte menneske er et nytt menneske, skapt ut av intet. Rettferdiggjørelses-hendelsen, Jesu Kristi død og oppstandelse på korset er et løfte om at «*we shall be made anew out of the nothingness of relationlessness, remade ex nihilo*»⁴⁸. Det å leve i lys av Guds rettferdighet er derfor å i en forstand «*existence out of nothingness, because it is all along the line existence out of the creative power of God who justifies.*»⁴⁹. Og denne eksistensen ut fra ingenting er en radikal kritikk av verdens selvforståelse, som setter et likhetstegn mellom det virkelige og *væren*. Rettferdiggjørelse som ontologi er en forståelse av verden som begynner i

⁴¹ibid, s.99

⁴²ibid, s.109

⁴³ På engelsk: «Nothingness»,T.E1, s.107

⁴⁴ibid, s.109

⁴⁵ibid, s.107

⁴⁶ibid, s.107

⁴⁷ibid, s.107

⁴⁸ibid, s.108

⁴⁹ibid, s.109

«*the radical nothingness of Good Friday*»⁵⁰, og som tenker skapelsen ut av denne intetheten som rettferdiggjort. Rettferdiggjørelse som ontologi setter ikke et likhetstegn mellom det virkelige, det virkeliggjorte, og væren, men mellom intetheten og skapelsen, mellom mennesket i relasjonsløshet(synd) og Guds rettferdiggjørelse, mellom det mulige og det umulige. Videre skriver Jünger at «*where the distinction between the possible and the impossible is made, we are concerned with truth (as opposed to actuality)*»⁵¹. Sannhet kan vi ikke finne før rettferdiggjørelses-hendelsen, for før dette lever vi i relasjonsløshet og intethet. Og rettferdiggjørelses-hendelsen er det at Gud kommer til verden.

2.5.2 Historien og håpet

Håp for verden, håp om forbedring «*in a particular future worldly actuality is the exact opposite of the kind of hope in God alone which hopes for a future of the world*»⁵², skriver Jünger. For håp om at det ene eller det andre skal skje, bli virkeliggjort virkelighet, handler ikke om håp, men er noe som blir skapt av mennesker. Dessuten er et slikt håp i retrospekt en undergraving av håpet, for håpet får «*the status of merits, since hope would be founded on those very acts*»⁵³.

Hva betyr det da å ha håp for verden? En forståelse av verden, slik den framtrer som historie, «*is constituted, not by the distinction of the actual from the not-yet-actual, but the distinction between the possible and the impossible, by the Word of God*»⁵⁴. Jünger tenker dette i lys av pakten mellom Gud og Israel, hvor Israels⁵⁵ historie og tradisjon kunne bli «*subject to constant re-interpretation without such new interpretations being simply alterations of past actuality*»⁵⁶. Og det nettopp i denne fortolkningen av verden og dens historie viser seg som skapelse⁵⁷: «*The world is creation insofar as God's Word, in distinguishing the possible from the impossible, distinguishes being from nothingness*»⁵⁸. Jünger skriver videre at alt i historien har blitt mulig, som «*a step out of nothingness into history*»⁵⁹. Selv om Jünger selv ikke skriver det slik, kan vi også i forlengelsen av dette si at det at vi våkner hver dag til en ny dag,

⁵⁰ ibid, s.110

⁵¹ ibid,s.110

⁵² ibid, s.114

⁵³ ibid, s.115

⁵⁴ ibid, s.113

⁵⁵ Ikke landet politisk i dag, men GT

⁵⁶ Jünger, *The World as Possibility and Actuality* i T.E1, s.113

⁵⁷ ibid, s.113

⁵⁸ ibid, s.113

⁵⁹ ibid, s.114

er et slikt steg fra intetheten til historien. Det at verden fortsetter å eksistere, fra øyeblikk til øyeblikk, fra dag til dag, fra år til år og fra epoke til epoke, er det mulige skapt fra det umulige. Det er med andre ord ikke *hva* som skjer, som er Guds skapelse, men *at* noe skjer – at noe er, framfor ikke å være. Det er imidlertid ikke bare tomrommets intethet som Gud skaper ut i fra, men også den intetheten som synden fører til og samtidig skyldes. At Gud skaper hver dag ny, er en dom over det virkelige, og gir håp i historien⁶⁰: »*When justification takes place, there also occurs a divine ‘No’ which reduces the sinner’s actuality to nothingness*»⁶¹. Det rettferdiggjorte mennesket er blitt fornyet ut i fra dets egen intethet, og det nye menneskets håp er bare et håp i Gud⁶², og ikke i en spesifikk «*future actuality of the world, which is always grounded in the worlds actuality*»⁶³. Men som vi kommer tilbake til nedenfor, innebærer ikke dette at Guds rettferdiggjørelse er irrelevant for mennesket, som lever i dette spennet mellom egen virkelighet – som er intethet og relasjonsløshet, og i relasjonen til Gud. I essayet *On becoming truly human*, skriver Jüngel nettopp om hvordan rettferdiggjørelsen «*has consequences which extend into the dimension of so-called lifestyle*». ⁶⁴

2.5.3 Virkelighet og skapelse

Skapelsen kan ikke reduseres til det virkelige. I troen på og håpet til Guds ord, deltar mennesket i «*the divine distinction of the possible from the impossible*»⁶⁵. Denne deltagelsen skjer også «*through the Christian community*», skriver Jüngel, og i denne troen «*the world exists as God’s creation, beyond the dimension of actuality*»⁶⁶. I troen på Jesus Kristus, død og oppstanden, er verden “*more than its own habitus; it is creation*”⁶⁷. Videre skriver Jüngel at som skapelse er verden «*the irreplaceable vita passiva (passive life)*”, i motsetning til den virkeliggjorte verden, som er «*indispensable vita activa (active life) without we would not be actual*»⁶⁸. For i troen på Jesu Kristi død og oppstandelse, hvis de troendes fellesskap skal kunne se seg selv som Kristi kropp⁶⁹ og bilde, så er det en menneskelig aktualitet som blir redusert til intethet (korset), men som gjenoppstår *som* den korsfestede. Troen på Jesus

⁶⁰ *ibid*, s.114

⁶¹ *ibid*, s.114

⁶² *ibid*, s.114

⁶³ *ibid*, s.115

⁶⁴ Jüngel, *On becoming truly human* i *T.E 2*, s. 237

⁶⁵ Jüngel, *The World as Possibility and Actuality* i *T.E 1*, s.115

⁶⁶ *ibid*,s.115

⁶⁷ *ibid*, s.115

⁶⁸ *ibid*, s.115

⁶⁹ Se 1Kor 6,15. Se også delkapittel 5.2

Kristus er derfor troen på det muliges forrang framfor det aktuelle, hvor det virkeliggjorte menneskelivet blir redusert til død, men at det i denne døden blir nytt liv. Det er Guds kjærlighet som gjør dette mulig: «*In the very concept of creation it is essential to set God's love over against his omnipotence*»⁷⁰. Videre skriver Jünger: »*God's omnipotence concerns actuality, God's love concerns possibility*»⁷¹.

2.5.4 Det mulige i det virkelige: Guds ord forkynt

Det mulige skal ikke reduseres til ennå-ikke virkelig, men likevel skal det mulige tale til det virkelige, men fortsatt som *mulighet*. Det gir seg ikke av seg selv, for «*possibility, which unconditionally concerns actuality as a future which results from outside and from nothing – from no tendency in the actual – is open to suspicion of being irrelevant to or even altogether impossible for actuality*»⁷². Hvordan kan det mulige, som sammen med det virkelige utgjøre væren for mennesket⁷³, men likevel er «*actuality's ultimate concern verify itself as such, without either losing its freedom from determination by actuality or ceasing to be a real concern of actuality?*»⁷⁴. Jünger advarer mot å la det mulige, og dermed fortolkningen av “*the world-relation of the Kingdom of God*”⁷⁵ reduseres til en idealtilstand av det virkelige, som en revolusjonær tanke eller et politisk frigjøringsideal.

Men likevel har det mulige makt, nettopp ved å gjøre det umulige mulig, å rettferdiggjøre synderen: «*the power of the possible consists in being distinguished from the impossible in such a way that even in actuality it makes impossible the impossible*»⁷⁶. Og dette er evangeliets makt, når det blir forkynt og forstått⁷⁷, og dette skjer gjennom evangeliet som språkhendelse, som er det umulige, forkynt i det umulige. Lignelsene er slike språkhendelser, men de trenger tid til å bli fortalt:

«*The Kingdom of God is not proclaimed abstractly, in order to force the hearer to make a momentary decision (over against Bultmann's understanding of kerygma).*»

⁷⁰Jünger, *The World as possibility and actuality* | T.E 1, , s.116

⁷¹ Ibid, s.116

⁷² Ibid, s.117

⁷³ Ibid, s.116

⁷⁴ Ibid, s.117

⁷⁵ Ibid, s.118

⁷⁶ Ibid, s.118

⁷⁷ Ibid, s.118

Rather, the Kingdom of God takes its time, the time of the parable, in order to seek us out in the world which has been entrusted to us”⁷⁸.

2.6.1 Synd og uegentlighet – mennesket før avbrytelsen

Jüngel forstår synd som langt mer enn faktiske gjerninger eller ugjerninger. Synden er en kraft, en makt vi er bundet av, og denne kraften er løgneren om livet. Det å leve i synd er å leve i denne løgneren, i en falsk eksistens⁷⁹. Denne usannheten er synden som holder oss borte fra Gud, som ikke søker fellesskap med Gud. Synd er relasjonsløshet – som døden, for døden er et opphør av alle fellesskap. Men Jesus Kristus på korset har drept døden, har fått døden til å opphøre, det finnes ikke lenger det relasjonsløse intet etter korset og oppstandelsen. Jesus Kristus «*has taken the curse of being separated from God onto himself and has overcome it*», skriver Jüngel. Derfor er synden usann. Etter korset er synden en løgn.

Når det mennesket gjør får primat framfor det mennesket er, når vi tenker at det er våre handlinger som rettfærdiggjør oss, enten overfor Gud men like mye overfor hverandre – så lever vi i en usannhet, da har vi vendt oss bort fra relasjonen til Gud og til hverandre. Synd og ondskap er teologiske konsepter «*that emerge from our relationship with God.*»⁸⁰ Synden er å vende seg bort fra Gud, Gud som i triniteten selv er relasjon: «*God is no lone being existing in splendid isolation; he exists as the triune God in the fellowship of mutual otherness.*»⁸¹ Og om Gud er all godhets kilde, er godhetens kilde relasjon. “*There can be no community life, no being together in fellowship (...) no existence at all- when nothing is dependable* »⁸². Synd er derfor også å tro at en kan leve uten fellesskap, selv-tilstrekkelig og uavhengig av andre.

Jüngel fortolker begrepet arvesynden, eller den *opprinnelige* synden som å leve i en falsk eksistens : «*Sin in its most primitive form is the untruth which corrupts the truth of divine love and does not even allow itself this love, then the deeds we do in life can be called nothing else than a sham existence.*»⁸³ skriver Jüngel. Og i denne falske eksistensen er gjerninger og liv forent, og det er en ond sirkel av løgn hvor mennesket blir blindt, og ikke ser seg selv som

⁷⁸ ibid, s.121

⁷⁹ Jüngel, *Justification*, s.89

⁸⁰ ibid, s.92

⁸¹ ibid, s.104

⁸² ibid, s.108

⁸³ ibid, s.128

noe annet enn handlende, som gjørere, hvor mennesket tror det er selv-tilstrekkelig. Og videre skriver Jünger at de «*who are entangling themselves in the untruth of sin can then no longer disentangle themselves from this vicious circle unless they have outside help.*»⁸⁴ De trenger en fundamental *avbrytelse*.

2.6.2 Å ville eie seg selv

I essayet *On becoming truly human* skriver Jünger om et annet aspekt ved synden, menneskets begjær etter å eie seg selv: «*The human drive to possess only becomes theologically problematic when human persons wish to take possession not only of something – even if it is a great deal – but rather of themselves*⁸⁵». Å ville eie seg selv er i en forstand å ville bli som Gud – en Gud forstått som en hermetisk lukket enhet av «*perfect self-possession*», en relasjonløs Gud. Mennesket som vil eie seg selv, forsøke bli en slik hermetisk lukket enhet etterligner et falskt gudebilde. Men rettferdiggjørelse er nettopp gjør nettopp relasjonene mulig, ikke bare til Gud men også til seg selv. Jünger skriver «*in believing and loving, one is in relation to oneself as existing transcendence abounding in and surpassing toward possibilities*»⁸⁶.

Å være lukket om seg selv, er ikke mulig – det er en løgn om livet. Mennesket, overfor Gud er først tiltalt, før det kan svare. Mennesket bestemmer ikke selv hva det er:

“Because human persons are not able to constitute themselves and therefore also not able to possess themselves, persons are characterized by self-distance. They live from the creative Word of God which addresses them, and, accordingly, they relate to themselves from a distance”⁸⁷.

Med andre ord *mister vi oss selv* i tro til Gud, som er mulig gjennom *avbrytelsen* fra Guds ord, når vi blir tiltalt.

2.6.3 Selv-realiserings som synd

Loven stiller krav til mennesket, den forholder seg til hva mennesket gjør eller ikke gjør. Men det er som nevnt ikke bare mennesket ugjerninger som er et problem, for «*according to the*

⁸⁴ *ibid*, s.129

⁸⁵ Jünger, *On becoming truly human* i *T.E 2*, s.233

⁸⁶ *ibid*, s.234

⁸⁷ *ibid*, s.235

biblical understanding, amongst the worst human failures is the desire to realize oneself alone through one's good acts"⁸⁸. Videre skriver Jüngel:

*«The category of self-realization, which today is used in an unreservedly positive sense, is more accurately to be thought of as the quintessence of sin, according to the biblical understanding of the matter. For by the law of God human persons are not commanded to realize themselves.»*⁸⁹

Ved å skryte av egne gode handlinger, eller ved å identifisere seg med det gode og riktige man gjør, forsøker mennesket å rettferdiggjøre seg selv. Derfor trenger det evangeliet: *«The gospel restricts the function of the law to that of making demands upon people and to measuring their actions (but only their actions, and not their being) against the demands of the law*⁹⁰». Loven kan ikke lenger utsi hva det vil si å være menneske, evangeliet gjør det mulig å skille mellom handlinger og menneske, og det er ikke lenger likhetstegn mellom disse størrelsene, og det å bruke loven til å si hva et menneske er, er å misbruke den:

*«All attempts to find out who or what we really are by identifying person with achievements or failures lead to an abuse of the law, to an – as it were – legalistic use of the law, to which the Christian faith opposes an evangelical use of the law*⁹¹».

2.6.4 Selv-realisering i vår tid

I *On becoming truly human* skriver Jüngel:

« the modern claim that the human person is indefinable – that is, the modern self-understanding of the human person as an «I» which not only has questions, but rather is itself as question to which it does not know the answer – is of course intimately connected with the exalted significance which the human act, human action, human work have gained for the self-understanding of modern humanity"⁹².

Det moderne mennesket forstår seg først og fremst som et handlende menneske, og dette har nedslag i ulike tankeretninger og fortolkninger om mennesket, blant annet den eksistensialistiske tilnærmingen. Det eksistensialistiske frihetsbegrepet, ideen om

⁸⁸ Ibid, s.235

⁸⁹ Ibid, s.235

⁹⁰ Ibid, s.236

⁹¹ Ibid, s.236

⁹² Ibid, s.224

menneskelig frihet som menneskelig transcendens er uløselig knyttet til tanken om det handlende mennesket: «*This is the (sometimes concealed but as a rule clearly articulated) modern ideal of the truly human person, namely to become one's own lord, and to do so, indeed, through one's own act*». ⁹³ Menneskelig frihet, som derfor er å handle er det som definerer det sanne mennesket, eller det menneskelige mennesket, og dette vil derfor alltid innebære å overskride mennesket. Menneskeidealet er det transcendent mennesket, og Gud er ikke lenger den uendelige, den som ikke kan defineres. Det er slik mennesket realiserer seg selv – gjennom handling, og det er også det mennesket *må* gjøre for å bli realisert.

Men Jünger hevder at «*only in a limited and very secondary sense it is true that the human person is essentially an acting, active, working subject* ⁹⁴», selv om det er det den moderne selv-forståelsen forutsetter. I relasjonen til verden, til alt det skapte har det i stor grad også blitt slik; mennesket har mer og mer kontroll over verden, selv om de økologiske konsekvensene av dette kan bli fatale. I dette impliserer Jünger en kritikk mot et marxistisk menneskesyn, som i Jüngers formulering er slik: «*It is in working that human beings, as they also overcome the alienation of the process of capitalism, come to themselves*. ⁹⁵» Den samme grunnleggende tanken om at mennesket i en forstand må skape seg selv for å bli virkelig, bli realisert, finner en også i andre overbygninger enn den marxistiske. Jünger kritiserer også et eksistensialistisk menneskebilde, som i hans formulering oppsummeres slik: «*I am my act*» ⁹⁶. Men Jünger insisterer på at på grunn denne identifiseringen mellom menneske og menneskets handlinger er rettferdiggjørelsen fortsatt avgjørende: «*At this point the Reformation distinction between person and work intervenes in and corrects the modern human self-understanding*.» ⁹⁷

2.7 Evangeliet er avbrytelsen

Guds rettferdighet er som nevnt en *hendelse* som kommer midt i menneskenes liv og verden, og dette fører til, i følge Jünger, at «*the real life context of the world is redefined in the power of God the Holy Spirit*» ⁹⁸. Evangeliet, fortellingen om korset og oppstandelsen – Guds

⁹³ Ibid, s.224

⁹⁴ Ibid, s.227

⁹⁵ Ibid, s.228

⁹⁶ Ibid, s.228

⁹⁷ Ibid, s.228

⁹⁸ Ibid, s.228

rettferdighet som gjør oss rettferdige til å leve i fellesskap med Gud, er en så fundamental avbrytelse «*that the ungodliness of the world is condemned to and caused to die*»⁹⁹. Med andre ord betyr dette at rettferdiggjørelsen også er dommen. Rettferdiggjørelsen er ikke rettferdiggjørelse av det bestående, det som er – «*it is the most far-reaching attack imaginable on the real life context of an ungodly world*»¹⁰⁰. Den rettferdiggjør ikke synden og løgnen om livet, men angriper den, forstyrrer den og avbryter den. Jünger skriver: «*We have not understood our justification until we see it as a fundamental interruption of our own life context and see Jesus Christ as being this fundamental interruption.*»¹⁰¹.

Evangeliet om Jesus Kristus, det som fortsetter å avbryte og forstyrre, er sannheten om livet. Livet før rettferdiggjørelsen, før den hendelsen var et liv i falsk, usann eksistens. Men avbrytelsen er et angrep på denne falske tilværelsen: «*Truth in the context of our reality and life always first appears at a crisis, an interruption, a judgement*»¹⁰². Guds sannhet som rettferdiggjør viser oss løgnen og at vi alle er løgnere, men denne dommen er ingen avvisning. Guds rettferdighet er det at Gud rettferdiggjør – og derfor vil Gud likevel ha fellesskap med oss, gjøre oss rettferdige, gjennom å avbryte løgnen og vise oss sannheten. Dette er ikke noe mennesket selv kan bidra til: «*Truth, in the context of the doctrine of justification and the Christology which bears it, is an eschatological interruption of unmatched proportions*»¹⁰³. Men det er ikke en forstyrrelse og avbrytelse for å ødelegge, men for å gjenopprette en relasjon mellom Gud og menneske.

Slik er Gud nådig – gjennom relasjonen, «*This is his grace: That he does not wish to be there merely for himself, but also externalizes the fellowship of mutual otherness*»¹⁰⁴ *which, as the triune God, he is*»¹⁰⁵. Guds rettferdighet, som er kommet inn i verden med Jesus Kristus, er en annen en verdens rettferdighet – som forsøker å skape likhet mellom likeverdige. Guds rettferdighet «*communicates itself to those who are anything but God's equals*»¹⁰⁶.

Gjennom forkynnelsen av evangeliet blir vi *tiltalt*, Guds ord kommer til oss, utenfor oss selv. Det er gjennom evangeliet at vi likevel kan bli de vi egentlig er, ved å i en forstand miste oss

⁹⁹ Jünger, *Justification*, s.81

¹⁰⁰ *Ibid*, s.81

¹⁰¹ *Ibid*, s.81

¹⁰² *Ibid*, s.81

¹⁰³ *Ibid*, s.81

¹⁰⁴ *Ibid*, s.84

¹⁰⁵ *Ibid*, s.84

¹⁰⁶ *Ibid*, s.86

selv som vår egen eiendom. Mennesket avbrutt av evangeliet lever «*from the creative Word of God which addresses them, and accordingly, they relate to themselves from a distance*»¹⁰⁷.

2.8.1 Det menneskelige mennesket – livet i lys av Guds rettferdighet

Rettferdiggjørelsen handler om relasjonen mellom mennesket og Gud. Men hvilken betydning har det å være rettferdiggjort, og det at det skjelnes mellom handlinger og person, hvilken betydning har det for det livet vi lever her og nå? Rettferdiggjørelsen «*has consequences which extend into the dimension of so-called lifestyle*»¹⁰⁸, skriver Jüngel i *On becoming truly human*. Rettferdiggjørelsen får med andre ord betydning også i det verdslige regimente, mellom mennesker, og ikke bare overfor Gud.

Å skjelne mellom gjerninger og menneske er noe vi etter *avbrytelsen* får mulighet til å gjøre overfor oss selv: «*As person I am, before all my own activities, primarily one who receives, that is a self who not only receives something, but above all receives myself. Even in the elementary activities of life I am directed to receive before I can give and be active.*»¹⁰⁹. Den evangeliske avbrytelsen handler derfor ikke om å få oss til å se hvordan det burde være, men å være i samsvar med hvordan livet *egentlig* er: “*No one can speak by themselves. One must first hear and thus, before sending, first receive*”¹¹⁰. Vi blir ikke menneskelige mennesker, eller sanne mennesker av oss selv, ved å gjøre noe først: “*Truly human persons are those who are able to accept themselves, able to receive their being continually anew as a gift.*”¹¹¹ Det handlende mennesket, som forsøker å sikre seg, eller eie seg selv, og ikke motta seg selv som en gave “*must be elementally interrupted in his or her being-active*”¹¹². Men, mener Jüngel, dette gjelder ikke bare individet – men «*the human society oriented to achievement must also undergo an elemental interruption, by which we are transposed out of our activities into a very lively, very intensive, indeed highly creative passivity*”¹¹³.

Livet etter avbrytelsen er en virkelighet som bærer i seg muligheten til en dyp frihet og hvile, i det at vi allerede er blitt rettferdiggjort. Det er i en forstand et liv hvor hviledagen er ukas begynnelse – mye mer enn en nødvendig pust i bakken for å hente oss inn til en ny arbeidsuke, men den dagen hvor vi kan være *de vi egentlig er*, og glede oss over «*the*

¹⁰⁷ Jüngel, *On becoming truly human i T.E2*, s. 235

¹⁰⁸ *Ibid*, s.237

¹⁰⁹ *Ibid*, s.237

¹¹⁰ *Ibid*, s.237

¹¹¹ *Ibid*, s.238

¹¹² *Ibid*, s.238

¹¹³ *Ibid*, s.238

*astonishing primal fact which never ceases to amaze, namely that we even exist at all rather than not existing»*¹¹⁴. Og dette gir oss grunn til å være takknemlige. Mennesker lever i samsvar med Gud når de lever i takknemlighet, og lar seg «*be elementally interrupted in order to receive themselves anew, rather than attempting to realize themselves.*»¹¹⁵ Og dette gir frihet, i en svært konkret forstand. Det å kunne *ta i mot* er en velsignelse, selv om det for mange kan være svært vanskelig. Men det er takknemligheten og evnen til å ta i mot som gjør oss menneskelige, og derfor «*this then also must have consequences and reveal itself in one's activity, in one's action and works.*»¹¹⁶ I essayet *Living out of righteousness* understreker Jüngel betydningen av at livet i lys av Guds rettferdighet er et liv i takknemlighet – og at takknemligheten forutsetter at vi er passive i den forstand at vi mottagere¹¹⁷. Guds rettferdighet er en så grunnleggende forandring, at Jüngel sammenligner det med å bli unnfanget og født: «*One cannot call oneself to life*»¹¹⁸. Det er bare Gud som kan skape, og rettferdiggjøre, og vi kan bare ta i mot livet, «*the joyful exchange from death to life.*»¹¹⁹ Og derfor, skriver Jüngel, er «*to live out of the righteousness of God is first of all nothing other than simply existing in a new way, and taking joy in that*»¹²⁰.

Å glede seg over å motta seg selv som en gave, er det vi gjør når vi feirer gudstjeneste på søndagene¹²¹. Søndagen, sabbaten, hviledagen, er den dagen vår «*being active, working, achieving, and also our moral self-realization*»¹²² blir avbrutt. I tilbedelsen, *gudstjenesten*, hvor vi takknemlig forholder oss til Gud for Guds egen skyld som vår skaper og frigjører, og når Gud blir tilbedt for Guds egen skyld, kan vi også «*learn to discover the world as creation and ourselves has his children*»¹²³. Og derfor er søndagen i en forstand den første dagen i uken, den er mer enn en nødvendig pust i bakken for å kunne fortsette en travel, effektiv og produktiv arbeidsuke. Søndagen er dagen hvor vi begynner uka, og som vi igjen kommer tilbake til, og får hvile og frihet til å være de vi egentlig er, Guds barn og mottagere. Men

¹¹⁴ Ibid, s.238

¹¹⁵ Ibid, s.238

¹¹⁶ Ibid, s.238

¹¹⁷ Jüngel, *Living out of righteousness* i *T.E2*, s.254

¹¹⁸ Ibid, s.254

¹¹⁹ Ibid, s.254

¹²⁰ Ibid, s.254

¹²¹ Ibid, s.255

¹²² Ibid, s.255

¹²³ Ibid, s.255

tilbedelsen er ikke låst til søndagens gudstjeneste, tilbedelse «*is intended to and must radiate into the everyday life of the world*»¹²⁴, skriver Jüngel.

2.8.2 Samfunn og fellesskap

Den etiske konsekvensen av denne takknemligheten ved å få være et menneskelig menneske, «*conceived as gratitude, will have to manifest itself in dealings with fellow human beings and above all with those fellow human beings who are less capable or even no longer capable of being productive*»¹²⁵. Rettferdiggjørelsens etiske konsekvens for hvordan livet leves i samfunn med andre er her hos Jüngel ikke beskrevet som et trellev overfor nesten, slik Luther skriver i skriftet *Om den kristne frihet*¹²⁶. I stedet kan det rettferdiggjorte og derfor takknemlige menneske se på nesten, og i særdeleshet den svake nesten som en velsignelse, og som et bilde på hva det vil si å være rettferdiggjort. Rettferdiggjørelsen, når den får konsekvenser for livet i et samfunn, blir dermed en *motkultur* til «*our achievement-oriented society*» som dermed

*“only has the right to be called a human society if we can experience them (barnet og den gamle) as a blessing precisely as those who cannot yet or can no longer do anything for their existence, only if they are able also to give us something in so far as they are primarily takers.”*¹²⁷

Dette gir kriteriet for humanitet, for *menneskelighet* i samfunnet, skriver Jüngel¹²⁸.

2.9.1 Jüngel og den kristne frihet

I de essayene og artiklene av Jüngel jeg har arbeidet med, anvender Jüngel sjelden begrepet frihet. Likevel leser jeg ham dit hen at det å være rettferdiggjort også er å være fri. Som nevnt ovenfor skriver Jüngel heller ikke om livet overfor nesten i samfunnet som et trellev, men fortolker det å være til for hverandre i relasjon som noe som er i samsvar med det å være rettferdiggjort. Rettferdiggjørelsen gir med andre ord et grunnlag for relasjoner overfor andre mennesker som nettopp ikke handler om selv-rettferdiggjørelse, men en *frihet* fra å måtte rettferdiggjøre seg selv. Det er en annen betoning enn den vi finner hos Luther i skriftet om Den kristne frihet.

¹²⁴ Ibid, s.255

¹²⁵ Ibid, s.239

¹²⁶ Luther, Om den kristne frihet,

¹²⁷ Jüngel, *On becoming truly human* i T.E 2, s. 239

¹²⁸ Ibid, s.239

Fordi frihetsbegrepet vil bli diskutert i forbindelse med det eksistensialistiske frihetsbegrepet i neste kapittel, må likevel det lutherske frihetsbegrepet nevnes, slik vi finner det i Luthers skrift fra 1520.

2.9.2 Luther og «Om den kristne frihet»

Martin Luther skrev skriftet «*Om kristenmenneskets frihet*» i kjølvannet av striden med pavekirken om avlatstesene¹²⁹. Dette skriftet er en fremstilling av det som «*i et nøtteskall er summen av det kristne liv*», som han skriver i dedikasjonen til pave Leo X. I «Om kristenmenneskets frihet» skriver Luther at det er ingenting mennesket selv kan gjøre for å bli fri og frelst, bortsett fra å høre Guds ord, og tro på denne forkynnelsen¹³⁰. «*Og denne troen kan overhodet ikke eksistere ved siden av gjerninger*», ved å tenke at en selv kan bidra noe som helst for å bli fri¹³¹. Dette tilskriver Luther det indre mennesket, som i troen er «*en helt og holdent fri herre over alle ting og ikke underlagt noen*»¹³². Menneskets frihet ligger med andre ord i dette at det ikke selv kan gjøre noe for å rettferdiggjøre seg selv, og når det forsøker å rettferdiggjøre seg selv, når mennesket er «*så dum at han kunne mene å bli rettferdig, fri, frelst og kristen ved noen som helst god gjerning, da ville han med det samme gi troen på båten med alle dens goder*»¹³³. Det kristne mennesket er ikke underlagt noen verdslig makt, eller noen liturgiske bestemmelser – når det kommer til hans frelse. Og det kristne menneskets gjerninger er i veien for troen, når mennesket ønsker å bli frelst ved hjelp av dem.

Men i verden, overfor hverandre er mennesket hverandres tjenere. Et kristent menneske er derfor både fri og «*herre over alle ting*», men samtidig «*en tvers igjennom pliktskyldig trell under alle ting og underlagt enhver*»¹³⁴. Det kristne mennesket skal ikke søke sitt eget, det skal ikke forsøke å gjøre noe for å oppnå egen frelse. Og fordi det kristne mennesket i troen er blitt fritt og tilfreds, «*skylder han likevel i denne friheten på sin side å oppgi seg selv, å ta på seg en tjeners skikkelse*»¹³⁵. For troen er «*menneskets liv, rettferdighet og frelse*»¹³⁶ og det er ikke noe annet liv enn livet i troen for den kristne. Luther tenker at mennesket i troen, altså

¹²⁹Luther, Om den kristne frihet, s.268

¹³⁰ Ibid, s.281

¹³¹ Ibid, s.281

¹³² Ibid, s.279

¹³³ Ibid, s.290

¹³⁴ Ibid, s.279

¹³⁵ Ibid, s.300

¹³⁶ Ibid, s.300

kristne mennesker skal være som Kristus for hverandre, men at dette er noe som kommer etter troen, eller i lys av troen. Han avslutter skriftet «Om den kristne frihet» med å skrive at «*et kristent menneske ikke lever i seg selv, men i Kristus og sin neste*»¹³⁷. Den kristne friheten er å ikke eie seg selv, men å leve for andre og med andre. Den kristne friheten er i en forstand å være fri fra seg selv, og å ikke kunne rettferdiggjøre seg selv.

Det å ikke leve for seg selv, men være en tjener for sin neste er i en forstand, i alle fall ideelt sett, den kristnes *situasjon* i verden, i følge Luther. Samtidig er mennesket fritt og rettferdiggjort av Gud, og kan ikke og skal ikke gjøre noe for å oppnå denne rettferdigheten.

¹³⁷ Ibid, s.305

Kapittel 3:

Perspektiver på kropp og frihet

3.1 Om kapitlet

Jüngels tanker om rettferdiggjørelse gjør krav på å ha betydning, både ontologisk og fenomenologisk¹³⁸ for menneskelivet, men i liten grad berører han det kroppslige ved et menneskeliv. I dette kapitlet skal jeg drøfte noen ulike perspektiver på hva det vil si å *ha*, eller *være* en kropp. De tekstene jeg forholder meg til her er ikke teologiske, men kommer fra den franske eksistensialistiske tradisjonen. Jeg vil i hovedsak fokusere på *situasjonsbegrepet* hos Simone de Beauvoir, fortolket av Toril Moi, og deretter en mer summarisk framstilling av noen hovedtrekk i Maurice Merleau-Pontys kroppsfenomenologi. Beauvoirs begrep om *kroppen som situasjon* kan ikke leses uavhengig av hennes frihetsbegrep - hennes begrep om menneskelig transcendens. Det å i neste omgang anvende hennes situasjonsbegrep inn i en luthersk kontekst byr derfor på noen utfordringer når det gjelder ulike frihetsforståelser, og i de ulike forestillingene om frihet ligger også ulike menneskesyn implisitt. Jünger skriver kritisk om et eksistensialistisk frihetsbegrep: «*I am my act*»¹³⁹. Dette er det motsatte av en teologisk antropologi i lys av rettferdiggjørelseslæren, hvor mennesket nettopp ikke er det det gjør. Derfor vil jeg her forsøke å klargjøre noen elementer i de Beauvoirs frihetsforståelse og ikke minst *frihetsvisjon*, slik at det blir lettere å anvende situasjonsbegrepet hennes på Jüngels tanker om rettferdiggjørelse. Den amerikanske filosofen Gail Weiss er blant de som har videreført det kroppsfenomenologiske perspektivet, fra både Beauvoir og Merleau-Ponty – og avslutningsvis i dette kapitlet skal jeg drøfte noen av hennes tanker om «*embodied ethics*».

Det å skrive om kroppen er ingen enkel øvelse – den er i en forstand paradoksal, som et «*for-os*» og samtidig «*i-seg*», skriver Merleau-Ponty.¹⁴⁰ Og selv i de fenomenologiske perspektivene jeg her forholder meg til, hvor tingliggjøringen av kroppen nettopp problematiseres, står en fortsatt i fare for å gjøre kroppen til et objekt på nytt, gjennom språket¹⁴¹. Samtidig er språket den eneste måten vi kan anlegge et perspektiv på kroppen. Det

¹³⁸ I *On becoming truly human* (T.E.2, s.237) skriver Jünger at rettferdiggjørelsen har konsekvenser «which extend into the dimension of so-called lifestyle». Jünger bruker ikke selv en fenomenologisk terminologi, det er min videreførløse tolkning av hva det kan innebære hvis rettferdiggjørelsen skal ha konsekvenser for våre liv. Se delkapittel 2.8.1

¹³⁹ Jünger, T.E.2, s.228

¹⁴⁰ Merleau-Ponty, s.8

¹⁴¹ «*As a phenomenon that transcends speech, but not independent of speech, the body is vulnerable to speech, because any speech, philosophical or theological, may well lead to a reification of the body.*» Sigurdson, s.29

vil derfor fortsatt være et spørsmål, i følge teologen Ola Sigurdson, om «*there are any strategies that let us conceptualize the body without reducing it to any static definition.*»¹⁴² .

Jeg forsøker ikke å utarbeide et konsept om kroppen, men som nevnt ovenfor vil jeg her se litt nærmere på noen aspekter ved ulike kroppsfenomenologiske perspektiv, og i særlig grad hvordan disse er forbundet med et frihetsbegrep. Det finnes andre perspektiver på kroppen enn de jeg har valgt, perspektiver som tar mer hensyn til strukturell makt og konstruksjoner om blant annet kjønn. Jeg har likevel valgt perspektivene som nevnt ovenfor, fordi jeg tror de kan være et verktøy for å konkretisere hva det vil si at det å være rettferdiggjort har konsekvenser for hvordan livet leves.

3.2 Om *Det annet kjønn*

Simone de Beauvoir (1908-1986) arbeidet med essayet *Det annet kjønn* fra årene 1946 til 1949¹⁴³, og da boken kom ut i 1949, fikk den stor oppmerksomhet.¹⁴⁴ I *Det annet kjønn* viser Beauvoir at ved det å være kvinne, har ikke den eksistensielle friheten¹⁴⁵ samme vilkår hos så lenge kvinner alltid er Den andre.

Det annet kjønn er et omfattende verk, og jeg kommer ikke til å behandle verket rettferdig i denne oppgaven, både fordi det faller utenfor fokus for oppgaven, og fordi materialet er for omfattende. Beauvoirs historieforståelse, og det mytologi-begrepet hun utlegger for hvordan kvinner i historien har blitt Den andre kommer jeg ikke til å berøre overhodet – mitt fokus vil som nevnt være situasjonsbegrepet og hennes begrep og visjon om frihet. I motsetning til Jean-Paul Sartre skiller Beauvoir mellom en opprinnelig eksistensiell frihet – som i prinsippet gjelder alle, og en muliggjort, konkret frihet, som ikke har de samme betingelser hos alle, og i særdeleshet ikke den som alltid har posisjonen som Den andre¹⁴⁶. Og som Toril Moi uthever i sin bok *Hva er en kvinne*¹⁴⁷ må konkret frihet forstås ut i fra den situasjonen mennesket befinner seg i, og dette situasjonsbegrepet innebærer at kroppen inkluderes som avgjørende for all menneskelig erfaring. Disse tankene hos de Beauvoir finner vi grunnlag for hos Maurice Merleau-Ponty, som vi kommer tilbake til i delkapittel 3.4.1.

¹⁴² Sigurdson, s. 28

¹⁴³ Moi, «Innledende essay», *Det annet kjønn*, s.13

¹⁴⁴ Ibid, s. 13

¹⁴⁵ Som den Jean-Paul Sartre beskriver, se delkapittel 3.3

¹⁴⁶ Moi, «Innledende essay», *Det annet kjønn*, s. 17

¹⁴⁷ Moi, *Hva er en kvinne* s.91

3.3.1 Den eksistensielle friheten

I innledningskapitlet til «Det annet kjønn» skriver de Beauvoir:

«Det perspektivet vi anlegger er den eksistensialistiske etikk. Ethvert subjekt hevder seg konkret som transcendens gjennom å ha prosjekter; det fullbyrder sin frihet bare gjennom stadig å overskride seg selv henimot andre friheter; det finnes ingen annen rettferdiggjøring av den nåværende eksistensen enn dens utvidelse mot en uendelig åpen fremtid.»¹⁴⁸

Dette er et perspektiv hun deler med Sartre, men likevel er deres frihetsbegrep ikke identiske. For både Sartre og Beauvoir er frihet og aktivitet nært forbundet, og i sammendraget til kapitlet om frihet i *Being and Nothingness* skriver Sartre: *«Thus human reality does not exist first in order to act later; but for human reality, to be is to act, and to cease to act is to cease to be¹⁴⁹. »* Videre skriver Sartre at det å handle *«is not pure motion, it must be defined by an intention¹⁵⁰»*. Mennesket forholder seg intensjonelt til verden ved å handle, gjennom å ha prosjekter. Dette er ikke noe som er gitt, men noe som mennesket stadig må gripe, for å ikke falle tilbake i immanensen. Menneskets frihet kan derfor aldri «fanges» en gang for alle, men må stadig velges. Menneskelig frihet er fundamental, men likevel ikke gitt, og er derfor alltid et valg – bort fra vilkårligheten. Menneskelig frihet er der mennesket eksisterer som *«the perpetual escape from contingency¹⁵¹»*. Friheten er *«being-without-support»*, skriver Sartre, og *«in order to be must be constantly renewed¹⁵²»*. Men den eksistensielle friheten er i følge Sartre ikke det samme som friheten til å alltid oppnå noe, men det å kunne overskride det faktiske ved å velge å overskride det, ved å erkjenne at det gitte ikke er en essens. Fangen i fengslet er ikke bare fri i det han eventuelt slipper fri, men ved å *«try to escape (or get himself liberated); that is, that whatever his condition may be, he can project his escape and learn the value of his project by undertaking some action¹⁵³»*.

¹⁴⁸ Beauvoir, Det annet kjønn s.47

¹⁴⁹ Sartre, *Being and Nothingness*, s.498

¹⁵⁰ Ibid, s.498

¹⁵¹ Ibid, s.501

¹⁵² Ibid, s.502

¹⁵³ Ibid, s.505

Friheten og valget er med andre ord tilnærmet identiske, og ansvaret for friheten ligger hos enkeltmennesket. Selv i de mest utsatte situasjoner kan mennesket være transcendent, det kan velge friheten, det kan overskride det gitte, om ikke i oppnådd handling så i intensjon.¹⁵⁴

Men denne eksistensielle friheten skjer bare i en situasjon. Sartre skriver videre om situasjonen i *Being and Nothingness*, men jeg vil heretter fokusere på situasjonen og frihetsbegrepet hos de Beauvoir, forklart av Toril Moi i det innledende essayet til «Det annet kjønn»:

3.3.2 Den konkrete friheten

I følge Toril Moi aksepterte Sartre bare eksistensiell frihet som egentlig frihet på det tidspunktet han skrev *Being and Nothingness*¹⁵⁵. Men de Beauvoir «*skiller mellom eksistensiell (eller ontologisk) og konkret frihet*»¹⁵⁶. Eksistensiell frihet er ikke problematisk i seg selv for Beauvoir, og den verdien Beauvoir gir den eksistensielle friheten deler hun med Sartre. «*Vi har i prinsippet alle akkurat like stor kapasitet til å handle fritt ut fra vår egen situasjon, og til å ta ansvar for våre egne handlinger*» skriver Moi¹⁵⁷. Men «i prinsippet» er noe annet enn hvordan virkeligheten framtrer. For den eksistensielle friheten innebærer også et etisk krav, det er det som er «*den eksistensialistiske etikk*» i følge Beauvoir¹⁵⁸: Menneskets egen frihet er ikke egentlig før det respekterer andre menneskers frihet. Likeverdighet er derfor fundamentalt for Beauvoir, og er et av målene med kvinnes frigjøring. I et likeverdig sam-væren mellom alle mennesker ville den eksistensielle friheten vært konkret frihet. Men konkret frihet er ikke noe alle mennesker har i samme grad, og muligheten til å ha et fritt intensjonelt forhold til verden, muligheten til å velge, og til å i det hele tatt tenke seg friheten som en mulighet er ikke åpen for alle. Beauvoir hevder, i følge Moi, at «*dersom frihet er vår politiske og etiske norm, må vi handle slik at vi setter friheten fri*»¹⁵⁹. Konkret frihet for alle mennesker er derfor et mål, hvis vi tar den eksistensielle friheten som en norm, og samtidig i dette ligger det at enkeltmenneskets eksistensielle frihet i en forstand ikke har den samme verdi om den ikke innehas av andre. Kvinners konkrete frihet har ikke vært tilgjengelig, fordi

¹⁵⁴ Dette er en sterk forenkling av frihetsbegrepet hos Sartre, men i vår sammenheng tjener det like mye som et eksempel på en holdning til handling og frihet enn som en diskusjon av den eksistensielle friheten hos Sartre.

¹⁵⁵ Moi, «Innledende essay», *Det annet kjønn*, s.16: Væren og Intet (Being and Nothingness i engelsk utgave utkom i 1943) «Først etter krigen ble spørsmålet om konkret, materiell frihet sentralt for Sartre».

¹⁵⁶ Ibid, s.16

¹⁵⁷ Ibid, s.16

¹⁵⁸ Beauvoir, *Det annet kjønn*, s.47

¹⁵⁹ Moi, *Innledende essay i, Det annet kjønn*, s.17

kvinnen har blitt sett på som den Andre, og fanget i en forestilling om essens og naturgitthet, som også har vært delt av kvinner selv.

De Beauvoirs frihetsbegrep skiller seg som nevnt fra Sartres frihetsbegrep i det de Beauvoir skiller mellom konkret frihet til å handle i verden, og en eksistensiell frihet. Men like fullt er de Beauvoirs frihet en frihet «til å handle i verden», hennes eksistensialistiske etikk og forestillinger om menneskers frihet er uløselig knyttet til aktivitet, til det å gjøre og det å kunne gjøre noe.

3.3.3 Kroppen som situasjon og friheten

De Beauvoirs begrep om den konkrete friheten kan ikke tenkes uten hennes kroppsfenomenologiske utgangspunkt: «*I det perspektivet som jeg har valgt å anlegge – Heideggers, Sartres og Merleau-Pontys – er kroppen ikke en ting, men en situasjon. Den er vårt grep om verden, og en skisse av våre prosjekter.*»¹⁶⁰

«Å hevde at kroppen er en situasjon, er å erkjenne at betydningen av en kvinnes kropp er forbundet med den måten hun bruker sin frihet på» skriver Toril Moi¹⁶¹. Dette er en annen fortolkning av spørsmål om frihet og skjebne enn en ren konstruktivistisk tankegang. Det innebærer at friheten ikke er absolutt, men alltid situert. Men dette er ikke determinisme, Beauvoir mener at friheten er mulig, nettopp i den kroppen en har. «*Når Beauvoir skriver at kroppen ikke er en ting, men en situasjon, mener hun at den kroppen-i-verden som vi er, rett og slett er et kroppsliggjort intensjonelt forhold til verden.*»¹⁶² Men det å være menneske er å leve i tvetydighet:

«*Kroppen er vårt perspektiv på verden, og samtidig er den engasjert i en dialektisk interaksjon med omgivelsene, det vil si med alle de andre situasjonene som kroppen befinner seg innenfor*¹⁶³».

Når en forholder seg til det eksistensialistiske begrepet levde erfaring, forholder en seg til denne tvetydigheten i hva det vil si å være menneske. Situasjonsbegrepet, slik Beauvoir utvikler det, rommer denne tvetydigheten, eller mangetydigheten.:

¹⁶⁰ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.95

¹⁶¹ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.99

¹⁶² *Ibid*, s.101

¹⁶³ *Ibid*, s.102

«Situasjonen er ikke en «ytre struktur» som tvinger seg inn over det individuelle subjektet, men snarere en ikke-reduserbar sammensmeltning av friheten(prosjektene) til det subjektet og de omstendighetene som friheten befinner seg innenfor»¹⁶⁴

Videre skriver Moi at «kroppen som en situasjon er den konkrete kroppen erfart som meningsfull og som sosialt og historisk situert¹⁶⁵». Begrepet kroppen som situasjon rommer derfor både omstendighetene mennesket er kastet inn i, de ordløse forutsetningene, men innskriver samtidig mening og subjektivitet i kroppen. Kroppens betydning for friheten blir derfor avgjørende for fortolkningen av en konkret frihet: «Kroppen er en situasjon, men den er en fundamental situasjon fordi den er grunnlaget for min erfaring av meg selv og av verden. Den er en situasjon som alltid er en del av min levde erfaring.»¹⁶⁶. Kroppen som situasjon gir med andre ord en fortolkningsnøkkel for sammenhenger mellom kropp, subjektivitet og frihet, uten at kroppen reduseres til meningsløs materie, eller opphøyd essens. Moi skriver: «Både Sartre, Merleau-Ponty og Beauvoir oppfatter situasjonsbegrepet helt avgjørende, fordi det gjør det mulig å unngå å splitte levde erfaring opp i den tradisjonelle subjekt/objekt-inndelingen»¹⁶⁷.

3.4.1 Maurice Merleau-Ponty og kroppsfilosofien¹⁶⁸

Beauvoir forholder seg til et perspektiv fra Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) som videreførte det fenomenologiske perspektivet fra Heidegger og Husserl¹⁶⁹, og i 1945 utgav han *Persepsjonens fenomenologi*¹⁷⁰, hans hovedverk. Merleau-Ponty tar her utgangspunkt i kroppens betydning for vår forståelse av verden, hvor tenkning og refleksjon ikke er det primære utgangspunktet – men det at vi er «kastet ut i verden», i en kropp. Dette er direkte videretenkning fra Martin Heideggers «Sein und Zeit», som «en gang for alle bryter med

¹⁶⁴ Ibid, s.110

¹⁶⁵ Ibid, s.110

¹⁶⁶ Ibid, s.95

¹⁶⁷ Ibid, s.98

¹⁶⁸ Merleau-Ponty henter sitt filosofiske ståsted fra Edmund Husserl, men til forskjell fra Husserl tar han utgangspunkt i «at vår forståelse av verden er grunnet på vår kropps forståelse av sine omgivelser eller sin situasjon», (Østerberg, *Innledning til Kroppens fenomenologi*, s.VI.) Fra Husserl har Merleau-Ponty lært å betrakte fenomenene uforutintatt, slik de framtrer. Men hos Husserl får ikke kroppen denne betydningen som stedet for erkjennelse, men han ender i stedet opp i en ny form for idealisme, i følge Simpson (Simpson, *Merleau-Ponty and Theology*, s.7).

¹⁶⁹ Østerberg, *Innledning til Kroppens fenomenologi*, s. VII :

¹⁷⁰ Ibid, s.V

*subjekt-objekt-tenkning og all bevissthetsfilosofi siden Descartes.»*¹⁷¹ I følge Merleau-Ponty har mennesket et pre-objektivt forhold til sin omverden, og dette er gjenklang fra intensjonalitetsbegrepet hos Husserl¹⁷², *væren-i-verden* hos Heidegger, og som blir til *væren-til-verden* hos Merleau-Ponty¹⁷³. Det objektive er med andre ord ikke det grunnleggende, ikke det opprinnelige modus for menneskets persepsjon, som trenger et skifte fra en pre-refleksiv til en refleksiv bevissthet. Og «*menneskekroppens forhold til verden er hverken mekanistisk, biologisk, eller intellektuelt, men eksistensielt.*»¹⁷⁴ Menneskets liv, levende i en menneskekropp retter seg intensjonelt til verden, og dette er eksistensielt grunnleggende.

3.4.2 Kroppen og kroppene - interkorporealitet i artikkelen *How to speak of the body?*¹⁷⁵ siterer teologen Ola Sigurdson filosofen Gail Weiss¹⁷⁶ når han skriver om de tidlige kristne menighetenes forståelse av kroppslighet: «*To describe embodiment as intercorporeality is to emphasize that the experience of being embodied is never a private affair, but is always mediated by our continual interactions with other human and nonhuman bodies*»¹⁷⁷. I dette perspektivet tenkes ikke kroppslighet som noe som bare angår enkeltmennesket, selv om det i før-moderne tid kanskje tidligere var mer innlysende at det var slik¹⁷⁸. Nettopp individualiseringen og objektivering av kroppen henger tett sammen, i følge Sigurdson.¹⁷⁹ Merleau-Pontys kroppsfenomenologi er heller ikke konsentrert utelukkende om individets, enkeltmenneskets kropp, for nettopp den før-refleksive *væren-til-verden* som kroppen er, forutsetter andre kropper¹⁸⁰. Teologen og Merleau-Ponty-kjenneren Ben Simpson skriver at Merleau-Ponty ikke ser på Den andre som et problem for enkeltmenneskets eksistens, men heller «*an opening into a basic aspect of human being – our fundamental relation to others*»¹⁸¹. Og på samme måte som selvet ikke primært er bevissthet, men en kropp i verden, er også den andre «*given bodily*»¹⁸². Menneskets transcendens er alltid kroppsliggjort, alltid situert, og foregår som kommunikasjon, som i en forstand alltid er rettet mot andre

¹⁷¹ Ibid, s. VI

¹⁷² Ibid, s. VII

¹⁷³ Ibid, s. VIII

¹⁷⁴ Ibid, s. VIII

¹⁷⁵ Sigurdsons artikkel *How to speak of the body?* tar utgangspunkt i Nietzsches kritikk av kristendommen som nihilistisk – og han forsøker derfor «å svare» på denne kritikken ved hjelp av bl.a. et kroppsfenomenologisk perspektiv. Se også delkapittel 5.2.2

¹⁷⁶ Se delkapittel 3.8 og 3.9

¹⁷⁷ Sigurdson, *How to speak of the body?*, s.27

¹⁷⁸ Ibid, s. 27

¹⁷⁹ Ibid, s.27

¹⁸⁰ Simpson, *Merleau-Ponty and Theology*, s.51

¹⁸¹ Ibid, s.51

¹⁸² Ibid, s.52

mennesker: «*Man transcends himself through his body and his speech toward a new behaviour, toward others*»¹⁸³ siterer Simpson. Og også når vi ikke «are explicitly communicating with others we are in a perpetual «*state of pre-communication (...)*»*an anonymous collectivity, an undifferentiated group life*»¹⁸⁴. Og fordi vi i deler denne kroppsligheten er “*The-Other-as-an-object is only an insincere modality of the other, just as absolute subjectivity is only an abstract notion of myself*”¹⁸⁵. På samme måte som vi selv alltid er kroppsliggjorte, og vår bevissthet derfor alltid er kroppsliggjort, er det slik at “*we discover the other’s consciousness through his bodily behavior*”¹⁸⁶. Det andre menneskets kropp er det stedet vi møter den andre, og «*with the prescence of the body of the other there arises a perpetual reciprocity such that even my own body becomes a body «for someone» and «my body is also made up of their corporeality*»¹⁸⁷.

Samtidig tenker Merleau-Ponty, i følge Simpson, at “*our relation to others is a desiring relation*”¹⁸⁸. Videre skriver Simpson: “*Our existence is a desiring coexistence in which one person’s world is co-implicated or co-enveloped with the world of others*”¹⁸⁹. Det å leve som menneske, alltid kroppsliggjort og situert, er samtidig å være-til-verden, og til-verden er til andre mennesker i Merleau-Pontys menneskesyn.

3.5 Kvinnen som Den andre. Kroppen og friheten

Erfaringen av å være Den andre er erfaring av begrenset frihet, men denne begrensingen er ikke *nødvendig*, men gjenskapes i nye situasjoner. Det gitte, og i en forstand det naturgitte oppleves som skjebne for kvinner på en mer grunnleggende måte enn hos menn, og valget og intensjonen – den eksistensielle friheten, slik vi finner den hos Sartre kan vanskeligere bli til konkret frihet for kvinner¹⁹⁰.

Fordi situasjonsbegrepet inkluderer og aktualiserer kroppen, forholder det seg konkret og grunnleggende til det faktum at det er i/med en kropp vi lever i verden. Dette er som nevnt kanskje vært særdeles presserende om kjønn, ettersom forventninger til kvinner nettopp har vært en negasjon av (den eksistensialistiske)friheten. Men kroppen er ikke skjebne, men

¹⁸³ *ibid*, s.52

¹⁸⁴ *ibid*, s.53

¹⁸⁵ *ibid*, s.53

¹⁸⁶ *ibid*, s.54

¹⁸⁷ *ibid*, s.54

¹⁸⁸ *ibid*, s.144

¹⁸⁹ *ibid*, s.145

¹⁹⁰ Beauvoir, *Det annet kjønn*, s.36

situasjon. På samme måte er ikke menneskelig frihet absolutt, men i en situert. Moi skriver: «I følge Beauvoir og Merleau-Ponty er menneskelig transcendens – menneskelig frihet – alltid kroppsliggjort. Med det menes at den alltid tar form av en menneskekropp.»¹⁹¹

3.6 Mot frigjøring: Likeverdige relasjoner

Beauvoirs visjon er et samfunn hvor ingen lenger er den Andre, et samfunn gjennomsyret av gjensidighet mellom mennesker som anerkjenner hverandre som frie subjekter, og som har den samme konkrete friheten. Menneskelig frihet er alltid kroppsliggjort – det dreier seg derfor ikke om en oppheving av biologiske forskjeller, eller å tenke at det ikke finnes kvinner eller menn. Men disse forskjellene skal ikke lenger ha preg av *skjebne* som gjennomsyrer og definerer kvinner til å alltid være den Andre i en relasjon hvor bare menn egentlig er frie. Menneskelig frihet er situert, og begrensninger og muligheter ligger i alle kropper – et menneske med lav kroppshøyde kan ikke bli basketballspiller, en et menneske med en mannskropp kan ikke føde barn osv. Det å være kvinne er en situasjon som innebærer å ha en kvinnekropp, men skal i et samfunn hvor alle anerkjenner hverandre som frie subjekter ikke egentlig ha noe mer å si for friheten enn det å være mann. Ansvar for eget liv og valgmuligheter må derfor være like tilgjengelig for kvinner som for menn, men alminnelige borgerrettigheter er ikke nok for å oppnå gjensidighet mellom mennesker¹⁹². Så lenge kulturelle forestillinger om kvinnelighet som en ufrakommelig essens gjør kvinnen til den Andre er rådende, vil hverken mennene eller kvinnene se på kvinnene som frie subjekter. Og disse kulturelle forestillingene er/var en del av kvinnenens situasjon, men altså ikke essens: «for å forklare kvinnens begrensninger, er det altså hennes situasjon man må påkalle og ikke en mystisk essens, for fremtiden står vid åpen»¹⁹³.

3.7 Eksistensialistiske menneskebilder

Simone de Beauvoirs visjon om et samfunn hvor kvinner og menn anerkjenner kvinner som frie subjekter var banebrytende da «Det annet kjønn» ble utgitt i 1949. Kritikken av essensialistiske forestillinger om kvinnelighet og anvendelsen av det eksistensialistiske situasjonsbegrepet for å forstå kvinners situasjon var provoserende, men også frigjørende for mange kvinner, og dette essayet er fortsatt et av hovedverkene i feministisk litteratur.

¹⁹¹ Moi, Hva er en kvinne?, s.95

¹⁹² Beauvoir, *Det annet kjønn*, s.810

¹⁹³ *ibid*, s.810

Det samfunnet Beauvoir ønsker seg i sin frihetsvisjon er et samfunn hvor menn og kvinner har like stor konkret frihet som eksistensiell frihet. Kvinner har like store muligheter til å skape, til å gjøre og til å handle, og blir anerkjent som enkeltmennesker som tar valg og ikke som en del av en kvinnelighet eller noen annen mytisk eller abstrakt størrelse. Men de Beauvoirs frie menneske, som like mye skal være kvinner som menn, er mennesker som nettopp handler, som gjør, som skaper. I et samfunn med reell gjensidighet mellom kjønnene vil kvinnelige kunstnere være like vanlige som mannlige, kvinner må få del i det frie subjektets transcendens: «*Kunst, litteratur og filosofi er forsøk på å grunnlegge verden på nytt på en menneskelig frihet, det skapende menneskets frihet, og man må først oppfatte seg selv som utvetydig som en frihet for å ha en slik pretensjon.*»¹⁹⁴

Beauvoirs gjensidige relasjoner er relasjoner mellom to like sterke, like frie individer, som begge handler og velger, og har bevisste intensjoner og prosjekter. De Beauvoirs frihetsbegrep er som nevnt et eksistensialistisk frihetsbegrep, selv om hun vektlegger den konkrete friheten som en etisk konsekvens av den eksistensielle friheten. Og hennes frihetsbegrep innebærer at frihet og valg er det samme, friheten er ikke noe som er gitt, men som hele tiden må gripes, må velges av mennesket i den situasjonen mennesket er. Og situasjonen er også det å ha en kropp, den konkrete friheten er alltid kroppsliggjort hos Beauvoir. Gjennom kroppen erfarer vi verden, og mennesket i frihet erfarer også verden gjennom kroppen, og i relasjonen til andre mennesker skjer i en kropp. De gjensidige relasjonene i frihet som de Beauvoir ser for seg er derfor kroppsliggjorte, og det å anerkjenne hverandre som frie subjekter må også derfor innebære å anerkjenne hverandres kroppsliggjorte og konkrete frihet. Men de frie og gjensidige relasjonene hos Beauvoir er relasjoner mellom handlende, velgende subjekter.

3.8 Kroppen og etikken: Rettferdighet eller omsorg?

Et nyere innsteg til hvordan en kan tenke om kroppen og friheten, kroppen og etikken – men som i større grad rommer sammenhengen mellom sårbarhet og fellesskap er kommet fra den amerikanske feministiske filosofen Gail Weiss. I hennes bok *Body Images – embodiment as intercorporeality*¹⁹⁵ tar hun nettopp opp tråden fra Merleau-Pontys interkorporealitetsbegrep, men fortolker det i en feministisk diskurs. Mens vi hos Beauvoir ser en frihetsvisjon av en sterk, uavhengig kvinne, som ikke lenger er Den andre – inkluderes avhengigheten og

¹⁹⁴ Ibid, s.808

¹⁹⁵ Weiss, *Body Images* ss.7-38

relasjonene mellom mennesker i sin sårbarhet hos Weiss. Avslutningskapitlet i hennes bok diskuterer debatten rundt termen «*ethics of care*» som et alternativ til, eller til og med i opposisjon til en «*ethics of justice*»¹⁹⁶. Det første begrepet – introdusert av forskjellsfeministen Carol Gilligan¹⁹⁷ er et forslag til en etikk som begynner med relasjoner mellom enkeltmennesker – primært omsorgsrelasjoner, i stedet for den tradisjonelle kantianske etikken som i en forstand har abstraksjoner som utgangspunkt¹⁹⁸. Weiss vil ikke oppheve en «*ethics of justice*», som vektlegger autonomi og rettigheter – men foreslår heller at begge perspektivene kan anvendes samtidig – men at begge disse tilnærmingene må forbindes med kroppen¹⁹⁹. Gilligans forslag, er i følge Weiss, også mangelfull fordi kroppen i en forstand ikke blir berørt, selv om en etikk som tar utgangspunkt i konkrete omsorgssituasjoner også er «*an embodied phenomenon*» som gir rom for «*a consideration of the role that the body itself plays in our moral interactions*»²⁰⁰, så er det likevel en abstraksjon. Men Weiss vil inkludere kroppen direkte, en «*embodied ethic*» må også forholde seg til den enkeltes kropps historie og erfaringer. For å si det med Beauvoir: For at en omsorgsetikk ikke skal være en ny generalisering, må den ta utgangspunkt i *kroppen som situasjon*. En etikk på grunnlag av dette må ikke bare forholde seg til *at* vi har en kropp, men også *hvordan* vi «har» en kropp. Det Weiss gjør, er med andre ord å gi noen anslag til en etikk – som henter innsikter fra både den rettighetsbaserte- eller rettferdighets baserte «tradisjonelle» vestlige etikken – og forslaget om en omsorgsetikk, men insisterer på at kroppen og kroppene, altså interkorporealiteten, er et grunnleggende utgangspunkt for en kroppsliggjort etikk. Til forskjell fra Beauvoirs frihetsetikk, er det hos Weiss ikke det ikke idealet om det autonome, uavhengige mennesket – som riktignok også lever i interkorporealitet, som er utgangspunktet. Men det er det konkrete, kroppslige mennesket i avhengighet og sårbarhet – *og* i autonomi, med andre ord alle mangefasetterte forbindelser mellom mennesker, som ikke kan reduseres til absolutter. Weiss anvender det hun kaller er Beauvoirs «*embodied ethic*» - men som i en forstand går på tvers av det de Beauvoir skrev i Det annet kjønn.²⁰¹ Weiss kritiserer Beauvoirs frihetsetikk for å være svært individualistisk, og utfordrer den derfor: «*The moral challenge presented by an ethic of liberation ends up*

¹⁹⁶ *ibid*, s.137

¹⁹⁷ Boken *In a different voice (1982)* om forskjeller i menns og kvinners utvikling av et moralsk selv var et banebrytende verk og skoledannende for den nyere forskjellsfeminismen. (Weiss, s.136-137) og http://en.wikipedia.org/wiki/In_a_Different_Voice, 14.06.2014

¹⁹⁸ Weiss, *Body Images*, s.137

¹⁹⁹ *ibid*, s.140

²⁰⁰ *ibid*, s.140

²⁰¹ *ibid*, s.146

*being a rather individualistic one, namely how do I responsibly enact my own freedom in a manner that affirms rather than denies the freedom (and responsibility of others?)»²⁰². Weiss' kritikk av Beauvoirs frihetsetikk er noe ensidig, fordi Beauvoirs frihetsvisjon gjelder alle, ikke bare individet – og Beauvoirs visjon om frihet er en tilstand der alle er likeverdige. Men, som nevnt ovenfor, er det eksistensialistiske menneskesynet som kan sies å ligge til grunn for denne frihetsvisjonen et menneskebilde hvor enkeltmenneskets transcendent – prosjekter, i en forstand det mennesket gjør i frihet som får betydning. Og selv om det finnes situasjoner – slik det for kvinnen er å være den Andre, hvor denne friheten har vansker for å bli realisert, altså at den opprinnelige friheten ikke har vilkår for å bli en villet frihet, er det i en forstand vond tro²⁰³ å leve slik. Denne frihetsetikken gjør frihet til et moralsk spørsmål, og er i følge Weiss ikke egentlig om frigjøring (liberation). Hos Beauvoir, før hun har utviklet en kroppsliggjort etikk, er «*freedom and the corresponding possibility of living morally have to do with meeting the ambiguous demands of a particular situation with a nonambiguous response*»²⁰⁴, i følge Weiss.*

Weiss viser til Beauvoirs beskrivelse av morens kreftsykdom dødsprosess i *En lett og rolig død*²⁰⁵, for å finne det hun kaller er Beauvoirs «*embodied ethic*». Og denne kroppsliggjorte etikken, viser seg som noe annet enn klare, «forhåndsbestemte» svar, og som noe annet enn en forståelse av frihet som utelukkende handler om å ikke leve i *vond tro*. På morens dødsleie, i møtet med den syke morens kropp, finner Beauvoir seg selv i en situasjon hvor ærligheten viker for hensynet til moren²⁰⁶: Moren vil ikke høre at hun skal dø, «*and Beauvoir and her sister force themselves to participate in a deception that is maintained throughout the final days of their mother's life*»²⁰⁷. Dette står i direkte motsetning til et sartriansk frihetsbegrep: «*The moral absolutism which haunts his own conception of bad faith makes it impossible for him to comprehend a deception that enables deception*»²⁰⁸. Alternativet til en moralsk absolutisme, finner Beauvoir i følge Weiss i morens valg om å la seg lure, selv om dette valget er relativt subtilt. Men det er likevel det som skal til for at moren får en god død, selv om døtrene ikke egentlig vil være med på løgnen. Men i følge Weiss gjør dette moren til en

²⁰² Ibid, s.146

²⁰³ Vond tro er i en forstand motsatsen ansvaret for det frie valget, den menneskelige transcendenten, og i vond tro er mennesket inautentisk, og forholder seg i en forstand til seg selv som et objekt. Se Sartre, *Being and Nothingness*, ss. 70-90

²⁰⁴ Ibid, s.148

²⁰⁵ Norsk utgave: Solum forlag 1984

²⁰⁶ Ibid, s.151.

²⁰⁷ Ibid, s.151

²⁰⁸ Ibid, s.151

«embodied moral agent and it is this recognition both that she counts and that it is «ok» to count, that contributes to her «easy death»»²⁰⁹. For at morens død skal være en enkel død, ble det for henne nødvendig å fokusere på hennes levende kropp, og på grunn av den tiden og det samfunnet moren hadde vokst opp i og vært en del av, var det kanskje slik at hun hadde en kropp som ikke “had counted, morally speaking, until these last days”.²¹⁰

Den kroppsliggjorte etikken Weiss utleder av Beauvoirs beskrivelse av morens siste dager sier ikke at det alltid er riktig å lyve for å beskytte. Det den sier, er at i en kroppsliggjort etikk kan ord som viser til en abstrakt norm eller en absolutisme, altså ordet *alltid*, være i veien for «embodied moral agency». Det Beauvoir gjør her, i følge Weiss er å vise «an incipient ethic of care that refuses to allow those who do to caring to dominate and determine the needs and desires of the one who is cared for»²¹¹. En kroppsliggjort etikk kan aldri bli et nytt kategorisk imperativ. Men en kroppsliggjort etikk kan likevel ikke bli naiv eller a-politisk,

«it cannot view as neutral the sexual, racial, and class differences, along with differences in age, ability, ethnicity, and gender», forskjeller som ofte blir «described as merely as differences among bodies rather than active ways of living our bodies which generate bodily memories, demands, and expectations that are in turn expressed through our body images»²¹².

3.8.2 En kroppsliggjort etikk og det rettferdiggjorte menneske

Weiss' anslag til en kroppsliggjort etikk kan være et innsteg til hvordan vi tenke om hva det vil si å være menneske i lys av Guds rettferdighet. Weiss advarer mot moralske absolutismer, men i vår sammenheng er rettferdigjørelsen absolutt. Det betyr likevel at om den ikke blir gjennomtenkt og fortolket i en konkret situasjon – så forblir den kanskje nettopp det, en absolutisme, en dogmatisk sannhet om mennesket som ikke kommer i berøring med hvordan livet faktisk leves og kan forandres av Guds rettferdighet. I neste kapittel skal vi derfor forsøke å utforske dette, med hjelp av Beauvoirs situasjonsbegrep, Merleau-Pontys interkorporealitetsbegrep og Weiss' kroppsliggjorte etikk.

²⁰⁹ Ibid, s.151

²¹⁰ Ibid, s.156

²¹¹ Ibid, s.157

²¹² Ibid, s.158

Kapittel 4

Rettferdigjørelsen og kroppen

4.1 Om kapitlet

I kapittel 2 ble Jüngels insistering på den lutherske rettferdigjørelsens betydning for menneskelivet skissert, og i kapittel 3 ble noen kroppsfenomenologiske perspektiver presentert. Disse kapitlene berører i utgangspunktet noen helt forskjellige temaer, fra noen svært forskjellige perspektiver. Eberhard Jüngel er en tysk, luthersk teolog som skriver om Gud til mennesker som i en eller annen forstand forholder seg til Gud. Hans bok *Justification* er rettet mot diskusjonen rundt Felleseklæringen²¹³, en diskusjon mellom kirkesamfunn.

Simone de Beauvoir var fransk eksistensialist og feminist, oppvokst i en katolsk familie og i voksen alder var hun svært kritisk til religion. Den eksistensialistiske kretsen rundt Sartre, Beauvoir og Merleau-Ponty forholdt seg i utgangspunktet ikke til teologi. Et av Sartres utgangspunkt er nettopp meningsløsheten, vilkårligheten ved tilværelsen – uten noen skapergud. Både Merleau-Ponty, Beauvoir, Sartre, Weiss og Jüngel deler således noen grunnleggende referansepunkter: Kritikken mot det kartesianske menneskesynet, den klassiske metafysikken²¹⁴ og den vitenskapelige reduktive holdningen til verden. Jüngel – kjølvannet av både Barth og Bultmann er sterkt influert av den eksistensielle teologien, med «øyeblikket», og «hendelsen» som utgangspunkt for åpenbaringen²¹⁵. Jüngels begrep om evangeliet som «avbrytelse» til et liv i samsvar med rettferdigjørelsens ontologi, det vil si at vi blir de vi egentlig er – menneskelige mennesker, har klare paralleller til den eksistensialistiske forestillingen om å leve i vond tro vs. å leve autentisk – i frihet. Det er likevel noen grunnleggende forskjeller i Jüngels lutherske frihetsforståelse, og Beauvoirs og Sartres, som vi kommer tilbake til nedenfor. Gail Weiss kritiserer den «sartrianske» forestillingen om frihet og individualitet, men ved hjelp av Merleau-Pontys interkorporealitetsbegrep²¹⁶. Hennes forslag til en «*embodied ethic*» er et kroppsfenomenologisk utgangspunkt for å forholde seg etisk til kroppenes tvetydighet, men med relasjoner mellom mennesker som en forutsetning. Jüngels fortolkning av rettferdigjørelsen har nettopp relasjon som et kjernepoeng, rettferdigjørelse muliggjør og gjenoppretter relasjonen mellom Gud og menneske, og gir også mennesket frihet og mulighet

²¹³ Se delkapittel 2.

²¹⁴ Se Jüngel, *God as the Mystery of the World*, ss. 126-

²¹⁵ Se Webster, *Systematic Theology after Barth*, ss. 244-265 i *Modern Theologians*

²¹⁶ Se delkapittel 3.4.2

til å ikke måtte rettferdiggjøre seg selv overfor hverandre – og derfor en frihet til gode relasjoner mellom mennesker.

Dette betyr ikke at sirkelen er sluttet. Men jeg vil i dette kapitlet forsøke å undersøke tangeringspunktene mellom Jüngels teologi og teologiske antropologi, Beauvoirs visjon om friheten som en villet, konkret frihet i den situerte kroppen, Merleau-Ponty og Weiss' interkorporealitetsbegrep og Weiss' «*embodied ethic*». Utgangspunktet for denne oppgaven er Jüngels teologi om rettferdiggjørelseslæren, og hvilke konsekvenser den har, kan ha, eller *bør* har for menneskelivet i lys av Guds rettferdighet. De kroppsfenomenologiske perspektivene blir her i første omgang²¹⁷ et verktøy for å undersøke hva kan det kan bety når Jüngel skriver at rettferdiggjørelsen «*has consequences which extend into the dimension of so-called lifestyle*»²¹⁸. Hvis vi legger en kroppsfenomenologisk tilnærming til grunn, «*kroppen(er) ikke en ting, men en situasjon. Den er vårt grep om verden, og en skisse av våre prosjekter.*»²¹⁹, så må dette bety at rettferdiggjørelsens konsekvenser for menneskelivet også må berøre kroppen.

4.2 Jüngel og kroppen

Jüngel nevner sjelden at mennesker har kropp. Og når han så vidt gjør det, skriver han om mennesker hvis alder eller helse ikke gjør dem i stand til å være aktive og produktive borgere i et samfunn hvor selv-realisering og det å oppnå noe er et av de viktigste idealene: «*In our achievement-oriented society, the belief that existence itself already makes a human person human will have to be evidenced not least in our relationship to children and above all to the elderly*»²²⁰. Han bruker barn og gamle som *eksempler* på hvordan «vi» kan leve i et samfunn i lys av Guds rettferdighet. Men heller ikke her skriver han om kropp, men om mennesker som har kropp som gjør dem i utakt med «*our achievement-oriented society*». Jüngels «vi» blir derfor, om enn aldri så utilsiktet, mennesker som trenger disse eksemplene fordi de nettopp lever midt i en hverdag hvor aktivitet og deltagelse i samfunnet gjør det altfor lett å identifisere seg med hva de gjør. Jüngels «vi» blir i en forstand det aktive, produktive mennesket, og hverken barn eller gamle tilhører Jüngels «vi». Og det aktive, produktive mennesket lever i et “*achievement-oriented society*” som bare kan kalles et menneskelig²²¹ samfunn “*if we can experience them (barnet og den gamle) as a blessing precisely as those*

²¹⁷ Se delkapittel 4.5 for hvordan et kroppsfenomenologisk perspektiv også kan tenkes å være i samsvar med noen aspekter ved Jüngels fortolkning av den lutherske rettferdiggjørelseslæren.

²¹⁸ Jüngel, T.E 2, overs. Neufeldt-Fast og Webster, s.237

²¹⁹ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.95

²²⁰ *Ibid*, s.258

²²¹ Jüngel, TE.2 *On becoming truly human*, s.237

*who cannot yet or can no longer do anything for their existence, only if they are able also to give us something in so far as they are primarily takers.»*²²² Barnet og de gamle menneskene blir dermed noe “vi” kan oppleve som en velsignelse, slik at “vi” kan se oss selv i lys av dem. De kan lære oss noe, men som eksempler er de ikke subjekter med en kropp²²³. Og det er heller ikke det aktive mennesket hos Jünger, Jüngels «vi» tilskrives aldri en kropp.

Likevel tror jeg, som nevnt ovenfor, at Jüngels insistering på at rettferdiggjørelsen må ha og skal ha betydning for menneskelivet er en aktualisering av rettferdiggjørelsesdogmet som nettopp taler til vår tid, som et «*achievement-oriented society*», gjennomsyret av markedskrefter og en identifisering av hva mennesket gjør med det mennesket er. Og hvordan vi forholder oss til våre egne kropper er en del av dette samfunnet – som trenger den «evangeliske avbrytelsen». Derfor begynner vi å se på noen aspekter ved det å *ha* eller *være* en kropp *før* rettferdiggjørelsen, altså livet i synd som løgn og relasjonsløshet.

4.3 Kropp og selv-realiserings

*«The category of self-realization, which today is used in an unreservedly positive sense, is more accurately to be thought of as the quintessence of sin, according to the biblical understanding of the matter. For by the law of God human persons are not commanded to realize themselves.»*²²⁴

skriver Jünger i essayet *On becoming truly human*. Selv-realiserings, som et forsøk på selv-rettferdiggjørelse er mistillit overfor Gud. Jünger overfører her selv begrepet selv-realiserings ut i fra diskusjonen om gjerningsrettferdighet og Guds rettferdighet til begrepsbruken i dag. Da dreier det seg ikke lenger om den selv-realiserings, eller selv-rettferdiggjørelsen mennesket gjør overfor Gud for å oppnå noe, men selv-realiserings overfor hverandre. Jünger skiller med andre ord ikke her eksplisitt mellom livet overfor Gud, og livet i verden. Rettferdiggjørelseslæren skal ha konsekvenser for hvordan livet leves, og den selv-realiserings mennesket selv forsøker er dermed i motsigelse til Guds rettferdighet. Når mennesket forsøker å realisere seg selv, forsøker det i en forstand å skape seg selv, som om det ikke allerede var skapt. Dette gjelder det mennesket gjør, hvilke valg mennesket tar, hva mennesket forsøker å oppnå for å skape sin egen verdi, og når mennesket identifiserer seg med det det gjør.

²²² Ibid, s.237

²²³ Se delkapittel 3.8 om Weiss og «embodied moral agency».

²²⁴T.E2, s.235

Men selv-realiseringsforegår også direkte i forhold til kroppen. Kroppen blir et prosjekt i seg selv, og mennesket selv-opplevde verdi avhenger av hvorvidt kroppen stemmer overens med idealer for kropp i samfunnet. Kroppen blir et råmateriale som mennesket ved eget hardt arbeid kan forme til en kropp som mest mulig svarer til idealbildet av en kropp. Gjennom trening og slanking blir kroppen et kunstverk som andre kan vurdere, beundre og godkjenne. «Slik får du bikinikroppen» sier reklamene. Som om det var *en* annen kropp som mennesket gjennom egen innsats kan få. Og tenåringsjenters slanking og trening for å få «*tigh gap*»²²⁵, et mellomrom mellom lårene er et langt stykke fra bevegelsesglede, det å kjenne seg frisk og rask. «Slik får du kroppen tilbake etter graviditeten»²²⁶ - som nybakt mor blir en bombardert med forslag til dietter og treningsopplegg for å få tilbake kroppen, den kroppen som er verdig til å representere en selv i verden. Og som om kroppen egentlig har en fiksert form, som under graviditetens voldsomme forandringer likevel slumrer som den egentlige kroppen.

For det er kroppens utseende, kroppens overflate som blir det viktige – målt og veid opp i mot et ideal, skapt av marked og reklame²²⁷. I eksemplene overfor er det kroppsidealer rettet mot kvinner som blir nevnt. Men i større utstrekning enn før, gjelder dette også menn, og kanskje særskilt grad unge menn. Likevel har det vært, og fortsatt er det utbredt at «*young girls are socialized to focus so heavily on their bodies, to treat their bodies as objects to be «pruned», «shaped», «moulded» and «decorated»*»²²⁸. Jenter og kvinner blir i større grad enn gutter og menn opplært til å behandle kroppen *som et objekt*, samtidig som kvinners kropper og forestillinger om kvinnelighet i større grad er forbundet med immanens²²⁹. Forbindelsen mellom kvinnelighet og immanens opprettholdes når kvinnen blir den Andre. Transcendens – frihet, er et mannlig privilegium, og for «*both Sartre and Beauvoir, being transcendent is identified with existing as a conscious being-for-itself and being immanent is associated with living one's body as being-in-itself or as a being-for-others*»²³⁰. Men jeg tror at vår tids kroppsfokus hos kvinner og menn, handler om en opplevd transcendens. Det å bli «fri» fra de ekstra kiloene, og det å selv ta kontroll over kroppens utseende er like mye å forstå som et *arbeid* som utføres, men innenfor rammer av kroppsidealer i samfunnet. Det å ta kontroll over egen kropp kan oppleves som subjektivitet, som en slags skaperkraft. Idealet om selvkontroll, mer enn et mannlig blick er styrende for disiplinen over kroppen. Selvkontroll gjennom

²²⁵ Se b.la http://en.wikipedia.org/wiki/Thigh_gap, 10.06.2014

²²⁶ Se b.la http://www.mammanett.no/mamma/trening_etter_fodselen, 10.06.2014

²²⁷ Bjørk, *Lyckliga i alla sina dagar*, ss. 113-118

²²⁸ Weiss, *Body Images*, s.45

²²⁹ *ibid*, s.46

²³⁰ Weiss, *Body Images*, s. 45

kroppen er i en forstand en selv-realisering. Men dette innebærer like fullt at kroppen i *utgangspunktet* er forbundet med ufrihet, som må komme under kontroll for at en selv kan blir fri. Kroppen som er for stor, for liten, for gammel, og for stygg må omskapes.

I det kroppsfenomenologiske perspektivet tenker vi ikke at vi «har» en kropp, men at vi *er* kropp, og kroppen er vår måte å være i verden på. Men selv-realisering, *gjennom kroppen* er også identifisering med kroppen, eller riktigere med det arbeidet en har nedlagt i å oppnå et bestemt utseende, med den selvkontrollen og disiplinen som trengs for å oppnå en slik kropp. Det ytre blir det indre. Men kroppens *historie*, som situasjonen²³¹ som også rommer levd liv, får begrenset plass, kroppen er ikke et «sted» for subjektivitet, for andre prosjekter enn å svare til en idealkropp. Og når dette blir måten en er i verden på, hvor kroppen er menneskets eget skaperverk, som beviser og representerer dette menneskets egenskaper – blir det lite rom igjen for relasjoner, og for opplevd interkorporalitet. Kroppen blir stedet for selvrettferdigjørelse, for synd gjennom identifisering med arbeidet nedlagt i kroppen.

4.4 Kroppen som ting og eiendom

«*The human drive to possess only becomes theologically problematic when human persons wish to take possession not only of something – even if it is a great deal – but rather of themselves*²³²» skriver Jünger i *On becoming truly human*. Å ville eie seg selv, å se på seg selv som sin egen eiendom er også et aspekt ved synden²³³. Når kroppen blir en ting som mennesket har, enten som et «kunstverk» ment for de andres vurderende blikk, eller som en hvilken som helst ting, blant andre ting, og derfor i en forstand uvesentlig – slik kroppen tenkes i et dualistisk kropp-sjel-paradigme²³⁴, kan forholdet til kroppen være en måte å «eie» seg selv på. For hvis vi legger et kroppsfenomenologisk perspektiv til grunn – så *er* kroppen en selv. Men når en forholder seg til kroppen som et objekt, forholder en seg derfor samtidig til *seg selv* som et objekt, og en lever i et fragmentert kropps-bilde.

Både det å selv forholde seg til egen kropp som et objekt, men også det at andre ser på ens egen kropp som en ting – som igjen mennesket reduseres til er fragmenterende. Da ses ikke lenger kroppen *som mennesket*, men enten som nettopp en ting – og når mennesket reduseres

²³¹ Se delkapittel 3.3.3

²³² Jünger, *On becoming truly human* | T.E 2, s.233

²³³ Se delkapittel 2.6.2

²³⁴ Sigurdson, *How to speak of the body?*, s.28

til denne kroppen som ting, når bare kroppen får oppmerksomhet, har ikke lenger mennesket «plass» til å være subjekt med den kroppen. For både Merleau-Ponty og Beauvoir er kroppen situasjonen hvor mennesket er, og kroppen er menneskets måte å ha en verden på²³⁵. Kroppen rommer transcendenten, det er *i* kroppen menneskets transcendent kan oppstå. I det vi retter oppmerksomheten mot kroppen *som* kropp som ting, er vi reduserende, og skaper et fragmentert menneskebilde. Men samtidig, sier Weiss – når vi retter oppmerksomheten bare mot et menneskes intelligens f.eks., så oppfattes vi ikke som reduserende, selv om dette i en forstand er like «fragmenterende» som å rette oppmerksomheten mot noens bakdel²³⁶. Fordi vi i mindre grad identifiserer kroppen med mennesket enn de egenskapene hos et menneske vi ikke kan ta på og se, oppleves ikke dette som like reduserende. Samtidig er det å utelukkende rette oppmerksomheten mot noens bakdel en tingliggjøring hvor menneskets subjektivitet ikke anerkjennes tilstrekkelig. Og bakdelens eier blir i det samme redusert til et objekt for seksuelt begjær, som vi kommer tilbake til i delkapittel 4.9. Når kroppen blir en ting, mister kroppen sin betydning som stedet hvor mennesket er. Tingliggjøring av kroppen blir en *fragmentert* måte å eie seg selv på.

4.5 Rettferdigjøreles-hendelsen og kroppen.

Evangeliet er hos Jünger *språkhendelser*, men de kommer ikke til oss i et øyeblikk slik at vi med ett blir opplyste: “*Rather, the Kingdom of God takes its time, the time of the parable, in order to seek us out in the world which has been entrusted to us*”²³⁷. Jüngers forståelse av evangeliet som språkhendelser er derfor et perspektiv som tar menneskets livsverden på alvor. Det kroppsphenomenologiske perspektivet ligger nesten snublende nær hans egen argumentering mot Bultmanns kerygma²³⁸. For den verden «which as been entrusted to us» er en verden vi lever i som kropper sammen med andre kropper. Jeg erfarer verden gjennom det å ha en kropp, og min kropp er også rettet intensjonelt i mot verden og andres kropper²³⁹. Evangeliet, som språkhendelse som taler inn i den verden vi er, må derfor rette seg i mot hele

²³⁵ Se delkapittel 3.3.3

²³⁶ Weiss, *Body Images*, s.51

²³⁷ Jünger, *Justification*, s.121

²³⁸ *Ibid*, s.121

²³⁹ Simpson, *Merleau-Ponty and Theology*, s.51

mennesket, menneskets situasjon, og forkynnelsen må gå utover en utelukkende intellektuell framstilling av et dogme. Det er derfor den homiletiske oppgaven er så viktig.²⁴⁰

4.6 Den rettferdiggjorte kroppen som en ny situasjon

Tro, skriver Jünger, gjør at mennesker kan «*discover themselves as new persons*»²⁴¹, men å oppdage er ikke det samme som å skape, så det mennesket som tror blir først og fremst en oppdager²⁴², det oppdager hvordan det kan leve i samsvar med Guds rettferdighet. Noe nytt er kommet inn i livet, en grunnleggende perspektivendring. Mennesket oppdager seg selv som Guds barn, det kommer til seg selv ved hjelp av noe utenfor seg selv. Dette går som nevnt utover øyeblikket – og Jüngers forståelse av hvordan evangeliet som språkhendelse «virker», er nettopp at det tar tiden til hjelp, og taler til mennesket, der det er.

Men denne oppdagelsen som rettferdiggjørelsen muliggjør, gjelder også kroppen. Det er *der* mennesket er. Hvis kroppen er den grunnleggende måten mennesket «har» en verden på, så må dette også berøres og forandres i lys av rettferdiggjørelsen. Beauvoirs begrep om kroppen som situasjon, rommer hele menneskelivet. De vi har blitt er skrevet inn i kroppen, og det vi kan bli eller ikke kan bli begrenses også av kroppen. Når kroppen er en situasjon, rommer den den levde erfaringen²⁴³. I følge Moi er «*situasjonen ikke en «ytre» struktur som tvinger seg inn over det individuelle subjektet, men snarere en ikke-reducerbar sammensmeltning av friheten(prosjektene) til det subjektet og de omstendighetene som friheten befinner seg innenfor*»²⁴⁴. Det rettferdiggjorte menneskets kropp som situasjon er derfor en «sammensmeltning» mellom den kristne friheten²⁴⁵ og de omstendighetene denne kristne friheten befinner seg innenfor, altså verden. Kroppen som situasjon er «*den konkrete kroppen erfart som meningsfull og som sosialt og historisk konstruert*»²⁴⁶. Det rettferdiggjorte

²⁴⁰ Se delkapittel 5.3 og 5.4.1

²⁴¹ Jünger, *T.E2*, s.241

²⁴² *Ibid*, s.241

²⁴³ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.110

²⁴⁴ *Ibid*, s.110

²⁴⁵ *Den kristne friheten*, slik Luther beskriver i «Om den kristne frihet» gjelder fortsatt overfor Gud – overfor nesten er mennesket fortsatt trell. Men Jüngers insistering på rettferdiggjørelsens betydning for menneskelivet gjør at jeg likevel anvender begrepet slik, og i en forstand setter likhetstegn mellom kristen frihet og «rettferdiggjørelse», eller i alle fall at den kristne frihet er den direkte konsekvensen av rettferdiggjørelsen, for å tydeliggjøre analogien og dissonansen mellom en frihet i lys av rettferdiggjørelsen og den eksistensialistiske friheten, begrepet om menneskelig transcendens som Beauvoir anvender. Se delkapittel 2.9.1

²⁴⁶ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.95

menneskets kropp som situasjon er den konkrete kroppen i et nytt perspektiv, men fortsatt den samme kroppen, sosialt og historisk situert.

Videre tror jeg at det å forholde seg til kroppen-som-situasjon kan være en perspektivforskyvning i seg selv. Det kroppsfenomenologiske perspektivet gir i seg selv en måte å tenke om kroppen på, som er i mer eller mindre samsvar med en kroppsforståelse i lys av rettferdiggjørelsen. For i lys av rettferdiggjørelsen kan ikke lenger kroppen tenkes som objekt, som eiendom eller som uvesentlig²⁴⁷. Ikke i den forstand at Beauvoirs situasjonsbegrep *er* evangelisk, for det er det selvfølgelig ikke. Men det perspektivet som åpner for å ikke objektivere enten ens egen kropp eller andres kropp, er et perspektiv som kan være analogt med rettferdiggjørelseslæren, slik Jünger framstiller den. Det å forholde seg til ens liv i verden, som en situasjon, og hverken som skjebne, eller å forholde seg til egen kropp som en ting, er fortolket i lys av rettferdiggjørelseslæren nettopp å leve i konkret kristen frihet. Hva betyr dette? «*Bare den døde kroppen er en ting*»²⁴⁸ skriver Toril Moi. Og mennesket i lys av Guds rettferdighet er et levende menneske, med en levende kropp. Videre skriver Toril Moi at både «*Sartre, Beauvoir og Merleau-Ponty oppfatter situasjons-begrepet som helt avgjørende, fordi det gjør det mulig å unngå å splitte levd erfaring opp i den tradisjonelle subjekt/objektinndelingen*»²⁴⁹. Derfor situasjonsbegrepet også avgjørende for å forstå mennesket i lys av Guds rettferdighet, nettopp fordi Guds rettferdighet gjør det umulig for mennesket å se på seg selv som en ting, og å se på andre mennesker som ting. Men som tidligere nevnt er det likevel store forskjeller i disse tilnærmingene. Disse eksistensialistiske tenkernes forhold til frihet er et helt annet enn friheten fortolket i Guds rettferdighet, men den kristne friheten for kroppen kan likevel fortolkes som nettopp en *ny* situasjon.

Videre skriver Moi: «*Kroppen er en situasjon, men den er en fundamental situasjon fordi den er grunnlaget for min erfaring av meg selv og av verden*»²⁵⁰. Fortolket i lys av rettferdiggjørelseslæren, som viser til avbrytelsen i det Jünger kaller vår «being-active»²⁵¹, kan kanskje det å nettopp tenke kroppen som «being-passive» gi et nytt grunnlag for «min erfaring av meg selv og av verden». Det som blir vanskelig her, er å skjelle mellom et erfaringsbegrep slik Beauvoir og Moi anvender, og religiøs erfaring. Vi ender raskt opp med et erfaringsbegrep som reduserer tro til en følelse *eller* en intellektuell tilegnelse av et dogme.

²⁴⁷ Se delkapittel 4.4

²⁴⁸ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.95

²⁴⁹ *Ibid*, s.98

²⁵⁰ *Ibid*, s.95

²⁵¹ Jünger, *On becoming truly human*, i T.E2, s.238 Se også delkapittel 2.8.1

Kanskje er derfor ikke tro i denne sammenhengen en erfaring i seg selv, men den avbrytelsen som forandrer grunnlaget og utgangspunktet for all erfaring. Troen gir en ny erfaring med erfaringen²⁵².

Hvis vi likevel tenker at livet i tro gir en ny situasjon, forstår vi situasjonsbegrepet både som et filosofisk utgangspunkt for å forstå sammenhengen mellom levd erfaring, kropp og liv, men også at selve begrepet *kroppen som situasjon* er slik vi kan forstå livet i lys av Guds rettferdighet. Med andre ord: Å leve i lys av Guds rettferdighet, som konkret kristen frihet er nettopp å leve med kroppen som situasjon, og at det nettopp er denne situasjonen som er stedet for den kristne frihet, og Guds nåde blir grunnleggende i situasjonen.

Å leve i tro er å tro med hjertet, skriver Jüngel²⁵³. Han anvender med Paulus en *kroppslig* metafor, som i vår tid har mistet noe av forbindelsen med det kroppslige, konkrete bankende hjerte. Men likevel skriver Jüngel at vi med metaforen å tro med hjertet «*are presupposing a biblical anthropology whereby the heart is the life centre of human beings, and in it decisions are made concerning the whole person*»²⁵⁴. Denne bibelske antropologien Jüngel viser til, er derfor i en forstand en tydelig *kroppslig* antropologi. Menneskets «ja» til Guds rettferdighet kommer fra hele mennesket, fra hjertet i kroppen, og dette «*Yes of faith is the most concentrated expression of human existence*»²⁵⁵. Og dette menneskelige «ja» til Gud er et «ja» til «*God's decisive judgment over all human existence and thus over our own existence*»²⁵⁶. Mennesket gir fra seg sin egen selv-rettferdiggjørelse, sin egen dom over seg selv, og lar Gud være skaper. Dette gjør mennesket med hele seg, der det er, og derfor også kroppen.

Å leve i tro er å bli fri. Fri fra synden, selv-rettferdiggjørelsen. Å leve i tro er å *oppdage* at en er Guds barn.²⁵⁷ Mennesket gjenskaper ikke seg selv i troen, men mennesker svarer med et «ja» fra hele seg til Guds rettferdiggjørelse, «*we are affirming that a gracious decision has already been made*»²⁵⁸. Troen gjør oss i stand til denne selv-oppdagelsen, troen er denne selv-oppdagelsen – og den gjør oss samtidig fri fra oss selv: «*Faith, the heartfelt Yes to God's*

²⁵² Jüngel, *God as the Mystery of the World*, s. 32

²⁵³ Jüngel, *Justification*, s.238, Rom 10,23

²⁵⁴ *Ibid*, s.238

²⁵⁵ *Ibid*, s.238

²⁵⁶ *Ibid*, s.238

²⁵⁷ *Ibid*, s.239

²⁵⁸ *Ibid*, s.241

*judgement, is the foundational act of a life lived definitively outside itself*²⁵⁹. Å tro er å oppdage seg selv som Guds barn, men samtidig å glemme seg selv, men det å glemme seg selv er ikke en selvutslettende bevegelse, men «*self-forgetfulness, when correctly understood, comes about all by itself on the basis of the most intimate closeness to another Self*»²⁶⁰.

Det «å glemme seg selv» i tro kan derfor ikke bety at kroppen blir uvesentlig, at kroppen blir glemt. Men denne selv-oppdagelsen av det å være Guds barn, som samtidig er å glemme seg selv, må derfor også bety at kroppen kan gjenoppdages. Det å glemme seg selv i tro har noen paralleller til det eksistensialistiske transcendens-begrepet, slik vi finner det hos Sartre og Beauvoir, som en frihet fra essensen, en være-for-seg²⁶¹. Men forskjellen er likevel fundamental – det å glemme seg selv i tro, er nettopp en frihet som kommer *utenfra*, det ikke noe mennesket må gripe, men noe mennesket kan ha tillit til. Og i tilliten til Gud, oppdager mennesket seg selv som Guds barn. Kroppen som situasjon i lys av rettferdiggjørelsen er også en gjenoppdagelse av kroppen som skapt, som en selv som skapt. I vår sammenheng kan vi derfor kanskje si at i lys av Guds rettferdighet vil hvert menneskes erfaring med egen kropp bli forandret, hvis ikke kroppen lenger kan «brukes» til selvrettferdiggjørelse, men oppdages som en gave, som (Guds barne)kropp. Kroppen er frigjort, rettferdiggjort, og kan derfor også «erfares» som noe vi mottar, fra øyeblikk til øyeblikk, og at våre prosjekter i verden etter rettferdiggjørelsen skjer ut i fra dette som (erfarings)grunnlag. Derfor kan vi si at kroppen i lys av Guds rettferdighet, er en ny situasjon. Og det rettferdiggjorte menneskets kropp som situasjon er, på samme måte som Beauvoirs situasjonsbegrep, i følge Moi, «*et kroppsliggjort, intensjonelt forhold til verden*». ²⁶² Erfaringen av at livet er noe vi mottar, livet i den levende kroppen er noe vi mottar hele tiden, at Gud skaper fra intet *hele tiden*, gjør fragmenteringen og selv-objektivering umulig. Det er en frihet som dypest sett handler om relasjon og helhet – mer enn individualitet og prosjekter.

4.7 Rettferdiggjorte syndere i fortid og framtid

Kroppen som situasjon er i følge Moi en situasjon «*som alltid er en del av min levde erfaring.*»²⁶³. Også det rettferdiggjorte menneskets kropp *som situasjon*, selv om mennesket i lys av rettferdiggjørelsen kan gjenoppdage seg selv som Guds barn, er selvfølgelig også

²⁵⁹ Ibid, s.242

²⁶⁰ Ibid, s.243

²⁶¹ Weiss, *Body Images*, s.46.

²⁶² Moi, *Hva er en kvinne?*, s.101

²⁶³ Moi, *Hva er en kvinne?*, s.95

fortsatt en del av menneskets levde erfaring, og kroppen er fortsatt sosialt og historisk konstruert. Menneskets historie, som levd erfaring innskrevet i kroppen – og som utgjør kroppen som situasjon forsvinner ikke, selv om rettferdiggjørelshendelsen, avbrytelsen innebærer noe nytt i inn i livet. «*When justification takes place, there also occurs a divine 'No' which reduces the sinner's actuality to nothingness*»²⁶⁴ skriver Jüngel i essayet *The world as possibility and actuality*. Menneskets aktualitet reduseres til intethet, men mennesket fortsetter å leve i ambivalensen. Og det er fra denne intetheten at Gud skaper. Synden finnes fortsatt – men den er redusert til, eller avslørt som en intethet, «*for the Christian sin only has influence on the present as a power of the past*»²⁶⁵. Men det kan ikke bety at menneskets historie, menneskets livshistorie slettes ut. For hvis menneskets levde erfaring, er en del av menneskets liv, av menneskets situasjon, må også menneskets livshistorie i en forstand bli rettferdiggjort. Men menneskets fortid definerer ikke mennesket etter rettferdiggjørelsen, for å bli definert av fortiden må bety, i følge Jüngel å bli «*defined by one's deeds, misdeeds, achievements*»²⁶⁶ i motsetning til det å bli definert ut i fra framtiden med Gud, for det betyr å «*conceive oneself anew as a person coming from the God who communicates himself in the judgement that justifies and addresses the sinner*»²⁶⁷.

Å være rettferdiggjort viser fram til en framtid med Gud, hvor synden er borte. Synden er allerede dømt til intetheten, og den forsvinner med døden²⁶⁸. I det rettferdiggjorte mennesket er det en konflikt mellom selvet som ønsker å leve bare for seg selv, og livet i relasjon til Gud. Rettferdiggjørelsen er derfor ikke fullendt – det blir den ikke på denne siden av tiden. Men det betyr ikke at mennesket bare er halvveis rettferdiggjort, for rettferdiggjørelsen viser mennesket hva det egentlig er. Og derfor mener Jüngel at rettferdiggjørelsen må ha konsekvenser for hvordan livet leves, for det å være rettferdiggjort er eksistere på en ny måte – og glede seg over det.

4.8 Hvile og hverdag

Livet i lys av Guds rettferdighet er et liv hvor vi gjenoppdager oss selv som de vi egentlig er, Guds barn. Til dette har kirken en egen institusjon, *hviledagen*, som den dagen vår «*being*

²⁶⁴ Jüngel, *The world as possibility and actuality* i T.E1, s.114

²⁶⁵ Jüngel, *Justification*, s.219

²⁶⁶ *ibid*, s.225

²⁶⁷ *ibid*, s. 225

²⁶⁸ *ibid*, s.218

active, working, achieving, and also our moral self-realization»²⁶⁹ blir avbrutt. Det rettferdiggjorte menneskets kropp som en ny situasjon er en kropp hvor mennesket ikke identifiseres med det det gjør, men med hva det er – Guds barn. Også overfor kroppen gjelder denne avbrytelsen fra det aktive, produktive livet. Hviledagen er en dag for også å hvile *kroppen*. Den er en dag for å sove ut, for å spise lang frokost, for å gå en rolig tur i skogen. Men den er mer enn det: Den er dagen for å oppdage hele mennesket slik det egentlig er, og den hvilen mennesket får på hviledagen er mer enn en nødvendig pust i bakken for å fortsette som før på mandag. Denne hvilen viser oss hvem vi egentlig er, og at vi er mottagere, før vi kan gjøre noe selv. Og hviledagens rom for å oppdage hvem vi egentlig er skal ikke begrenses til søndag. Det vi oppdager når vi ikke gjør noe, når vi avstår fra å gjøre noe nyttig og produktivt, når søndagsturen handler om nærvær, tilstedeværelse – og ikke hvordan musklene blir best mulig trent, er en hvile i takknemlighet. Vi oppdager at vi er skapt, og at vi ikke trenger og ikke skal (om)skape oss selv. Menneskets hvile, og derfor også kroppens hvile har en egenverdi i livet i lys av Guds rettferdighet. Den er mer enn «oppladning» av batterier, slik at kroppen som maskin skal virke best mulig i arbeidsuka.

Å redusere hviledagen til noe utelukkende instrumentelt er å misbruke den. Hvis vi «holder hviledagen hellig» som den dagen vi får tid og rom til å bli avbrutt på ny av evangeliet, og at dette gir oss frihet til å være de vi egentlig er, så kan hviledagen innebære en *kritikk* av arbeidet i arbeidsuka, hvis vi lar det definere hvem vi er. I lønnsarbeidet gjør vi nettopp ofte det. Det å ha et lønnet arbeid er viktig, ikke bare for å overleve – men for de fleste rettigheter i vårt samfunn. Det å ikke ha lønnet arbeid, det å miste jobben oppleves ofte skamfullt. Den svenske feministen Nina Björk skriver at de to grunnleggende kravene som stilles til et menneske i et kapitalistisk samfunn er: »Att hon kan lönearbeta och att hon kan köpa varor. Att hon kan producera och att hon kan konsumera»²⁷⁰. Det trenger ikke være slik, vi har overlevd i tider før lønnsarbeidet. Björk foreslår at vi ikke tenker at lønnsarbeidet er den eneste måten vi kan leve i samfunn på, fordi det fører til en instrumentalisering, både av mennesker og av menneskers tid:

«Medborgarlön, arbetsbeting som ger betaling i form av livsmedel, tjänster eller ting, gemensamt ägande av det som krävs för att framställa det vi behöver, demokratisk

²⁶⁹ Ibid, s.255

²⁷⁰ Björk, *Lyckliga i alla sina dagar*, s. 41

fattade beslut kring vilket arbete som är nödvändigt och sedan ett delande av dessa uppgifter och så vidare.»²⁷¹

Vi arbeider mye mer, vi bruker mye mere tid på lønnsarbeidet enn det som egentlig trengs for overlevelse. Og i lys av rettferdiggjørelseslæren er det kanskje på tide å stille spørsmål ved arbeidslinjen²⁷².

4.9 Kropp, nærhet og glede

Å være kropp er å ha et intensjonelt forhold til verden, skriver Merleau-Ponty. Seksualiteten er et aspekt ved menneskelivet hvor kroppen er rettet i mot andre mennesker på en helt særegen måte. Hvordan kan vi tenke om seksualiteten og det rettferdiggjorte menneskets kropp? Rettferdiggjørelsen er en muliggjøring av relasjoner – også mellom mennesker. Mennesket før rettferdiggjørelsen – som lever i utakknemlighet og tenker seg selv helt uavhengig av andre, av relasjoner, som tenker «*I am not someone who can receive from others*»²⁷³. Og når mennesket ikke tenker at det kan motta noe fra andre, tenker det samtidig at det ikke skylder andre mennesker noe: «*If I apparently owe them nothing, my fellow human beings turn into raw material for my activities, they become human things*»²⁷⁴. Hvis seksualiteten *ikke* leves ut samtidig med takknemlighet, hvis seksualiteten i en forstand ikke lenger er relasjonell, men et tingliggjort forhold til den andres kropp, kan den være både undertrykkende og destruktiv.

Men like fullt er seksualiteten en del av det å være kropp, og det å være skapt. Det er hele mennesket som blir rettferdiggjort, og derfor blir mennesket rettferdiggjort som seksuelle mennesker. Seksualiteten i lys av rettferdiggjørelsen er en intimitet hvor de elskende oppdager hverandre, som Guds barn. Som *mottar* hverandre som gaver. Og hvor menneskene «mister» seg selv i opphisselsen, begjæret og nytelsen med den andres kropp. I seksuelle relasjoner mellom mann og kvinne kan nye mennesker komme til. Seksualitet og livskraft to sider av samme sak, og i beste fall skapes nye mennesker ut av intet, men i glede.

Nina Björk skriver om sex som den absolutte motsats til en «instrumentell» måte å forholde seg til andre mennesker på: «*Vi har oftast sex bara för at vi vill ha sex, själva handlingen är*

²⁷¹ *ibid*, s.42

²⁷² Se b.la: <http://www.regjeringen.no/nn/dep/hod/dok/nouer/1999/nou-1999-13/12/3/2.html?id=353102>, 10.06.2014

²⁷³ Jünger, *Justification*, s.143

²⁷⁴ *ibid*, s.143

sin egen belöning, sin egen njutning. När vi älskar vill vi inte göra någonting annat än att älska; vi vill inte vara någon annanstans. Vi är här och nu.»²⁷⁵

4.10 Eldreomsorg og verdighet

Det rettferdiggjorte mennesket er ikke *definert* av sin fortid²⁷⁶. Likevel er den levde erfaringen en del av det rettferdiggjorte menneskets kropp som situasjon, og det er det enkelte mennesket, med sin livserfaring, historie, minner, drømmer og prosjekter som er rettferdiggjort. Vi blir rettferdiggjorte som de *vi er* i vår livsverden, men det er rettferdiggjørelsen som gjør oss i stand til å oppdage hvem vi egentlig er, som Guds barn som får livet i gave. Eldreomsorgen, på institusjoner og i hjemmetjeneste – og samtidig samfunnets holdninger til eldre må derfor, i lys av rettferdiggjørelsen, ikke yte omsorg på grunnlag av de eldres fortid. Sykehjem skal ikke pusses opp fordi de eldre *fortjener* det, fordi de bygde landet. Respekten overfor en sengeliggende gammel mann skal i komme fordi han en gang var en mektig bedriftsleder. På samme tid skal heller ikke respekten overfor den gamle damen være mindre fordi hun under krigen fikk barn med en tysk soldat. Fortiden definerer ikke verdigheten i lys av rettferdiggjørelsen.

Jeg tror at i verdighetsbegrepet²⁷⁷ slik det ofte anvendes i norsk eldreomsorg ligger det implisitt en forestilling om det uavhengige mennesket, mennesket som ikke trenger andre og som ikke trenger hjelp. Så lenge det er mulig oppfordres den syke eller gamle til å klare det meste selv. Fra egen erfaring som pleieassistent på demensavdeling på sykehjem i Oslo erfarte jeg at denne holdningen kunne være nærmest «oppdragende». «*Du er en voksen mann, dette greier du fint selv*» sa vi til den gamle og demente mannen som gjerne ville ha hjelp til å dele opp brødskiva i småbiter. Han greide det «fint» selv, det var ikke det. Men det at han spurte om hjelp selv om han ikke var helt avhengig av den ble møtt med avvisning. Overfor hvem var det problematisk at han spurte om hjelp til noe han egentlig kunne greie selv?

På 17.mai dro vi stive skjorter og kjoler i tykt ullstoff på de stive kroppene. Slips ble knytt rundt halsen og trange pensko ble presset på de som oftest hovne bena. «*Du likte alltid å pynte deg på 17.mai*» sa vi til den gamle damen som hadde mistet all orientering om tid og sted. Hvem gjorde vi dette for? Det var ikke nødvendigvis de demente selv – noen av dem var

²⁷⁵ Björk, *Lyckliga i alla sina dagar*, s. 120

²⁷⁶ Se delkapittel 4.7

²⁷⁷ Se f.eks. Temahefte nr 18 fra Fagforbundet « *Verdighet i eldreomsorgen* », pdf på www.fagforbundet.no/file.php?id=14254

riktignok så tilstede at de visste hva 17.mai var, og for dem var det en selvfølge å pynte seg, og se på barnetoget og kongen på TV. Men overfor de svært demente var dette noe vi gjorde for at de pårørende som eventuelt kom innom, slik at ikke de skulle reagere på den manglende pyntingen til 17.mai.²⁷⁸ Og vi gjorde det med en forestilling om hva verdighet er, basert på hva dette gamle mennesket en gang hadde vært, og med tanken om at hvis dette mennesket hadde vært orientert om tid og rom, hadde han eller hun sikkert ville ha pyntet seg. Vi forsøkte å opprettholde en «normaltilstand» hvor man pynter seg på 17.mai. Men dette gamle mennesket var ikke orientert om tid og rom. Språket var nesten borte. Den gamle dementes kropp som situasjon her og nå ble ikke møtt. I stedet møtte vi henne eller ham med en forestilling om noe som hadde vært. Og med at det som hadde vært i en forstand var mer «egentlig» enn slik hun eller han var, her og nå. Vi så ikke mennesket, vi så forestillingen om et selvstendig, uavhengig menneske, som gjorde det *man* gjør på 17.mai. Vi møtte ikke mennesket der det var, hvor språket og tankeevnen nesten var borte, men hvor kroppen fortsatt kunne forholde seg til oss. Eller vi kunne i alle fall forholdt oss til dette menneskets kropp, ved å la henne eller ham få ha på den myke joggedressen i stedet for den stive skjorta. Hvor vi heller kunne brukt tiden til å forsiktig vaske den svette kroppen med en varm klut enn å knyte slips. Den berøringen som forekom mellom kroppene våre, var den instrumentelle berøringen, den som måtte til for å få finklærne på. Kroppen – det stedet mennesket *er* mistet sin betydning.

4.11 Den kristne frihet og en etikk for kroppen

I *Om kristenmenneskets frihet* skriver Luther at selv om det kristne mennesket er i frihet overfor Gud, og ikke kan gjøre noe for sin egen frelse, så «*skylder han likevel i denne friheten på sin side å oppgi seg selv*» og han «*skylder å tjene og hjelpe sin neste og på alle vis gå slik fram mot ham som han ser Gud ved Kristus har gjort og gjøre mot ham selv*»²⁷⁹. Friheten er en frihet fra å måtte rettferdiggjøre seg selv, og det man gjør overfor andre skal bare skje for den andres skyld. Mennesket kan ikke etter rettferdiggjørelsen behandle den andre som et formål for å oppnå noe, «*det du gir, gi det fritt og gratis, for at de andre ved ditt eksempel kan vokse å ha det godt*»²⁸⁰. Fordi rettferdiggjørelsen også gjelder kroppen, fordi det er en rettferdiggjørelse av menneskets kropp som situasjon – og at dette, som nevnt tidligere

²⁷⁸ Det er umulig å vite med sikkerhet hva de sterkt demente beboerne fikk med seg og ikke, men tendensen var likevel at vi tok hensyn til en forestilling om hvem han eller hun *hadde vært*.

²⁷⁹ Luther, *Om kristenmenneskets frihet*, s.300

²⁸⁰ *ibid*, s.304

innebærer også en frihet for kroppen, betyr det at det rettferdiggjorte menneske, overfor sin neste skal behandle henne slik at også hun kan ha det godt. Det betyr at hun, gjennom den rettferdiggjortes eksempel kan ledes til evangeliet, bli avbrutt, og oppdage seg selv som Guds barn. Det innebærer at når vi tjener vår neste, må vi også tjene ham slik at også kroppen inkluderes i det vi gjør med vår neste. I eksemplet fra sykehjemmet på 17.mai tjente vi ikke vår neste, der han var, som kropp – men en forestilling om hvem vår neste hadde vært. I lys av rettferdiggjørelsen, skal vi tjene vår neste på den måten at vi ikke identifiserer ham eller henne med hennes fortid, det hun har gjort. Dette gjelder også overfor vår neste som er «midt i livet», for det å tjene vår vellykkede neste, som oppnår store ting på grunnlag av denne vellykketheten, så identifiserer vi ham med hans gjerninger, og da går vi ikke «*fram mot ham som han ser Gud ved Kristus har gjort og gjøre mot ham selv*»²⁸¹. Vi skal ikke tjene en forestilling om hvem vår neste er, men vår neste i hans eller hennes situasjon, der han er. For bare slik tjener vi vår neste på en måte hvor vi ikke identifiserer ham med hans gjerninger, men som et Guds barn. Dette gjelder i like stor grad vår neste som har gjort handlinger som vi fordømmer. Rettferdiggjørelsen gjør oss i stand til å være i relasjoner med Gud, men også med hverandre hvor vi ikke trenger å rettferdiggjøre oss selv. Et liv sammen med andre mennesker i lys av rettferdiggjørelsen innebærer å ha oppdaget at relasjoner er helt grunnleggende, at det ikke finnes liv uten relasjoner. Det innebærer derfor et liv hvor avhengighet ikke ses på som et problem. Relasjoner – i et kroppsphenomenologisk perspektiv innebærer *interkorporealitet*: “*Our existence is a desiring coexistence in which one person’s world is co-implicated or co-enveloped with the world of others*”²⁸².

Samtidig betyr ikke det at vi skal behandle vår neste ut i fra en ny *forestilling* om hva det vil si å være Guds barn er. For hvis vi forsøker å tjene vår neste slik vi tror Gud har gjort overfor oss, så må det bety at vi møter vår neste, der han er, som den han er. Kroppen som situasjon innebærer levd erfaring, og selv om det rettferdiggjorte mennesket ikke er *definert* av sin fortid, har likevel menneskets erfaringer og fortiden gjort mennesket til det det er.

Gail Weiss’ anslag til en «*embodied ethic*», en kroppsliggjort etikk, er en tilnærming som forsøker å ikke la moralske abstraksjoner eller absolutter komme i veien for å se det enkelte menneske, også *som* kropp. I vår sammenheng vil likevel rettferdiggjørelsen være et absolutt. Men for at den ikke bare skal bli en dogmatisk abstraksjon, må den nettopp bli kroppsliggjort,

²⁸¹ Ibid, s.300

²⁸² Simpson, *Merleau-Ponty and Theology*, s.145

som vist tidligere. Fra et omsorgsetisk perspektiv henter Gail Weiss en etisk tilnærming hvor *omsorg* er grunnlaget, ikke rettferdighet, på den måten at hver får det han fortjener. Omsorg, som en relasjon som ikke er grunnlagt på en rettferdighet etter innsats, altså legitimert ut i fra hva mennesket gjør, er et godt perspektiv for en etikk i lys av rettferdiggjørelsen. Samtidig rommer Weiss' embodied ethic nettopp det hun kaller en «*embodied agency*»²⁸³. Den som mottar omsorg er ikke kun en passiv mottager, og skal ikke bli «utsatt» for en omsorg basert på et nytt «absolutt». Men i vår sammenheng vil det som nevnt likevel være et absolutt: Guds ugjenkallelige rettferdiggjørelse.

²⁸³ Weiss, *Body Images*, s.155

Kapittel 5:

Kirke, kropp og fellesskap

5.1 Kirken²⁸⁴ og rettferdiggjørelsen

I kapittel 4 forsøkte jeg å gi noen anslag til hvordan rettferdiggjørelseslæren angår kroppen. Men for at rettferdiggjørels-hendelsen skal kunne finne sted, må evangeliet forkynnes. I et av vår lutherske kirkes viktigste bekjennesskrifter, Confessio Augustana, står dette om det kirkelige embede: «*For at vi skal nå til denne tro, er der indstiftet et embede til at lære evangeliet og meddele sakramentene*»²⁸⁵. Med andre ord: En luthersk gudstjeneste skal forkynne evangeliet. Prestens viktigste plikt er å forkynne Guds ord²⁸⁶, dette også i forhold til sakramentene. Ordet blir nådemidlet, og som Leif Grane skriver skjer ikke dette «*blot i den forstand, at forkyndelsens betydning som formidler af nåden understreges, men også derved, at sakramentordet fremhæves som det konstitutive i sakramentet*»²⁸⁷.

En luthersk kirke må ta utgangspunkt i evangelieforkynnelsen. Også når presten har gått ned fra prekestolen, må det være en kirke som utfordrer kravet og idealet om selv-realisering, også selv-realisering gjennom kroppen. Kanskje vil dette si en kirke som i alle livets faser ikke utelukker kroppen i forkynnelsen, som ikke bare taler til tanken og bevisstheten - selv om både tanken og bevisstheten er en del av kroppen. Men som samtidig viser til det som i følge Jünger gjør oss til menneskelige mennesker²⁸⁸. I særskilt grad må arbeid rettet mot ungdom og unge, som kanskje i større grad enn andre grupper er sårbare overfor vår tids kroppsideal ta dette på alvor. Kirken må forkynne evangeliet – slik at *avbrytelsen* kan finne sted, og det gjelder alle aldersgrupper – ikke minst travle mennesker «midt i livet», i et samfunn hvor hvem man forveksles med hva man gjør.

Kirken som konkret fellesskap – det lokale menighetslivet, bør i lys av rettferdiggjørelseslæren være fellesskap hvor nettopp ikke prestasjoner gir mennesker status eller ikke status. Samtidig er kirken og kirkene avhengig av enkeltmenneskers evner. Men kirke og kirkeliv bør unngå å være en del av en «flinkhetskultur». Når barn og unge deltar i

²⁸⁴ Med mindre noe annet er presisert, forholder jeg meg her til en norsk kirkevirkelighet i DnK. I delkapittel 5.2 og 5.3 berøres kroppen som metafor for kirken, og da er kirken mer å forstå som «kristenheten».

²⁸⁵ Confessio Augustana Artikkel 5

²⁸⁶ Grane, *Kommentar til Confessio Augustana*, s.66

²⁸⁷ *Ibid*, s.66

²⁸⁸ Se delkapittel 2.8.1

gudstjenesten med sang og dans – må nettopp fokuset være på *deltagelsen*. Kirkerommet skal ikke bli en ny scene hvor man høster applaus fordi man har vært flink.

En kirke som tar det homiletiske ansvaret alvorlig, nettopp i å avbryte vår stadige tendens til selv-rettferdiggjørelse, gjennom selv-realisering er en kirke som gir *hvile*. Det er en *motkulturell* kirke, som utfordrer et samfunn hvor vi så ofte forholder oss instrumentelt til hverandre²⁸⁹. Og det er en kirke som begynner på søndag, som er mer enn en pust i bakken, men det stedet hvor uka begynner²⁹⁰.

Det rettferdiggjorte menneskets kropp *som situasjon* er en situasjon hvor det enkelte menneskets historie, levde erfaring også er rettferdiggjort, men derfor ikke uvesentlig. En kirke som gir rom for fellesskap hvor mennesker kan la seg *avbryte*, er ikke en kirke som tegner bildet av et idealmenneske, en idealkristen. Men hvor hvert enkelte menneske, med sin levde erfaring, sin sårbarhet og styrke gis frihet til å slippe å måtte rettferdiggjøre seg selv, og derfor å i en forstand slippe å leve i synd. Det gir rom for virkelige relasjoner, i gleden over å være til.

Kirken kan – i beste fall – være et rom for slike fellesskap, som har et helt annet grunnlag enn andre fellesskap, hvor vi er sammen med andre enten fordi vi må, eller fordi vi liker hverandre, eller fordi vi har samme meninger som andre. Kirken skal nettopp ikke være et slikt fellesskap basert på hva vi gjør, men det at vi *er* rettferdiggjort. Kirken i lys av rettferdiggjørelseslæren er et fellesskap hvor vi ser hverandre først og fremst som mottagere. Et fellesskap hvor vi kan være de vi egentlig er.

5.2 Kirken og kroppen – kirkens kropp?

Nils Astrup Dahl skrev i 1953 i essayet *Den voksende kirke*: »Vi er Guds barn og hører Jesus Kristus til som lemmer av den kirke han vant ved sitt blod. Derfor hører kirken med i vår tro.»²⁹¹. Kirken, og her tenker Dahl på den verdensvide kirken, er et organisk fellesskap, som ikke er forenet ved hva de enkelte lemmene liker eller ikke liker. Videre skriver han: «Den(kirken) må også høre med i vår kjærlighet, som ikke får innskrenkes til å være kjærlighet til dem som har samme meninger som vi eller har hatt samme opplevelser som

²⁸⁹ Björk, *Lyckliga i alla sina dagar*, s. 128

²⁹⁰ Se delkapittel 4.8

²⁹¹ Dahl, *Rett lære og kjetterske meninger*, s.88

vi.»²⁹² Dahl skriver om kirken som kropp, en metafor en metafor som siden Paulus har vært bærende i de kristne kirkene. Vi må derfor fjerne oss fra det kroppsfenomenologiske perspektivet.

Men å tenke metaforisk om kirken som kropp gir rom for å tenke videre – analogt med rettferdiggjørelseslærens betydning for det konkrete menneskets kropp slik jeg forsøker å vise i kapittel 4. En kirke som «lever» ut fra Guds rettferdighet, er en kropp som ikke har verdi ut i fra det den gjør, men det den er – og som kan «leve» i relasjon til Gud, men at rettferdigheten aldri er kirkens egen, men alltid Guds. Dahl skriver også om håpet: »Og den(kirken) har en plass i vårt håp, om det ikke skal bli et egosentrisk salighetshåp, men virkelig håp og bønn om at Guds navn må bli helliget og hans rike komme.»²⁹³

5.2.2 Metafor og mening

Ola Sigurdson skriver i artikkelen *How to speak of the body?* at for de kristne kirkene før middelalderen²⁹⁴ var ikke kirken som Kristi kropp «bare» en metafor, «*but a description of reality as seen by Christianity.*»²⁹⁵ Den enkeltes kropp var for den kristne kirken «*intimately connected with the body of Christ*»²⁹⁶. Sigurdson skriver videre at nettopp det at kirken mister sin «social body» er noe av det som førte til at «*embodiment becomes reduced to the body of the individual and, moreover, this individual body became more and more insignificant for the understanding of Christianity that was defined as a “state”, rather than, as earlier, something like a practice*»²⁹⁷. Sigurdson knytter “*the privatization of faith*”²⁹⁸ sammen med “*the individualization of the body*”²⁹⁹ til sekulariseringsutviklingen.³⁰⁰

Det er i en forstand derfor en sammenheng mellom hvordan metaforen *kirken som kropp* blir forstått og kroppens betydning og mening i forhold til troen. Sosialantropologen Jorun Solheim hevder at i dag «*oppfattes ikke kroppen som et meningsfullt virkelighetsnivå*», men heller som «*materialitet uten mening, på samme måten som mening oppfattes som noe*

²⁹² ibid, s.88

²⁹³ ibid, s.88

²⁹⁴ «*The body of Christ, the social body, was originally understood as a visible and temporal entity, but sometime during the Middle Ages this more dynamic and intercorporeal conception was replaced by on the one hand more institutional and on the other and more invisible understanding of the social body*» Sigurdson, *How to speak of the body*, s.27

²⁹⁵ ibid, s.27

²⁹⁶ ibid, s.27

²⁹⁷ ibid, s.28

²⁹⁸ ibid s, 28

²⁹⁹ ibid s, 28

³⁰⁰ ibid s,28

*frittsvevende og abstrakt, fristilt fra materielle strukturer.»*³⁰¹ I det kroppsfenomenologiske perspektivet gis ikke kroppen en ny mening – i symbolsk forstand. Men kroppen og interkorporealiteten etableres som grunnleggende for forholdet til verden. Kanskje kan derfor metaforen *kirken som kropp* – når rettferdiggjørelsens betydning for kroppen fortolkes i et kroppsfenomenologisk perspektiv – likevel få en *intensivert* betydning. Det kan denne metaforen få, nettopp fordi kroppen, altså enkeltmenneskets kropp ikke lenger bare er «materialitet uten mening», men det stedet mennesket *er*.

5.2.3 Kritikk av den kirkelige kroppsmetaforen

Teologen Sallie McFague kritiserer det hun kaller den klassiske organiske modellen om kirken som Kristi kropp for å være en hierarkisk og patriarkalsk modell³⁰². Og i følge McFague får den organiske modellen også store problemer i møtet med vår tids frihetsforståelse, fordi «*the harmonious function of the whole is, in a body, more important than the autonomy of its parts*»³⁰³. Selv om alle delene av kroppen er like viktige for helheten, organiseres denne modellen fra hodet og ned. I tillegg er den klassiske organiske modellen problematisk så lenge den holder fast i at kirken er *en* kropp: «*one body underscores sameness, not difference, and of course, the sameness in question is what derives from the benefits of the head*»³⁰⁴. Men McFague vil likevel ikke forkaste den organiske modellen om Guds kropp, men hun vil utvide den fra å bare handle om kirken. For McFague er *verden* Guds kropp – og kirken er et sted hvor denne innsikten fortelles og forkynnes, til forandring og frigjøring. Og hvis den organiske modellen skal kunne være frigjørende, så må dens grunnlag ikke være enhet, men mangfold. McFague spør: «*But what if the organic model did not assume a human (male or female) body for its base, but bodies, all the diverse, strange, multitude of bodies (matter in all its millions, perhaps billions of forms) that make up the universe?*»³⁰⁵. McFagues forslag til en organisk modell for kirken er pluralistisk – ikke enhetstenkende, og er kanskje den nødvendige veien å gå om en vil beholde den organiske metaforen overhodet. Jeg tror ikke det er mulig for mennesker i dag å faktisk oppleve seg –

³⁰¹ Solheim, *Den åpne kroppen*, s. 60

³⁰² McFague, *The Body of God*, s.36. Kanskje overser McFague at det i en forstand er to konkurrerende metaforer for kirken som kropp, hvor den ene er Kristus som hode (Kol 1,18), og den andre er Kristus som hele legemet (Ef 1,22-23) og menigheten som ulike lemmer. Den førstnevnte kan i større grad enn den andre brukes til underordning, og i den andre gis det større rom for mangfold. Samtidig er det gjerne *mannens* kropp som har vært modell for kirken som kropp, se Moxnes «Naturlig sex?» ss. 51-55

³⁰³ McFague, *The Body of God*, s. 36.

³⁰⁴ *ibid*, s.37

³⁰⁵ *ibid*, s. 37

bokstavelig talt – som en del av en kropp, slik Sigurdson beskriver det. Det å skulle forsøke å gjenreise en kollektivistisk forståelse av kirke og kropp kan føre til en totaliserende kristendomsforståelse, som etter mitt skjønn er både naiv og uansvarlig. Å forsøke å komme tilbake til en før-moderne forståelse av individet og fellesskapet er ikke mulig, uten at det hele får en fundamentalistisk overtone. I stedet bør vi spørre etter hvilke krefter, hvilke tendenser i det moderne og individualiserte forståelsen av selvet³⁰⁶ som er mulige å forene med en kirke som «lever» i lys av rettferdiggjørelsen. Og spørre hvordan kirken nettopp kan komme i tale med samtiden, uten at forkynnelsen av evangeliet – det som muliggjør *avbrytelsen*, svekkes.

5.3 Praksis og tro

I den tidligere nevnte artikkelen *How to speak of the body* skriver Sigurdson: «*Religion should and could not be reduced to cognitive and emotive states of mind, a belief, when it also, as in most traditional religions is «a corpus of practical knowledge»*»³⁰⁷. Han kritiserer protestantisk teologi for å

“*more often than not (...)turned its eyes from the liturgies, the gestures and the pictorial symbolism that have characterized earlier Christian traditions and thus have been an integral part of their particular mode of being in the world, being embodied*»³⁰⁸.

Som svar på denne tendensen, ser vi også i norsk kirkekontekst et større fokus på liturgi, og blant annet gudstjenester inspirert av Taizé-bevegelsens kontemplativitet er et eksempel på dette³⁰⁹. Studentprestene i Oslo arrangerer «Jakobsmesse» hver søndag kveld i studiesemestrene – populære gudstjenester for studenter *uten preken*³¹⁰.

I en luthersk gudstjenesteforståelse er forkynnelsen av Ordet helt sentralt – det er *det* sentrale³¹¹. Og en kan fortolke og ny-fortolke hva det vil si å forkynne Ordet – med andre former enn den tradisjonelle prekenformen. I Jakobsmessene er det gjerne musikkmeditasjoner etter tekstlesningen. En kan også argumentere for at det holder å lese fra evangelietekstene – og la tekstene lyde ukommentert. Likevel tror jeg en står i fare for å glemme, eller kanskje undervurdere den tradisjonelle protestantiske tradisjonens potensiale.

³⁰⁶ Se delkapittel 5.5

³⁰⁷ Sigurdson, *How to speak of the body*, s.35

³⁰⁸ *ibid*, s.35

³⁰⁹ Se f.eks <http://www.kirken.no/?event=dolink&FamID=126853>, 14.06.2014

³¹⁰ <http://www.jakob.no/Om-Jakob/Jakobmesse/> 04.06.2014

³¹¹ CA Artikkel 5

Det trenger ikke være noen motsetning mellom praksis, forstått som det en «gjør» og tro- som Sigurdson beskriver som noe utelukkende kognitivt eller emosjonelt.

Et liv, *embodied*, som kristen i lys av rettferdiggjørelseslæren går langt utover de «religiøse praksisene». Det er en ny måte å leve på, etter først å ha blitt *avbrutt*. Men avbrytelsen må finne sted – der mennesket er, og ikke som en virkelighetsflukt inn i et røkelsesduftende rom. Gud kommer der vi er, og avbryter oss. Vi kryper ikke inn i et annet rom. Men selve rommet blir annerledes, vi får en ny erfaring med erfaringen³¹². Og det, er etter mitt skjønn, like kroppsliggjort – angår kroppen i like stor grad som spesifikke religiøse praksiser. Når Sigurdson reduserer troen til å være «*cognitive and emotive states of mind*» i protestantisk tradisjon, undervurderer han kanskje potensialet i troen, eller hvilken betydning den kan ha for hele livet, for hele mennesket. Og det som er kognitivt, eller emosjonelt, altså det Sigurdson knytter til begrepet «mind» er like *kroppslig*, i en forstand, som det vi gjør med hender og føtter – det skjer nødvendigvis i en kropp. Og samtidig – som beskrevet i kapittel 5, kan nettopp troen, det å leve i lys av rettferdigheten angå kroppen på den måten at erfaringen med det å ha en kropp blir annerledes, blir ny, når vi ikke lenger ser oss selv som primært handlende, men som mottagere.

Tendensen til å tenke at det protestantiske gudstjenestelivet bare taler til hodet – og at en derfor ønsker å legge større vekt på liturgi, andre sanselige opplevelser som bønnevandring, lystenning etc. i gudstjenesten, kan også føre til at forkynnelsen av evangeliet mister sin sentrale plass. En kan kanskje si at evangeliet kan forkynnes på så mange vis – ikke bare gjennom en preken, men gjennom musikk, bønnevandringer og lystenning. Likevel: Det er i møte med evangeliet at mennesket kan bli *avbrutt*, i det forkynte Guds ord. Og i stedet for å gi prekenen mindre plass, tror jeg en heller bør tenke annerledes om det å preke. En luthersk gudstjeneste som ikke tar det homiletiske ansvaret alvorlig er ikke lenger en luthersk gudstjeneste. Det betyr ikke at andre uttrykk i gudstjenesten ikke kan anvendes. Men de bør utføres i lys av forkynnelsen.

5.4.1 Luthersk spiritualitet – frihet og forkynnelse

Men selv om bevegelsen fra den tradisjonelle lutherske gudstjenesten, som kanskje blir rammet av Sigurdsons kritikk av å bare forholde seg til en «belief», er problematisk hvis forkynnelsen av evangeliet og derfor rettferdiggjørelsen forsvinner – er det ikke i seg selv et

³¹² Jünger, *God as the Mystery of the World*, s, 32

problem med «religiøse praksiser». De er først problematiske om de anses for å erstatte forkynnelsen av evangeliet. Bradley Hanson, en amerikansk luthersk teologiprofessor har arbeidet med hvordan vi skal forstå hva luthersk *spiritualitet*³¹³ er i dag. I boken *A Graceful Life – Lutheran Spirituality for Today* skriver Hanson at luthersk spiritualitet rommer nettopp åpenhet mot andre praksiser «*as long as the practice is integrated with the core of salvation by grace through Jesus*»³¹⁴. Å ta i bruk andre religiøse praksiser og uttrykk kan være berikende, så lenge de ikke erstatter forkynnelsen. I vår sammenheng, hvor vi undersøker hvilke implikasjoner rettferdiggjørelseslæren kan ha for kroppen som situasjon – kan nettopp andre spirituelle uttrykk enn nettopp de tradisjonelle lutherske være givende. Hvis vi tar Sigurdsons kritikk på alvor – for han peker definitivt på en mangel, så kan en kanskje til og med oppfordre til praksis som for eksempel meditasjon hvor nettopp vår «active-being» blir forstyrret. En gudstjenesteform som taler til alle sansene, som taler til kroppen kan også være med på å nettopp hjelpe mennesker til å unngå den selv-objektivering, og oppsplittelsen som vi så ofte lider under. Men, en *luthersk* meditatív praksis står i alltid i fare, som all aktivitet som dreier seg rundt selvet, for å bli en ny-form for selv-rettferdiggjørelse.

5.4.2 Mindfulness i kristen kontekst

De seneste årene har «mindfulness» blitt et nytt begrep i forbindelse med meditasjon og selvutvikling. Mindfulness «*springer ut i fra buddhismen, og er et begrep fra hjertet av buddhistisk meditasjon*»³¹⁵ skriver Årstein Justnes, førsteamanuensis i bibelvitenskap ved Universitetet i Agder. Han har arbeidet med mindfulness i kristen kontekst, og hevder at å øve opp *oppmerksomhetsfullt nærvær* på ingen måte er i konflikt med kristen tro, men faktisk «*kan være en ressurs for kristen spiritualitet.*»³¹⁶ Justnes forstår mindfulness som «*å være fullt bevisst opplevelsene våre i hvert eneste øyeblikk, åpen for hva enn livet måtte tilby, og fri for dominans av vanemessige, automatiske, kognitive rutiner som ofte er målorienterte og, i en eller annen form, knyttet til ønske om at ting er annerledes enn de er*»³¹⁷. Justnes skriver at «*den kristne bønnep praksis kan lett bli veldig ordrik og intensjonsdrevet*»³¹⁸ - en ber om noe

³¹³ Hanson definerer spiritualitet slik: «*A spirituality is a lived faith plus a path.*» Og: “*The term spirituality is a useful way of talking about the ways we human spirits transcend our immediate circumstances and ask about a larger reality and meaning*” Hanson, *A graceful life*, s.10

³¹⁴ *ibid*, s.187

³¹⁵ Justnes, *Mindfulness og kristen spiritualitet*, s.10i NNK 8/2010

³¹⁶ *ibid*, s.5

³¹⁷ *ibid*, s.6

³¹⁸ *ibid*, s.7

som en ikke har, for å få det³¹⁹. Men mindfulness som en *annerledes bønnepraksis* fokuserer ikke på hva man ikke er, hva man ikke har – men på øyeblikket og dets fylde, og at bønn som mindfulness ikke handler om «å søke Gud fordi man allerede er funnet av ham»³²⁰. Justnes beskriver mindfulness også som å gå fra et gjøre- til et være-modus. Mindfulness praktisert som kristen bønn kan kanskje derfor være en måte å oppdage, erfare gleden – eller fylden i det å være til, i et være-modus. Og dette være-moduset er kanskje det en oppdager i det en blir *avbrutt* fra det Jungel beskriver som vår «*being-active*»³²¹. Mindfulness som en øvelse i økt tilstedeværelse, vil også være en økt tilstedeværelse *i kroppen*, og kan kanskje være en hjelp for å ikke lenger oppleve sin egen kropp som et objekt.

5.5 Fellesskap og individualitet i lys av rettferdiggjørelsen

Livet i lys av rettferdiggjørelsen er et liv hvor vi primært *er*, og ikke *gjør* – og hvis dette skal være en konkret frihet, må den også angå kroppen. I rettferdiggjørelsen får vi mulighet til å være menneskelige mennesker, skriver Jünger, hvor vi primært er mottagere. At rettferdiggjørelse grunnleggende sett er et relasjonelt konsept – i motsetning til selvrettferdiggjørelse ble beskrevet i kapittel 3. Men hvordan er det mulig å leve i lys av rettferdiggjørelsen, sånn at det også har konsekvenser for hvordan livet faktisk leves – men i en individualistisk tid. Som tidligere nevnt stiller jeg meg spørrende til at det skulle være mulig eller ønskelig å «komme tilbake» til en før-individualistisk tid, hvor menigheten som Kristi kropp ble erfart som konkret virkelighet, og ikke utelukkende metaforisk. Jeg tror ikke det er mulig å gjenreise en kollektivistisk forståelse av individet og dets plass i samfunnet og andre fellesskap. Det *er* en stor frihet i individualiseringen og sekulariseringen, og opplevd eierskap til egen kropp er også et vern mot krenkelser. I forrige kapittel ble autonomidealet problematisert når det blir anvendt som en norm, altså hvor menneskets verdi blir målt i forhold til en tenkt idealtilstand av autonomi og uavhengighet. Men likevel – hvis vi skal tiltale mennesker der de er, som de er, så er i vår tid og samfunn ikke bare autonomi-idealet viktig, men også idealet om *autentisitet*.

Er det nødvendigvis motsetning mellom fellesskap og individualisme? Hvis rettferdiggjørelsen har betydning for det enkelte menneske, med hans eller hennes levde

³¹⁹ Jf delkapittel 2.5.2

³²⁰ Justnes, *Mindfulness og kristen spiritualitet*, s.8

³²¹ Jünger, *On becoming truly human* i TE2, s.238

erfaring, ja hvis rettferdiggjørelsen kan føre til en ny erfaring med situertheten i egen kropp – så må dette skje nettopp der vi er. En fenomenologisk tilnærming til rettferdiggjørelsen må også være en individuell, om ikke *individualistisk* tilnærming, ettersom vi³²² i vår kontekst faktisk opplever oss som individer. Idealet om individualitet og autonomi er også en *opplevd* autonomi og individualitet.

Vår tids autentisitetetsideal trenger ikke være en motsetning til fellesskap og samhörighet.

Filosofen Charles Taylor skriver i boken *Autentisitetens etikk*:

«Dersom autentisiteten er tro mot seg selv, dersom den gjenoppdager vår «sentiment de l'existence», så kan vi kanskje bare oppnå autentisitet dersom vi innser at denne følelsen knytter oss til en større helhet. Det var kanskje ikke tilfeldig at selvfølelse og følelse av å tilhøre naturen var forbundet i den romantiske epoken.»³²³

Fellesskap, samhörighet og individets søken etter det autentiske trenger ikke å være noen motsetning, men en kan ikke forsøke å bøte på individualiseringens «ensomhet» ved å gjenreise institusjonene, og i denne sammenhengen kirken og kirkens makt over enkeltmenneskers liv. Heller er det ikke etter mitt skjønn mulig for oss å søke en kollektivismen hvor individets individualitet blir forsøkt opphørt. Det er både farlig og uansvarlig, og dette er kanskje et aspekt ved religiøse fundamentalistiske miljøer i vår tid.

Kanskje kan den opplevde samhörigheten, også innen kirkeliv styrkes på annen måte:

«Kanskje må tapet av fornemmelsen av tilhørighet gjennom en felles orden bli kompensert av en indre fornemmelse av å være forbundet med noe.»³²⁴ skriver Taylor. Og dette *noe*, som

Taylor skriver kan kanskje være den *kristne* friheten fra å måtte rettferdiggjøre seg selv, gjenoppdage seg selv som Guds barn, og de relasjonene dette åpner for.

³²² Jeg skriver her om voksne, autonome menneskers «vi», jf. delkapittel 4.2

³²³ Taylor, *Autentisitetens etikk*, s.100

³²⁴ *Ibid*, s.101

6: Til avslutning

6.1 Kroppen og hvilen

Jeg har forsøkt å utforske hvordan vi kan tenke, eller *tro* om kroppen i lys av den lutherske rettferdiggjørelseslæren, etter Jüngels fortolkning. Mitt perspektiv på kroppen har jeg i hovedsak hentet fra den eksistensialistiske og fenomenologiske tradisjonen. Til tross for de helt forskjellige begrepene om menneskelig frihet, tror jeg likevel at de perspektivene jeg har anvendt kan bidra til en konkretisering, eller *kroppsliggjøring* av hvilken betydning rettferdigjørelsen kan ha for livet på denne siden av tiden. Rettferdigjørelsen gir oss mulighet til å oppdage oss selv som Guds barn, en ny erfaring av frihet og samhørighet, hvile og takknemlighet. Og Guds rettferdighet gir mennesket en helt annet identitet enn den vi kan forsøke å tilegne oss gjennom vår selv-realisering.

Mitt hovedfokus ble i denne oppgaven menneskets passivitet – både overfor Gud som rettferdiggjør, men også mellom mennesker. I mindre grad har jeg utforsket hvordan menneskets aktivitet, det mennesket gjør i verden, når det ikke lenger gjør noe for sin egen rettferdighet. For selv om det mennesket *gjør* ikke definerer hva mennesket *er*, så *gjør* mennesket likevel. Et liv i lys av Guds rettferdighet betyr ikke at vi skal holde sengen hele dagen.

Litteraturliste

Beauvoir, Simone: *Det annet kjønn*, overs. Bente Christensen, Oslo: Pax Forlag 2000

Björk, Nina: *Lyckliga i alla sina dagar – Om pengars och människors värde*. Sverige: Wahlström & Widstrand, Sverige 2012

Dahl, Nils Astrup: *Rett lære og kjetterske meninger*, Oslo: Forlaget Land og kirke, 1953

Grane, Leif: *Confessio Augustana*. Fredriksberg: ANIS, 1994

Hanson, Bradley: *A Graceful life: A Lutheran Spirituality for Today*, USA: Augsburg Fortress, 2000

Jüngel, Eberhard: *God as the Mystery of the World*, overs. Darrell L. Guder. Michigan: Eerdman, 1983

Jüngel, Eberhard: *Justification – The Heart of the Christian Faith*, overs. Jeffrey F. Cayzer London: T&T Clark, 2001

Jüngel, Eberhard: *The World as Possibility and Actuality*, i *Theological Essays*, overs. J. B. Webster, Edinburgh: T&T Clark, 1989

Jüngel, Eberhard: *On Becoming Truly Human og Living out of God's Righteousness* i *Theological Essays II*, overs. J.B. Webster og Arnold Neufeldt-Fast, Edinburgh: T&T Clark, 1995

Justnes, Årstein: *Mindfulness og kristen spiritualitet* ss. 5-10 i *Nytt Norsk Kirkeblad*, Nr 8 2012, Det praktisk-teologiske seminar, Oslo

Luther, Martin: *Fortale til første bind av Luthers samlede verker på latin og Om den kristne frihet*, i (red) Tarald Rasmussen: *Luthers reformasjon hovedtekster 1517-1520*, Pax Forlag, 2004

McFague, Sallie: *The Body of God – An Ecological Theology*, London: SCM Press, 1993

Merleau-Ponty, Maurice: *Kroppens fenomenologi*, overs. Bjørn Nake, Oslo: Pax Forlag, 1994

Moi, Toril: *Hva er en kvinne Kjønn og kropp i feministisk teori*, overs. Rachel Granaas, Gyldendal, 2002

Moi, Toril: *Innledende essay* ss. 7-29, i Beauvoir: *Det annet kjønn*, Oslo: Pax, 2000

Sartre, Jean-Paul: *Being and Nothingness*, overs. Philosophical Library, London: Routledge Classics, 2003

Simpson, Ben: *Merleau-Ponty and Theology*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014

Sigurdson, Ola: *How to speak of the body? Embodiment between phenomenology and theology*. i *Studia Theologica* 62 (2008), ss. 25-43, Routledge

Solheim, Jorun: *Den åpne kroppen – om kjønnssymbolikk i moderne kultur*. Oslo: Pax Forlag, 1998

Taylor, Charles: *Autentisitetens etikk*, overs. Petter Nafstad. Oslo: Cappelen 1998

Webster, J. B.: *Systematic Theology after Barth: Jüngel, Jenson and Gunton*, ss. 244-265 i (red) David Ford og Rachel Muers: *The Modern Theologians*, Wiley-Blackwell, 2005

Weiss, Gail: *Body Images – embodiment as intercorporeality*. New York: Routledge, 1999

Østerberg, Dag: *Innledning i*

Merleau-Ponty, Maurice: *Kroppens fenomenologi*, overs. Bjørn Nake, Oslo: Pax Forlag, 1994

Vedlegg