

Jorunn Økland

## Sjelløs lesning

---

*eller: Å vite i kroppen og i rommet*

Et av denne bokens sentrale anliggender er å overskride en dualistisk tenkning om mennesket som sjel og kropp, som har dominert vestlig antropologi og epistemologi i mange hundre år. Noen av mine medforfattere peker på framtidige muligheter og nye innsikter bragt oss fra ulike grener av naturvitenskapelig og medisinsk forskning. Selv vil jeg henlede oppmerksomheten på fortidens innsikter og utvidede vitensbegrep som etter hvert ble innnevret og oppdelt i avsondrede kategorier: kropp og sjel. Jeg vil bringe Paulus inn i samtalen, en forfatter som snakket om kropp, ånd, sjel og identitet på en måte som ennå ikke hadde stilt satte de ulike komponentene opp i dikotomisk motsetning til hverandre:

Jeg vet om et menneske i Kristus som for fjorten år siden ble rykket bort til den tredje himmel – om han var i kroppen eller utenfor kroppen, vet jeg ikke, Gud vet det. Men jeg vet at dette mennesket ble rykket bort til paradiset – om han var i kroppen eller utenfor kroppen, vet jeg ikke, Gud vet det – og der fikk han høre usigelige ord, som et menneske ikke har lov til å uttale (2. Korinterbrev 12, 2–4).

Men nå vil vel noen si: 'Hvordan står de døde opp? Hva slags kropp

har de?’ Du uforstandige menneske! Det du sår, får da ikke liv igjen uten at det dør. Og det du sår, er jo ikke den planten som kommer opp, men et nakent korn [...] Det finnes himmelske kropper og jordiske kropper; de himmelske har én glans, de jordiske en annen (1. Korinterbrev 15, 35–37 og 40).

### *Før dualismen*

Den første kristne forfatter, Paulus fra Tarsus, har de siste 10 år gjort et spektakulært comeback i kontinental filosofi, som inspirator for så forskjellige tenkere som Alain Badiou, Giorgio Agamben, Slavoj Žižek, og Simon Critchley. I sin bok *Tiden som gjenstår* påstår Agamben sågar at Paulus først ble leselig og forståelig i det 20. århundre!<sup>69</sup> Selv om dette sannsynligvis er en overdrivelse foreslår selv den anerkjente bibelforskeren John Barclay at dagens filosofiske gjenoppdagelse av Paulus kan sammenlignes med reformasjonstidens gjenoppdagelse av ham (2010: 171).

Disse forfatterne er ulike, men alle bruker Paulus til å tenke

---

69 For en bredere presentasjon av Paulus, og interessen for ham innen moderne filosofi og kritisk teori, se min innledning i «Paulus’ brev» i serien *Verdens hellige skrifter* (2010: VII–LXXII), samt til de enkelte brev gjennom boken. Se også Jacob Taubes *Die Politische Theologie des Paulus* (1993; finnes i engelsk oversettelse); Alain Badiou, *Saint Paul: La fondation de l’universalisme* (1997; finnes i engelsk oversettelse); Giorgio Agamben, *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans* (2005); Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute – or, why is the Christian Legacy worth Fighting for?* (2000); Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (2003); Simon Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology* (2012). For en bredere diskusjon av Paulustekstene som presenters i dette kapitlet, se Jorunn Økland, «Genealogies of the Self: Materiality, Personal Identity, and the Body in Paul’s Letters to the Corinthians» i *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity* (2009: 83–107).

med når de diskuterer universalismens vilkår i en post-postmoderne tid. Når i lang tid de mange små fortellinger, partikulariteten i menneskelig erfaring har vært vektlagt, hvordan skal man da snakke om det som *ikke* skiller oss, på en måte som ikke skiller oss? De nevnte forfatterne løfter også alle fram radikaliteten i Paulus' tenkning, som for dem har vært en ny oppdagelse etter at de kun har kjent til hans funksjoner innenfor en konserverende kirke, fra det som i økende grad oppleves som en dogmatisk og etisk ghetto (Jennings 2006: 1). Ettersom det vel må sies at nevnte tenkere i større eller mindre grad alle kan knyttes til den politiske venstresiden, har de i særdeleshet vært interessert i hans klare syn på den radikale omveltningens vilkår og mulighet.

Denne artikkelen skal også ta for seg Paulus, også her vil hans variant av materialisme være sentral. Men innenfor rammen av denne boken vil jeg heller bruke Paulus til å adressere et annet problem i europeisk tenkning, nemlig det dualistiske synet på mennesket vi har holdt oss med i mange hundre år. Paulus er den kristne forfatter som tidligst og tydeligst skriver om allmen oppstandelse (altså ikke bare Jesu oppstandelse). Det er interessant å studere hvordan kristendommens første forfatter skrev om kroppen og selvet på en måte som står fjernt fra den dualistiske splittelsen mellom kropp og sjel vi finner i senere tekster. Om kristen europeisk tenkning kom inn i et dualistisk spor som Descartes skjerpet, men som moderne og etter hvert postmoderne tilnærminger har prøvd å utfordre,<sup>70</sup> så er et historisk bidrag å prøve å omgå dualismen ved å studere hvordan det var før, hvordan det kunne vært annerledes.

---

70 Jfr. Rosi Braidotti, som jeg skal komme tilbake til: «Within the philosophical tradition, the genealogy of the embodied nature of the subject can be ironically rendered as Descartes' nightmare, Spinoza's hope, Nietzsche's complaint, Freud's obsession, Lacan's favourite fantasy, Marx's omission [...] the enfolded Deleuzian subject is rather an 'in-between': [...] The contemporary body is ultimately an embodied memory» (Braidotti 2002: 229–230).

Det er altså ikke de større politiske konsekvensene av Paulus' tekster som vil være i fokus her, men hvordan hans tale om oppstandelse og himmelreiser tematiserer et annet syn på kroppen, på materialitet, kroppslig kontinuitet og individualitet.

Hans tenkning om kroppen kommer til uttrykk både i det han sier om det som er i verden her og nå og i hans spekulasjoner om det som ikke er her og nå. I Kristus er kroppen i endring, i tilblivelse, men samtidig konstant tilstedeværende. Den nærværende, jordiske kroppen skal dø, men den er like fullt erfaringens og ansvarets sete.<sup>71</sup>

Førstegangslesere som kun kjenner Paulus ut fra hva ettertiden har gjort ham til må altså å kvitte seg med forestillingen om at han representerer en dualistisk forståelse av mennesket. Forestillingen om at mennesket kan deles inn i kropp og sjel; at kroppen dør og at sjelen lever evig, kommer først inn i kristen tenkning mye senere. I samme avsnitt som jeg siterte fra innledningsvis, sier Paulus: «Om det finnes en kropp med sjel, finnes det også en åndelig kropp» (1. Korinterbrev 15,44). Å oversette disse tekstene er komplisert, nettopp fordi terminologien er tilpasset helt andre menneske- og kroppssyn enn de som råder i vår tid. Men det sitatet uansett får fram, er at det i begge tilfeller finnes en kropp, men i det ene (og foreløpige) tilfellet er kroppen besjelet, i det andre tilfellet (som uttrykker det vi skal/er i ferd med å bli) er det en åndelig kropp. Det er altså kroppsligheten som er konstant, ikke sjelen. Men hva vil da kroppslighet si?

For å svare på det er det nødvendig å plassere Paulus' utsagn

---

71 «Har vi vokst sammen med Kristus i en død som er lik hans, skal vi være ett med ham i en oppstandelse som er lik hans. Vi vet at vårt gamle menneske ble korsfestet med ham, for at den kroppen som er underlagt synden, skulle tilintetgjøres og vi ikke lenger skulle være slaver under synden» (Rom. 6, 5-6); «jeg lever ikke lenger selv, men Kristus lever i meg. Det livet jeg nå lever som menneske av kjøtt og blod, det lever jeg i troen på Guds Sønn, som elsket meg og ga seg selv for meg» (Gal. 2: 20).

innenfor den bredere utviklingen av forestillinger om sjelen, selvet og kroppen.

### *Kroppslig kontinuitet og diskontinuitet*

I boken *The Rise and Fall of Soul and Self* (2006), hevder forfatterne Raymond Martin og John Barresi at selv om det også tidligere eksisterte spredte betraktninger om selvet og personlig identitet i det gamle Hellas, var det ikke før de tidlige kristne trengte å meisle ut dogmet om oppstandelse fra de døde at en sammenhengende refleksjon omkring disse temaene oppstod (Martin & Barresi 2006: 2). De tidlige episodene der selvet og identitet ble diskutert, fokuserte mest på problemet omkring kontinuitet og endring: <sup>72</sup> «there must be a sense of *same person* according to which someone can remain the same person *in spite of changing*. Saying what this sense is, or what these senses are, is *the philosophical problem of personal identity*» (Martin & Barresi 2006: 3–4). Muligheten for å overleve kroppslig død ble også diskutert, for eksempel i Platons *Faidon*.

Jeg vil i det videre holde meg til Martin og Barresis terminologi som følger:

- en «teori om selvet» er en uttalt teori som formulerer hva slags gjenstand selvet er, om det da er en gjenstand.
- en «teori om personlig identitet» er en teori om personlig identitet *over tid*, dvs. teorier som forklarer hvorfor en person, eller et selv, både er og ikke er den samme som et selv/person på et annet tidspunkt (Martin & Barresi 2006: 2).

72 Jfr. Vigdis Songe-Møller i «With What Kind of Body Will They Come? Metamorphosis and the Concept of Change: From Platonic Thinking to Paul's Notion of the Resurrection of the Dead» (2009: 109–22).

Martin og Barresis gjennomgang av sjelens og selvets idéhistorie viser at filosofer og teologer hovedsakelig har operert ut fra følgende tre kunnskapsteorier og filosofiske rammeverk:

- De tidligste kirkefedrene var opplært i gresk filosofi og trakk på materialistisk atomisme, eller mer presist på en variant av denne, nemlig stoisismen. Atomistene mente at materielle kropper er temporære sammenklumpinger av materielle fragmenter (atomer) som er i konstant flyt. De klumper seg og trekker seg fra hverandre i et evig foranderlig univers.

- Platonsk tenkning tok over etter stoisismen ganske tidlig og formet på fundamentale måter den kristne teologien om sjelen som en enhetlig, tidløs, immateriell enhet som hører hjemme i en uforanderlig verden.

- Aristotelisk tenkning kom inn i diskusjonene i det 13. århundre, framfor alt gjennom arbeidene til Thomas Aquinas. Midtaldertens aristotelikere fastholdt at det finnes en uforanderlig dimensjon i enhver materiell gjenstand.

Gresk materialisme kom inn igjen i diskusjonen på et senere tidspunkt, nemlig ved den moderne naturvitenskaps fødsel i det 17. århundre. Siden har den vedvart som den viktigste referanserammen for refleksjon rundt selvet og personlig identitet.

Deres sistnevnte poeng om den greske materialismens gjennntreden som viktigste referanseramme i det 17. århundre forutsetter at man, som Martin and Barresi, holder tydelig utenfor de kontinuerlige, religiøse diskusjonene om sjelen som fortsatte selv opp gjennom opplysningstiden. Den moderne vitenskaps fødsel falt tross alt sammen i tid med pietismens fødsel. Pietismen gjør sjelen til en helt sentral gjenstand for teologisk refleksjon. Gjennom hele det 18. århundre gav denne interessen for sjelen næring

til intense diskusjoner om oppstandelse fra de døde. Også Martin og Barresi får med seg intensiteten i disse diskusjonene, utløst av det faktum at de middelalderske – og vi må legge til etter hvert de nyformulerte, pietistiske – forestillingene om en immateriell sjel som hadde borget for selvets kontinuitet ved en oppstandelse fra de døde, ikke lenger var gangbare innenfor et nytt, rasjonalistisk, materialistisk og vitenskapelig rammeverk (Martin & Barresi 2006: 2, 159). Likevel ville ikke mange av materialistene, som for eksempel Joseph Priestly, gi opp ideen om oppstandelsen.

I deres summariske oversikt gir ikke Martin og Barresi mye plass til Paulus. De nevner typisk nok 1 Korinterbrev 15 og et par andre tekster fra 2 Korinterbrev, men ikke kapittel 12 hvor Paulus snakker om sine himmelske reiser (Martin & Barresi 2006: 46–52, 55). Martin og Barresi presenterer Paulus som en materialistisk tenker, helt korrekt etter min mening, men ikke innenfor den mer spesifikke stoiske/stoisk-jødiske forgreining hvor flere nyere Paulusforskere har plassert ham (og se nedenfor om Engberg-Pedersen). Martin og Barresi anser heller at kristen tenkning først ble utsatt for stoisk innflytelse i det 2. århundre, i kjølvannet av den jødiske, stoiske filosofen Filo. De avviser derfor hypoteser om at Filo er inspirasjonen bak kanoniserte tekster (Johannesevangeliet eller Paulus' brev). Men det er slett ikke nødvendig å gå veien om Filo for å argumentere for at Paulus' kosmologi og antropologi gir best mening innenfor et stoisk univers.

### *Gammel og ny materialisme: Stoikerne, Deleuze og Braidotti*

Noe av den nyeste Paulusforskningen skreller bort hundrevis av lag med kristen (særlig Luthersk) dogmedannelse og nyleser Paulus som stoiker. Man hevder til og med at det er først slik en del av utsagnene som i mainstream-tradisjonen har blitt stående som uforklarlige, gir mening. Når det gjelder overbevisningene og de

filosofiske tilbøyelighetene til en 2000 år gammel populær-filosofisk forfatter, er vi nå inne på sannsynlighetens og retorikkens område: det er selvsagt like umulig å bevise at Paulus var stoiker som at han ikke var det. Men undertegnede lar seg lettere overbevise av tidshistoriske og eksegetiske argumenter enn av senere kristen dogmatikk. Da gjenåpnes også flere nye og spennende forbindelser mellom Paulus-teksten og moderne materialisme.

Den fremste representanten for denne forskningsretningen er Troels Engberg-Pedersen. Jeg følger her de generelle linjene hans lesning, om enn ikke inn i alle detaljer. Er Paulus stoiker, er han på et vis monist, er han jødisk inspirert apokalyptiker, så er han dualist. Tradisjonelt har forskere tenkt motsatt, at hans dualistiske tendenser stammer fra gresk tankegods og hans monistiske fra jødisk. Dette viser bare hvor lite nyttig det er å generalisere og polarisere disse to fortolkningsrammene for Paulus' tekster. Vi må være mye mer spesifikke og studere Paulus opp mot de varianter av både jødisk og gresk tenkning som eksisterte i hellenistisk-romersk tid. Da blir bildet noe annerledes. Vi må vel legge til at det nok er et element av at Paulus, som ikke-profesjonell filosof, i oppbygningen av sin kosmologi trekker på de modeller han til enhver tid finner mest passende.<sup>73</sup> Han må finne måter som ulike verdensbilder går i hop på. Kanskje bør vi kalle det en kosmisk dialektikk istedet for dualisme? Uansett beskriver han ikke i 1. Kor 15 oppstandelsen som en harmonisk, enhetlig kropp, men en slags integrert spenning (se nedenfor).

Ett eksempel på en moderne tenker som har presentert materialistiske teorier om selvet, er Rosi Braidotti. Hun reagerer også på den moderne forestillingen om selvet som et selv-identisk, integrert – og isolert – hele. Mennesket er et «embodied subject,»

73 Dette har jeg tidligere argumentert mer utførlig for når det gjelder hans omgang med ulike modeller for kjønn, se Jorunn Økland kapittel 6 «Corinthian order» i *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space* (2004)



men det eksisterer ikke i isolasjon. Hun sier:

My specific target in this regard is the tendency, which I consider nihilistic, that consists in declaring the superfluity of the body and its alleged irrelevance, or else to reduce it to 'meat', or to the status of a familiar parasite [...] This results paradoxically in both accelerating and denying its mortality, rendering bodily pain and suffering irrelevant in the process. Against such denials, I want to re-assert my bodily brand of materialism and remain to the end proud to be flesh! (Braidotti 2002: 257).

Det finnes svært dype resonanser mellom dette sitatet og en rekke av Paulus' brev. De er alt for mange til å utforske i denne korte artikkelen. Det viktige her er hennes materialistiske teori om selvet, som foreslår at selvet alltid er i prosess, det er alltid noe som «blir til» – kort sagt, noe som stadig er i forandring og på vei mot noe annet. Hun tenker at denne metamorfosen finner sted gjennom at nye lag eller aspekter legges til våre selv, for eksempel i form av kunstige kroppsdeler eller andre teknologiske forbedringer av kroppen. I stedet for å karakterisere endringer i selvforståelsen eller til og med personligheten som derav følger for «fragmentering», kaller hun dem for «multiplicity» og «nomadism». Konnotasjonene fra hennes «theory of becoming» tilbake til betydningen av den hebraiske roten for gudsnavnet, Jahve, som betyr «jeg vil bli den jeg vil bli, er vanskelige å ignorere for en bibelforsker. Men Braidotti selv utvikler sine ideer om stadig tilblivelse i tett dialog ikke med Mosebøkene, men med tekstene til hennes forbilde Gilles Deleuze. Deleuze i sin tur diskuterer med antikk gresk tekning, og da i særdeleshet stoikerne. I likhet med Paulus snakker også Deleuze om kropp på mange nivåer.

I sin bok *Logique du sens*, diskuterte Gilles Deleuze antikkens stoikere fordi de presenterte et anti-platonisk bilde av filosofen (1969), og fordi de representerte begynnelsen av en filosofisk immanens-tradisjon som senere kommer til uttrykk hos Spinoza

og Nietzsche, og som Deleuze selv ser seg i forlengelsen av. Den stoiske teorien omkring mening som ikke-kroppslig setter i relieff deres trange materialisme som hevder at kun kropper eksisterer.

Deleuze returnerer til stoikerne i *Mille plateaux* (Deleuze og Guattari 1980). Her gjenfinner vi i tillegg til en generell interesse for strømningenes og kreftenes fysikk og ideen om at grensene mellom selv og kosmos ikke eksisterer, også i forlengelsen av dette også ideen om en kosmopolittisk politikk. Begge de sistnevnte ideene er jo sterkt tilstede i Paulus' skrifter (sistnevnte for eksempel i Galaterne 3).

Når Deleuze vil formulere en immanensens filosofi som kan tjene som alternativ til den platonske tradisjonen, så er det lett å høre ekko av Paulus som insisterer på kroppens – ikke sjelens – kontinuitet. Samtidig minner Engberg-Pedersen om at Paulus, om han muligens var stoiker så var han slett ikke filosof (1988).

### *Stoikerne og Paulus om å vite i kroppen*

Stoisismen har hatt en vekslende skjebne i Vesten, hevder John Sellars (2006). En grunn til det er at stoisisme som filosofisk system har vært oppfattet som uforenlig med kristen lære. Likevel har stoiske moralfilosofier i perioder vært innflytelsesrike – i den grad de til forveksling har hørt ut som kristne.

I lys av Martin og Barresi blir det tydeligere hvor skjevt vi ender opp hvis vi leser tekster skrevet av Paulus, skrevet innenfor et materialistisk filosofisk rammeverk, med «briller» tilpasset den senere kristne sjelslærens optikk. Jeg vil påstå at dette har vært den vanligste måten å lese Paulus på gjennom moderniteten. Leser vi isteden Paulus med en optikk formet av materialistiske teorier om selvet som beskrevet ovenfor, er det mulig at noen av tekstene vil gi mer mening enn om de leses i lys av de senere kristne dogmene om sjelens udødelighet.

Angående kropp og vitensformer mer spesifikt hos Paulus og stoikerne, har noen av Engberg-Pedersens nære samtalepartnere levert interessante observasjoner: Stanley Stowers har påpekt at ifølge et 1. århundres monistisk, materialistisk verdensbilde, kunne alt i universet inkludert Gud/er, utforskes av mennesker ettersom alt er del av den naturlige, fysiske orden (2003: 524–50; 527). Dale Martin analyserer et kosmo-somatisk kart hvor kroppen, liksom universet og samfunnet, er forstått som et hierarkisk spektrum. Innenfor dette spekteret er jordisk og himmelsk forstått som spatialt og kvalitativt ulikt, men ikke ontologisk forskjellig. Det er altså snakk om et kontinuerlig «hierarchy of essence» og om pneumatisk materialitet. Ergo: Det jordiske kan vite om det himmelske (Martin 1995: 4–37).

Hvordan vet så Paulus? Han trekker slutninger om oppstandelseskroppen på basis av himmellegemer, f.eks. i Rom 8, 17–18 og 1. Kor. 15.40–41. Når han skal beskrive kroppslige endringer, bruker han metaforer fra plante- og mineralriket, han snakker om å ikle seg og avkle seg, osv. Hierarkiet betyr at det er kontinuitet, og vet man noe på ett nivå kan man slutte seg til hvordan det vil være på et annet. La oss se på de sentrale tekstene:

### *1. Korinterbrev 15*

I kristen tradisjon har 1. Korinterbrev 15 endt opp som den autoritative teksten som legitimerer den kristne oppstandelsestroen.<sup>74</sup> Martin og Barresi går enda lengre og sier at dette kapitlet er selve grunnen til at oppstandelsesdogmet senere utviklet seg til et av de mest sentrale og distinktive trekkene ved kristen tekning (Martin & Barresi 2006: 49).

En uendelig hærskare av særlig protestantiske eksegeter har

<sup>74</sup> Også i Fil. 1.22–23 og 2 Kor 5.1–10 impliserer at Paulus tenker at han vil være med Kristus umiddelbart etter sin død.

forsøkt å forklare Paulus' forvirrende (og forvirrede?) avklaringer omkring sjel, kropp, ånd og kjøtt. I en bok undertegnede har redigert, og som dette kapitlet bygger videre på, redegjør Vigdis Songe-Møller for kontinuitet, forandring og øyeblikket – *exaif-nis* – slik begrepet oppfattes i gresk filosofi og i 1. Korinterbrev 15. Hun er også opptatt av hvordan begrepet dukker opp igjen – sammen med Paulus – i moderne materialistisk filosofi, særlig hos Badiou.<sup>75</sup> I samme bok viser Troels Engberg-Pedersen at Paulus i 1. Kor. 15 argumenterer på samme måte som «stoisk filosofi» syntetisk forstått (2009: 123–146). Analysene av 1. Korinterbrev 15 som følger her, er kompatible med deres arbeider, men jeg vil betone at når det kommer til stykket, har Paulus hatt større innflytelse enn Zenon på senere europeiske oppfatninger av selvet, selv om han ikke nødvendigvis er en skarpere tenker eller bedre forfatter. Derfor er Paulus den mer interessante samtalepartner om vi ønsker å forstå også moderne europeiske oppfatninger av selvet og dets grenser.

Paulus' hovedanliggende i kapitlet er å få korinterne til å forstå at oppstandelsen ennå ikke har funnet sted for alle. Kroppens oppstandelse forutsetter at den først har vært død. Noen i Korint mente tydeligvis at de allerede hadde en ny oppstandelseskropp med en ny type materialitet etter dåpens vann og nattverdens mysterium. Det får man inntrykk av i passasjer tidligere i brevet. Den «nye» kroppen med en ny, forfinet tetthet og masse var på sett og vis «immun» mot gamle forurensningskilder som uregelmertert sex eller offerkjøtt. I Kristus var det derfor bare å ture fram uten skadevirkninger. Samtidig kunne alle tale i tunger (= englespråk). Paulus løfter en pekefinger og sier at de kan ikke late som om de allerede har stått opp fra de døde og foregripe den type frihet fra jordiske begrensninger som følger med den forfinede oppstandelseskroppen. Oppstandelse vil skje i framtiden (15: 12).

---

75 Se fotnote 69 og 72 for referanser til Badiou og Songe-Møller.

Dette er en standard forståelse av den retoriske situasjonen bak 1. Korinterbrev, men i lys av alle mulige moderne kritiske teorier har den fortsatt noe for seg. Den tydeliggjør splittelsen i Paulus' holdning til livet i kroppen, en splittelse som jeg ikke er like sikker på var Korinternes som Paulus' egen. Antoinette Wire har grundig minnet oss på hvordan vi ikke bør ta alt Paulus legger i Korinternes munn for face value, som *deres* verdier heller enn ulike varianter og projeksjoner av hans egne (Wire 1990: 135, 146, 163 og 287n8).

Martin og Barresi hevder at «in our own times the soul's descendent, the self, has become theorized as something that lacks unity and that itself requires an explanation» (Martin & Barresi 2006: 4). I Paulusforskningen har det faktum at forestillingen om sjelen har tapt sin forklaringskraft åpnet opp for nye spørsmål og måter å utforske tekstene på. Sjelen pleide å forklare kontinuiteten mellom pre- og post-oppstandelse-kroppene i 1 Korinterbrev 15 og jord-kroppen og den muligens himmel-reisende kroppen i 2 Korinterbrev 12: 2–3 (som vi kort skal innom til slutt). Hvordan skal vi nå forstå det han sier om kropp, oppstandelse, selv og identitet?

Paulus sin beskrivelse av oppstandelsen i 1. Korinterbrev 15 avviker på fundamentale måter fra det virkningshistorien (dogmedannelsen) har gjort med oppstandelsestroen: han betoner diskontinuitet. Det som står opp er noe annet enn det som begravnes Paulus imøtegår videre følgende «smarte» retoriske trekk: Hvis de døde står opp, hvordan gjør de det og hva slags kropp vil de ha? (15: 35). Paulus anser dette for å være ignorante spørsmål med selvsagte svar: alle kan se hva som skjer med et frø som puttes i jorden (15: 36–37): en helt ny plante vokser opp, men av frøet er det intet igjen. Det som puttes i jorden forsvinner, dør. Likevel stemmer det at ulike frø danner utgangspunkt for ulike kroppar i neste runde (=planter; 15: 38).

Paulus snakker her midt i avsnittet om ulike typer kroppar,

*somata*. Men merk at når han starter diskusjonen om oppstandelsen i 15: 12, snakker han ikke om oppstandelsen a *somata*, men av *nekron*, oppstandelsen av de som er døde. Dette er en viktig distinksjon, men akkurat hvordan den er viktig er litt uklart. Vi må huske at tro på «kroppens oppstandelse» var noe som først ble del av kristen dogmedannelse flere hundre år senere. Siden Paulus her refererer tilbake til 15: 12, er det mulig at «oppstandelse av de døde» var standarduttrykket som Korinterne brukte. Det som er klart, er imidlertid at Paulus betrakter dem som *afron* (irrasjonelle, 15: 36–37) som tror at oppstandelse av de døde handler om å putte et frø – eller en død kropp – i jorden, og så kommer den i identisk helhet og komposisjon tilbake til overflaten igjen, bare i levende tilstand (15: 18, cf. 15: 51). Det å reise opp *de døde* er altså i denne sammenheng ikke det samme som å reise opp igjen *kroppen* og slett ikke det samme som å reise opp *kjøttet*, og det er dette Paulus fortsetter med kategorisk å poengtere: «kjøtt (og blod) kan ikke arve Guds rike» (15: 50). Det er mange typer kjøtt, menneskekjøtt, dyrekjøtt, fuglekjøtt og fiskekjøtt (15: 39), men alt kjøtt er forgjengelig og utsatt for forråtnelse og kan ikke arve uforgjengelighet. En metamorfose er nødvendig (15: 51–52).

I 15: 40–41 lærer vi at det er himmelske kropper og jordiske kropper, og at de har ulik *doxa*, som jeg foreslår at vi oversetter «aura,» vi må bare ignorere New-Age-konnotasjonene av denne termen. Grunnen til dette forslaget er at «herlighet» er en term som er tømt for mening i dagligspråk, termen gir bare mening i bibeloversettelser. Siden det finnes himmelske kropper og jordiske kropper, er ikke «kropp» i seg selv et distinkt trekk ved himmelsk vs. jordisk eksistens. Det er grunnen til at frø-metaforen er så passende og hvorfor hvilken som helst tro på oppstandelsen av kroppen ikke ville vært noen big deal for Paulus. For å forstå dette, må vi referere til den Aristoteliske distinksjonen

mellom *eidos* eller *morfe*, form, og *hyle*, stoff.<sup>76</sup> Vi må bare huske på at Paulus ikke var noen filosof, og at alle kjente tekster av ham har blitt til i forsøk på å komme i kontakt med og kommunisere med ulike forsamlinger. Det betyr at han kan ta i bruk ord som i utgangspunktet er fremmede i hans munn, vandre inn og ut av diskurser,<sup>77</sup> og han kan bruke hvilken som helst filosofisk modell for å få fram sine poenger. Det at han ikke er trofast mot ett system, eller ikke alltid framstår som en stoisk filosof betyr ikke at han ikke *noen ganger* framstår slik.

Når Paulus forklarer forskjellen mellom den jordiske kroppen og oppstandelseskroppen, betoner han at *soma psychikon*, den animerte kropp, kommer først, og først *etter* oppstandelsen får vi en spirituell eller pneumatisk kropp (*soma pneumatikon*). Distinksjonen er uttrykt i temporale, ikke nødvendigvis spatiale kategorier, men her som ellers hos Paulus overlapper disse hverandre. Det er en tid og et sted for alt.<sup>78</sup> Alternativt alluderer distinksjonen muligens på Filo's disinksjon mellom en slags over-sjel og en slags lavere sjel. Men Paulus snakker ikke bare om ånd, en besjelet jordisk kropp og en beåndet himmelsk kropp er i så fall en fortolkningsmulighet. En viss forskjell mellom sjel og ånd beholdes altså.<sup>79</sup> Muligens vil Paulus ha fram en bevegelse fra sjel til ånd, at kroppen skal likedannes til det sjelelige nivået som passer det

76 For en noe annen måte å kople Paulus og aristotelisk tankegang, se Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* (1968: 193–94).

77 Dette utdyper jeg i min *Women in Their Place* (2004: 26–30, 241).

78 Jfr. *Women in Their Place* (Økland 2004: 32–34).

79 Det har vært endeløse rekonstruksjoner av Paulus' argumentasjon her. George van Kooten hevder at «most of those who do regard Philo's writings as relevant for discerning the meaning of 1 Cor 15 construe a *difference* between Paul and Philo, assuming that Paul is in fact arguing *against* a Corinthian version of the two types of man anthropology also known from Philo[...] Paul seems to deliberately invert Philo's sequence of the first, pneumatic-heavenly man and the second, psychic-earthly man» (2008: 221).

kosmiske nivået:

Han tegner nemlig et slags kosmisk kart og presenterer hendelser og steder i en bestemt rekkefølge. Det som tilhører den første orden vil gjennomgå en metamorfose og bli til noe som både er kontinuerlig og diskontinuerlig med det foregående: fra forgjengelig til uforgjengelig, fra svak til sterk, fra animert til spirituelt (15: 42–43). Men det første stadiet er en nødvendig forutsetning for metamorfosen. Så bruker Paulus naturens gang som belegg for å bevise denne rekkefølgen, og følgelig å bevise hvordan (den platonsktenkende) filosofen tar feil: *Først frøet, så planten*. Vektleggingen av rekkefølge, først jord/støv, så ånd, samt det faktum at han synes å forstå også ånden, *pneuma*, i materielle termer, er ytterligere grunner for å plassere Paulus blant materialistene heller enn blant de platoniserende eller *logos*-spekulerende filosofene. Dette hindrer ham selvsagt ikke i å inkorporere deres ordbruk der han finner det tjenlig.

Det er altså ikke noen sjel i 1. Korinterbrev 15 som kunne borge for kontinuiteten mellom den animerte kroppen (eller kjøtt-kroppen) og den åndelige kroppen (eller aura-kroppen, dvs. mellom ulike slags legemer på ulike kosmiske nivåer). Når dessuten diskontinuiteten betones så sterkt, hvor blir det da av kontinuiteten mellom det som sås i jorda og destrueres, og det som vokser opp? Hvis oppstandelsen verken angår kjøttet eller noen «sjel», hvor sitter da den personlige identiteten? Er det jeg som står opp, eller er det ikke-jeg? Og hvordan kan jeg vite? Hvorfor er det i det hele tatt viktig for Paulus å kalle dette oppreisning/oppstandelse og forvandling (15: 51) som jo forutsetter kontinuitet mellom 'før' og 'etter'? Paulus vet ikke selv, han kaller det bare et mysterium. Men med et slikt syn på kroppslig diskontinuitet, hvordan går det da an å si at det er samme person som dør og som står opp igjen? Husker planten at den kommer fra et frø?

Paulus selv synes å mangle ord for å beskrive fullt ut hvordan dette nøyaktig skal foregå. Han kaller den videre prosessen



bare for et mysterium (15: 51). Når det kommer til å forstå livets overganger og ytterpunkter, ender altså Paulus opp her som i 2. Korinterbrev 12, i en posisjon som er vel formulert i nyere tid av Terry Eagleton:

There is a paradox in the idea of transformation. If a transformation is deep-seated enough, it might also transform the very criteria by which we could identify it, thus making it unintelligible to us. But if it is intelligible, it might be because the transformation was not radical enough. If we can talk about the change then it is not full-blooded enough; but if it is full-blooded enough, it threatens to fall outside our comprehension. Change must presuppose continuity—a subject to whom the alteration occurs (2001: 155–160).

En Paulus som mangler ord overfor metamorfosen er en Paulus som forestiller seg en forvandling så fullstendig at den truer den personlige identiteten til subjektet som opplever denne «altered state» og som derfor faller utenfor fatteevnen til dette subjektet.

Etter Paulus' syn, har kun Kristus så langt blitt reist opp fra de døde og «oversatt» til en annen dimensjon (jfr. forestillingen om førstefrukten i 15: 20). Hvis Kristus er stått opp, da eksisterer et slikt fenomen, da er det mulig. I 1. Korinterbrev 15, beviser Kristi oppstandelse oppstandelsen fra de døde. Det som har skjedd Kristus vil skje alle troende (15: 20 og 23).

Rosi Braidotti snakker om selvet som «kjøttets hukommelse» (enfleshed memory) som gjentar seg selv og er i stand til å vare gjennom flere sett av diskontinuerlige variasjoner (Braidotti 2002: 229–30). En slik forståelse av selvet kan belyse hvordan Paulus både kan forutsette en form for kontinuitet mellom «før» og «etter» ved å omtale prosessen som «oppstandelse» og transformasjon (15: 51), samtidig som han ser stadiene som diskontinuerlige (jfr. listen av motsetninger jordisk-himmelsk, osv.). Det synes altså som om Paulus i 1. Korinterbrev 15 argumenterer for en kontinuitet som ikke er selv-identisk men metamorfisk, og at

dette er en ide som det er umulig for oss å forstå ved hjelp av parameterne gitt oss både av tradisjonelle teologier om sjelen eller av ordinære moderne forestillinger om selvet og personlig identitet.

At kroppens materialitet hele tiden er flyktig og foranderlig, vil både Braidotti og Paulus kunne si. Sistnevnte var også i den 3. himmel med en annen konstitusjon av sin kropp:

#### *4. 2. Korinterbrev 12 og minnets funksjon*

I 2. Korinterbrev 12 (se dette kapitlets innledning) snakker Paulus om en person som ble rykket opp til den tredje himmel. De siste tiårene har forskere beskrevet denne teksten som referat fra en drøm, eller en visjon, men Paulus snakker uten modifikasjoner om noe han vet på grunnlag av en konkret kroppslig erfaring. Det må vi ta på alvor, og vi må tilbake til de Heidegger-inspirerte eksegetene (som den ovenfor siterte Bultmann) for å finne noen som gjorde det. Samtidig beskriver Paulus erfaringen i 3. person – den sprenger grensene for hva han har språk for. For ettersom han ikke opererer med en sjel eller noe annet ved mennesket som kan eksistere uavhengig av et fysisk legeme, er det problematisk å snakke om himmelreiser med eller uten noe legeme overhodet.

Han vil gjerne imponere korinterne ved å fortelle om sin reise til den tredje himmel. Sier han på den ene siden at han reiste uten legeme, har han et problem for hvem var han da? Hva var det da som reiste? Et slikt utsagn kunne lett oppfattes som en form for kroppsforakt, den samme type neglisjering av kroppen som Paulus tidligere har anklaget korinterne for å forfekte: Deres syn impliserte ifølge Paulus at om man ikke kan ta kjøtt-legemet med seg inn i himmelen, er det ubetydelig hva man gjør med det her og nå. Derfor er et utagerende liv kroppslig sett helt uproblematisk. Den slags avskrivning av kjøtt-legemets betydning har Paulus markert seg sterkt imot i 1. Korinterbrev 15.

Men sier han på den andre siden her I 2. Kor. 12 at han reiste i sin kjøtt-kropp, har han jo undergravid sitt eget argument i 1 Kor 15: Hvis kjøtt-kroppen ikke kan arve Guds rike, og det uforgjengelige ikke kan arve uforgjengelighet, hvordan kan han da reise i kjøtt-kroppen sin til den tredje himmel og møte Gud? Videre hørte han i den 3. himmel ord som mennesker ikke skal høre og ikke kan snakke om. Likevel hørte han det, og gjengir erfaringen for korinterne. Hva slags kunnskapsposisjon gjør det mulig for ham å høre noe mennesker ikke kan og skal høre, å huske det og så referere hendelsen?

Denne passasjen reiser store epistemologiske problemstillinger om hva det vil si å erfare og vite i og med kroppen. Det er ikke plass til en full diskusjon av teksten her, men et metapoeng er at det nettopp er i møte med kroppens overganger og grenser – død, transformasjoner og himmelreiser – og i fortellingene om slike grenseerfaringer – at slike problemstillinger kan formuleres på en tilstrekkelig konkret – og materiell – måte, heller enn abstract og generelt slik det gjerne blir i vitenskapsteoretiske diskusjoner.

For Paulus er den kroppslige opplevelsen helt sentral. Han har en bevissthet om at han har hatt en kroppslig erfaring,<sup>80</sup> men vet ikke hvordan han skal sortere og forstå den, like lite som han vet hvordan han skal sortere og forstå oppstandelseskroppen i 1. Korinterbrev 15 (men der bruker han mange flere ord). Begrepsapparatet i hans kosmologi er ikke tilstrekkelig utviklet. Uansett er bevisstheten og erfaringen kroppslig, materielt betinget. Han ser, hører og reiser.

80 Eller alternativt en kroppslig overbevisning. Andre i prosjektet har omtalt tro som en slags sans, en kroppslig umiddelbar viten. For meg som Paulusforsker er dette interessant fordi det er Paulus som gjør *pistis*-termen sentral. I vår sammenheng forbinder vi termen med religiøs tro, men Paulus, den første kristne forfatter, hentet termen fra retorikken, der den betegnet det som var overbevisende og troverdig, særlig når det gjaldt gjengivelse av saksforhold i en rettssak. Dette er det imidlertid ikke plass til å gå nærmere inn på denne gang.

*Sjel uten forklaringskraft*

Selv om forskere til stadighet påpeker at Paulus ikke opererer med noen forestilling om sjelen slik denne ble utviklet i senere filosofi og teologi, så setter sjelen fortsatt sine spor i lesningene av 1. Korinterbrev 15 og 2. Korinterbrev 12. For moderne mennesker er forestillingen om sjelen vanskelig å av-lære. Ett symptom på leting etter spor av den tapte sjel er søken etter subjektets *kontinuitet* før og etter døden, for om ikke sjelen kan borge for slik kontinuitet, hva er det da som kan? I dette kapitlet har jeg prøvd å ta alvorlig at det ikke finnes en sjel i de diskuterte tekstene som kan representere kontinuitet. Jeg har heller tatt et annet utgangspunkt, i gamle og i hyper-moderne materialistiske, stoisk-inspirerte tenkere. Jeg har prøvd å utforske hva tekstene kan bety om vi ikke bruker sjelen som forklaringsnøkkel. Noen ting blir klarere, andre ting blir kanskje mer diffuse. Uten sjelen må vi lete hardere etter kontinuiteten mellom kjøttkroppen og den åndelige kroppen i 1. Korinterbrev 15. Uten sjelen viser det seg at det er like problematisk å snakke om himmelske reiser *med* og *uten* en kropp, og Paulus' manglende evne til å snakke klart om hva som er skjedd blir enda mer forståelig. Da man hadde sjelen som en slags joker, kunne man få det hele til å gå opp. Uten sjelen blir det tydeligere at det Paulus beskriver særlig i 2. Kor. 12, er grenseerfaringer som et ikke alltid er like lett å sette ord på fordi de nettopp overskrider de gjeldende vitenssystemenes kategoriseringer av verden og av kroppen.

Deleuze og Braidotti sine spekulasjoner om et «enfleshed memory» og deres materialistiske modell for konstant tilblivelse, kan være en alternativ inngang til tekstene. I likhet med sjelen er

heller ikke dette en modell som uttrykkes i teksten, selv, men gitt den stoiske inspirasjonen til Deleuze kan man argumentere for at denne modellen ligger nærmere Paulus' filosofiske rammeverk. Braidotti sier:

Neither a sacralized inner sanctum, nor a pure socially-shaped entity, the enfleshed Deleuzian subject is rather an 'in-between': it is a folding-in of external influences and a simultaneous unfolding outward of affects, a mobile entity, *an enfleshed sort of memory that repeats and is capable of lasting through sets of discontinuous variations, while remaining faithful to itself. The contemporary body is ultimately an embodied memory* (2002: 229–30).

Dette er ordrikt og tungt sagt, men allikevel treffende også for det kroppslige selv Paulus snakker om. Kanskje er dette selvet nærmere Deleuzes «innimellom»-subjekt som stadig er i en tilblivelsesprosess og som er i stand til å vedvare gjennom mange diskontinuerlige variasjoner, kyborg-hybriden. Kroppslig kontinuitet enten gjennom jordelivet eller fra himmelen tilbake til jorden er kan hende et spørsmål om minne. Forestillingen om et kroppsliggjort minne kan også forklare hvorfor Paulus skifter til 3. person når han skal beskrive den personen som ble rykket opp til den tredje himmel. Det er ingen opplevelse av kontinuitet, likevel *husker* Paulus det, han har erfart det, «i Kristus». Enda viktigere (utsagnet gjentas), *Gud* vet det (2 Kor 12: 2–3). Som i 1. Korinterbrev 15 så representerer Gud og Kristus kontinuiteten her. For å si det med Braidotti: «i Kristus» er en ny node, en ny teknologi som forbedrer Paulus som et kroppslig subjekt og lenker ham opp til et større nettverk på en materiell måte. Braidottis kybernetiske forestilling er nyttig for å tenke hvordan «fremmedelementet» (Kristus) hjelper til å gjenopprette kontakten med verden/kosmos på en annen måte. Det handler ikke om å skape et helt nytt vesen, men om å skape et som henger sammen med

resten av verden.<sup>81</sup>

Denne kybernetiske modellen er så opplagt ikke der i Paulus' tekst. Den kan likevel hjelpe oss å oppdage Paulus' variant av materialisme og derved hjelpe oss til å sette spørsmålstegn ved moderne, dikotomiske måter å tenke om selvet på som jeg tenker er lite fruktbare for å forstå oss selv, men også for å forstå hvordan antikkens mennesker oppfattet kroppslighet, selvforståelse, identitet og endring.

#### *Litteratur:*

- Agamben, Giorgio (2005): *The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Oversettelse av Patricia Daley. Stanford, CA : Stanford University Press.
- Badiou, Alain (1997): *Saint Paul: La fondation de l'universalisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1997.
- Barclay, John M. G. (2010): "Paul and the Philosophers: Alain Badiou and the Event," *New Blackfriars* 91 (1032): 171–184.
- Braidotti, Rosi (2002): *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge, England : Polity.
- (2013): *The Posthuman*. Cambridge, England : Polity.
- Bultmann, Rudolf (1968) *Theologie des Neuen Testaments*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Critchley, Simon (2012) *The Faith of the Faithless: Experiments in*

81 Kort fortalt, så var Braidotti i *Metamorphoses* opptatt av posthumane, kybernetiske kropper, dvs. hvordan digitale teknikker og ulike medisinske teknologier destabiliserer forestillingen om menneskekroppen som konstant. Hun er opptatt av de materielle effektene av endringene i hvordan vi er mennesker, er kropper i en avansert digital og teknologisk verden. Menneske og maskin må tenkes sammen, når distinksjonen mellom menneske og maskin destabiliseres, undermineres også en dikotomisk forståelse av forholdet mellom kropp og sjel, mellom mann og kvinne. Mye av denne tenkningen bygger Braidotti videre på i sin siste bok *The Posthuman* (2013).

- Political Theology*. London : Verso.
- Deleuze, Gilles (1969): *Logique du Sens*. Paris : Minuit.
- Deleuze, Gilles og Felix Guattari (1980): *Mille Plateaux 2: Capitalisme et Schizophrénie*. Paris : Minuit.
- Eagleton, Terry (2001): «Subjects and Truths». *New Left Review* nr. 9 (May–June): 155–60.
- Engberg-Pedersen, Troels (1988): «Hellenism: Fundamentals of Stoic and Pauline Anthropology» paper at *Society of Biblical Literature International Meeting*. Sheffield : Upublisert konferanse paper.
- (2009) «Complete and Incomplete Transformation in Paul – a Philosophical Reading of Paul on Body and Spirit». I: *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Turid Karlsen Seim og Jorunn Økland (red.). Berlin : Walter de Gruyter: 123–46.
- Jennings, Theodore W. (2006): *Reading Derrida / Thinking Paul: On Justice*. Stanford, CA : Stanford University Press.
- van Kooten, George (2008): *Paul's Anthropology in Context*. Tübingen : Mohr Siebeck.
- Martin, Dale (1995): *The Corinthian Body*. New Haven, CT : Yale University Press.
- Martin, Raymond og John Barresi (2006): *The Rise and Fall of Soul and Self: An Intellectual History of Personal Identity*. New York, NY : Columbia University Press.
- Sellars, John (2006) *Stoicism*. Berkeley, CA : University of California Press.
- Songe-Møller, Vigdis (2009): «'With What Kind of Body Will They Come?' Metamorphosis and the Concept of Change: From Platonic Thinking to Paul's Notion of the Resurrection of the Dead». I: *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. Turid Karlsen Seim og Jorunn Økland (red.). Berlin : Walter de Gruyter: 109–122.
- Stowers, Stanley (2003): «Paul and Self-mastery». I: *Paul in the Graeco-Roman World: A Handbook*. J. Paul Sampley (red.).

- Harrisburg : Trinity.
- Taubes, Jacob (1993): *Die Politische Theologie des Paulus*. München : Wilhelm Fink.
- Wire, Antoinette (1990) *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction Through Paul's Rhetoric*. Minneapolis, MN : Fortress.
- Žižek, Slavoj (2000): *The Fragile Absolute – or, why is the Christian Legacy worth Fighting for?* London : Verso.
- Žižek, Slavoj (2003): *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Økland, Jorunn (2004): *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. London : Continuum.
- (2010): «Paulus's brev». I: *Verdens hellige skrifter*. Bokklubben : Oslo: VII–IXXII.
- (2009): «Genealogies of the Self: Materiality, Personal Identity, and the Body in Paul's Letters to the Corinthians» i *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*. T.K. Seim og J. Økland (red.). Berlin : Walter de Gruyter: 83–107.