

# Nattverd, kropp, erindring

ESPEN DAHL

Minnestudier har fra dets gjennombrudd på 1980-tallet vist seg relevant for religionsvitenskap og teologi, ikke minst gjennom studier av hvordan minnet opprettholdes og formes av skrift, kanon og monumenter. Når oppmerksomheten i den følgende artikkelen skal rettes mot den kristne nattverdsforståelsen, kommer en ofte underbelyst side til syne: Erindringen har også en kroppslig dimensjon. I nattverden blir kropp og erindring relevante på flere måter. På den ene siden utgjør nattverden, som ethvert ritual, et sett av kroppslige gester, handlinger og holdninger som nedfeller seg i kroppsmindet. På den andre siden er symbolikken i nattverdselementene også uløselig knyttet til kropp, nærmere bestemt til minnet om den korsfestede og oppstandne Kristi kropp. I denne artikkelen forsøker jeg å peke på ulike måter kropp og minne virker sammen, og hvordan de kan sies å prege den erindringen som utspiller seg i nattverdsritualet.

NØKKELOD: Kropp, minne, nattverd, traume

At erindring er vesentlig for det kristne nattverdsritualet, er allerede foregrepet i Kristi ord ved innstiftelsen av nattverden: «Gjør dette til minne om meg» (Luk 22:19). Erindringen skal knytte an til brødet og vinen slik det identifiseres med Kristus: «dette er min kropp» og «dette er mitt blod» (Matt 26:26–27). Denne identifikasjonen røper at det ikke er påskemåltidet som sådan som står i sentrum for minnet, men at måltidet selv peker frem mot den nært forestående korshendelsen hvor legemet gis og blodet utøses. I det følgende ønsker jeg ikke å gå inn i teologiske spørsmål som forholdet mellom erindring og Kristi tilstedeværelse i nattverden historisk har reist, slik det for eksempel

kommer til uttrykk i reformasjonens strid mellom katolikker, lutheranere og reformerte. Nattverdsforståelsen jeg legger til grunn er selvsagt teologisk preget, men siden interessen i denne artikkelen ikke primært er teologisk, er det tilstrekkelig at denne forståelsen forblir en åpen og teologisk underbestemt horisont.

Jeg legger simpelthen til grunn at nattverden, på tvers av ulike teologiske og metafysiske forståelser, ser ut til å forutsette en form for erindring. Og videre: Uansett hvordan man kommer til rette med denne erindringen er det slående hvilken fremskutt rolle den kroppslige dimensjonen spiller – både for selve utførelsen av ritualet, men også i dens symbolikk. Jeg ønsker altså å se på de ulike måter erindring og kropp virker sammen. Mer bestemt ønsker jeg å vise at dersom man skal forstå nattverdets erindringsdimensjon, må man trekke veksler på tre ulike dimensjoner av kroppslig erindring. På den ene siden, for den rituelle aktøren, spiller kroppsmindet inn som del av det repertoar som omkranser og preger nattverdelementene. På elementenes side, er erindringen om den korsfestede kropp prentet inn som et traume. Men siden traumat vanskelig lar seg tradere, må også en tredje kroppsdimensjon forutsettes: troen på den oppstandne kroppen. Jeg vil argumentere for at det er den oppstandne kroppen som muliggjør en overgang til et kollektivt minne, som holdes i hevd gjennom fortellingen og ritualene. Ved å trekke veksler på et bredt tilfang av teoretiske bidrag – fenomenologi, symbolforståelse, traumeteori og minnestudier – ønsker jeg å kaste lys over den trefoldige strukturen i nattverdets form for erindring.

#### MINNE OG DEN RITUELLE KROPP

La meg starte med å peke på hvordan nattverden kan forstås som et ritual hvor minnene er kroppslig forankret. Tradisjonelt har minnet blitt forstått som knyttet til sjelen eller bevisstheten, kanskje som avtrykk av et nærvær som ikke lenger er, kanskje som en innskrift i sjelen eller som et bilde av noe som er fraværende fra nåtiden. Utvilsomt kan, som metaforikken legger opp til, minnet preges inn som skrift eller monu-

menter, tilgjengelig for senere tider. Det er derfor ikke tilfeldig at Jan Assmanns viktige studier av religion og det kulturelle minnet har konsentrert seg om skrift og kanonisering – for nettopp å vise utover de begrensninger som individuelle, kroppslig forankrede minner innebærer (Assmann 2006:8, 136). Men det hersker ikke tvil om at også kroppen huser former for erindring, på en måte som ikke minst er avgjørende for den jødisk-kristne tradisjonen som Assmann selv studerer. Men hvordan kan kroppsminner forstås? En fysisk kropp kan ikke erindre. Bare et rikere begrep om kropp, som levd eller opplevd kropp, gir mening til tale om kroppsminne.

I henhold til en distinksjon som Henri Bergson (2010:128) innførte, er kroppsmippet ikke å forstå som rene erindringsbilder fra fortiden, men som en fortid som er blitt del av kroppen gjennom den automatiserte vanen. Den motoriske vanen bærer i seg en type minne som er uomgjengelig for vårt fortrolige forhold til verden. Vi møter ikke verden som et kaotisk mangfold av sanseintrykk som intellektet lynraskt organiserer og fortolker. Sansningen brer seg ut i et felt av former og meningsbærende enheter, enheter som allerede fremtrer som hjemlige, velkjente. Ifølge Maurice Merleau-Ponty trenger ikke dette feltet fortolkning, slik tegn gjør, men inviterer til meningsfulle responser fra et kroppslig subjekt. Kroppen har tilgang til en type fortrolighetsviten som verken er ren sansning eller ren fortolkning, og det er nettopp vanen som danner broen mellom sansning og fortolkning. Kroppen er aldri gitt, men dannes og formes gjennom tilegnelse av bevegelser og gester. Vanen kan være produkt av eksplisitt læring – som å lære å svømme eller sykle – eller den kan oppøves gjennom den møysommelige tilvenningen til tingene rundt oss som tar til i spedbarnsperioden. Når bevegelsene er tilegnet, blir de del av mitt faste repertoar: Det er vanen som sørger for at fingrene mine allerede kjenner tastaturet på min PC og slik kan tjene som et gjennomgangssted for det jeg vil skrive, slik en pianist kan improvisere uten et øyeblikk å tenke over hvilke tangenter han eller hun i neste øyeblikk skal velge (Merleau-Ponty 1994:99).

Når jeg bevisst erindrer en fortidig hendelse, vender jeg meg mot en fortid som ikke lenger er til gjennom en eller annen form for re-

presentasjon. Det særegne med kroppsmindet er at det ikke krever en språklig eller bevisst representasjon; i regelen er det snakk om en før-språklig og før-bevisst erindring som fungerer uten at vi bevisst vender oss mot fortidens «den gang da» (Casey 2000:153). I kroppsmindet vender jeg meg i det hele tatt ikke mot fortiden, men fortiden innlemmes og omsettes helt og fullt i en nåtidig handling. Med Merleau-Pontys ord: «I intet øyeblikk af en bevægelse ignoreres det forutgående øyeblikk, men det ligesom indkapsles i nutiden» (Merleau-Ponty 1994:94). Hvert nå tar opp en av de muligheter som fortiden stiller til disposisjon og fullbyrder den i aktuell handling etter de skjemaene som vanen tilveiebringer.

Siden de disposisjoner og erfaringer som dette minnet inneholder bare er tilgjengelig for en opplevd kropp, har jeg så langt pekt på kroppsmindet knyttet til den individuelle kropp. Men den individuelle kroppen går utover seg selv og vinner mening gjennom et felles kulturelt repertoar, og lader slik former og bevegelser med symbolsk mening. Spør en seg om *hvilke* vaner som banes inn i kroppen, henvises en til det utvalg som en kultur anser som hensiktsmessig og betydningsfullt nok til å overleveres til kommende generasjoner. Den kollektive, kulturelle formingen av kroppsmindet blir tydeligere når en innser at det ikke bare er snakk om lærte ferdigheter; det er også snakk om sett av holdninger og ekspressive gester som blir innlemmet i den enkeltes kropp. Disse forutsetter i sin tur en meningsfull «grammatikk», som opprettholdes av et kulturelt fellesskap. De kroppslige handlinger og uttrykk gir ganske enkelt ikke mening uten et felles rammeverk for betydning. Gester og positurer, sosial tilhørighet og verdier blir inkorporert gjennom gjentakelser over tid innenfor gitte sosiale grupper (Connerton 1989:72–73).

Ritualer er et viktig eksempel på kollektivt kroppsminne. Ritualer er imidlertid mindre fleksibelt og mer eksplisitt kodet sammenlignet med mer dagligdagse teknikker og uformell kommunikasjon. Ritualer vedlikeholder ikke bare meningsaspekter, funderende fortellinger og identitetsdannende ideer, men er i stor grad performative, dvs. kroppslig meningsbærende handlinger. Paul Connerton, som var blant de første

som pekte på kroppens rolle for det kollektive minnet, trekker frem gudstjenesten som eksempel. Det er åpenbart at de bibelske overleveringene er uomgjengelige for gudstjenestens innretning. Men selv i ordrike gudstjenester kan en ikke underslå den rollen som hele det sett av kroppslige forordninger spiller. For som Connerton skriver: «Its master narrative is more than a story told, it is a cult enacted» (Connerton 1989:70). Også den narrative representasjon må aktivere den kroppslige dimensjonen for å gjøre noe fortidig nærværende. Gester, holdninger og handlinger må forstås som en form for symbolsk mimetisk gjentagelse som materialiserer minnet. En slik re-presentasjon forutsetter at hele det liturgiske forløpet er blitt banet inn i kroppsmindet, hevder Connerton: «those participants must be not simply cognitive competent to execute the performance; they must be *habituated* to those performances. This habituation is to be found [...] in the body substrate of the performance» (Connerton 1989:71).

Antagelig ligger det her sporer til mer enn å påpeke den kroppslige dimensjonen i ritualene; den habituerte kroppen er ikke bare et medium for fortiden, men virker direkte formende på erfaringen i nåtid. Generelt gjelder det at ingenting kommer til oss i sin uskyldsrone sanselighet – tingene vil alltid bære avleiringer av de disposisjoner, håndteringer og benevnelser, kort sagt hele det sett av sedimenterte vaner som vår livsform møter dem med. Av samme grunn virker gjentatte rituelle sekvenser formende på sakramentenes fremtredelse. Når man under kommunionen spiser og drikker, aktiveres naturlig nok en rekke kroppslige forordninger som trekker veksler på måltidspraksis generelt, men vel så viktig, også den spesielle modulasjonen av et rituelt måltid som har blitt del av det kroppslige minnet: Nattverdsgjesten tar oblaten og vinen til seg i en bestemt preget kontekst, kanskje knelende, i et bestemt tempo, gjerne med en form for andektighet. Dette vil, ettersom det går opp i kroppserindringen, oppleves som den selvsagte og mest saksvarende måten å møte sakramentene på. Fortiden som er lagret i den habituerte kroppen vekkes i møtet med elementene; vekkelsen utløses av sakramentene, peker utover seg selv mot fortiden, og tas opp i nåtiden gjennom den rituelle kroppen.

Det er ingen tvil om at Connerton har pekt på ofte underbelyste sider ved det rituelle minnet og dermed lagt til rette for en forståelse av hvordan kroppsmindet er en vesentlig del av den sakramentale erfaringen. Spørsmålet er om hans ensidige vektlegging av kroppslig praksis og vane har kommet til å skygge for den måten de materielle omgivelsene virker tilbake på kroppen. Men uten å ta innover seg den måten tingene orienterer og setter rammer for praksisen, henger hele analysen i luften. Ifølge Bjørnar Olsen hefter denne mangelen ved Connertons analyse: Til tross for at Connerton løfter den kroppslige dimensjonen av minnet frem, har han ikke lyktes i å ivareta tingenes betydning. Dette vedkommer ikke bare enkle vaner, som å sykle, hvor kroppen trenger en sykkel like mye som sykkelen trenger en syklist; det har også langt mer vidtgående konsekvenser: «Elaborate political and ritual performances are also ways enmeshed with materials enabling the performed conduct, their organization and their (eventual) public reception» (Olsen 2010:124). Dette er selvsagt avgjørende for forståelsen av sakramentene: Uten de konkrete elementene faller en helt vesentlig dimensjon bort. Men i denne sammenhengen er det ikke tilstrekkelig å påkalle den tinglige siden, slik Olsen gjør, for også den tinglige siden må radikaliseres. Den sakramentale erfaring innebærer at noe *annet* trer frem i og gjennom tingene: noe guddommelig, noe fremmed, noe som ikke lar seg disponere over. Det er ikke, ifølge kristen lære, bare brød og vin, men den inkarnerte gudens legeme og blod som trer en i møte. Det utfordrende spørsmålet blir dermed: Hvordan kan dette ikke-integrerbare, fremmede elementet, tenkes å inngå i kroppserindringen?

#### SYMBOL, TRAUME OG DEN KORSFESTEDE KROPP

Jeg vender meg nå fra ritualet til elementenes symbolikk, og dermed fra kroppsmindet til den korsfestede kroppen. Jeg vil ta en omvei, fra symbolteori, som i sin tur påkaller traumeteorier, med sikte på å sirkle inn måten den korsfestede kroppen gjøres gjeldende for nattverdens erindring.

Symbolet har det til felles med metaforen at den næres av en dobbel betydning, hvor betydningslagene er innvendig forbundet samtidig som de står i en uopløselig spenning til hverandre. Men hvor metaforens spenning utspiller seg mellom to språklige betydningslag, utspiller symbolets spenning seg mellom et ikke-semantisk, materielt betydningslag og et semantisk, meningsbærende lag (Ricoeur 1976:53–54). I artikkelen «The Function of Religious Rites in Creating and Sustaining the 'Meaning' of Symbols» har religionshistorikeren Jens Braarvig forsøkt å presisere denne dobbeltheten ved å tilkjenne minnet og smerte en konstitutiv rolle for symbolet. Braarvig griper tilbake til Aristoteles' symbolforståelse, forstått som noe som gjør inntrykk (*pathos*) på sjelen. Braarvig foreslår å forstå dette inntrykket som smertefulle opplevelser eller erindringen som gjør krav på en form for meningstilskrivelse (Braarvig 1997:44). Åpenbart spiller smertefulle inntrykk en vesentlig rolle i ritualer som innebærer å bli påført smerte, for eksempel i enkelte offerritualer. Men smerten er også avgjørende for å forstå vår egen kulturs sentrale symbol, korset, skriver Braarvig. Korset eksemplifiserer en smertefull død som har blitt et symbol breddfullt av mening. I denne forståelsen av symbolet utspiller spenningen seg mellom, på den ene siden, smertens fravær av mening, og på den andre siden, et åpent felt av meningstilskrivelse. Det er smertens meningstomhet som paradoksalt nok påkaller en pågående tilførsel av mening. Symbolene, skriver Braarvig:

can be said to be grounded in *meaningless* killing or *meaningless* infliction of pain, but these symbols have been *given* meaning in the traditions that follow them and have originated from them. In this way it seems that the symbols subsist in the tension between their meaninglessness and their meaningfulness, as if the utterly meaningless in fact *creates* meaning, in the way that the meaningless is an *open field* that can be filled with meaning [...]. The Passion of Christ is a prime example of this kind of open field of meaning (Braarvig 1997:58, 59).

For denne artikkelens del er det av underordnet betydning om denne symbolforståelsen kan gjøre krav på å være en dekkende teori for alle

former for symbolikk. Poenget i denne sammenheng er at den åpner for en forståelse av nattverdssymbolet, og videre, den fruktbare måten Braarvig tenker seg at symbolet blir til i spennet mellom to overskridende poler: På den ene siden peker han på den smertefulle begivenheten som unndrar seg meningsstrukturer i sin ugjennomtrengelighet, og på den andre siden korresponderer denne med en meningstilskrivelse som går langt utover den historiske begivenheten og som initierer en endeløs kjede av fortolkning og refortolkning.

Ifølge den aristoteliske tradisjonen forutsetter altså symbolet at noe gjør inntrykk på sjelen. Det som gjør inntrykk er fremfor alt det fryktelige, det uforutsette, det smertefulle, altså det vi helst vil unngå å huske, men ikke helt kan glemme. Det er her den psykoanalytiske forståelsen av traumat viser seg fruktbar. Generelt betegner traumer en overveldende opplevelse av en uventet hendelse eller katastrofe, hvor responsen til hendelsen gjerne ytrer seg i forsinkede, repeterende fremtredelser (Caruth 1996:11). Freud mener at vår persepsjon og bevissthet vanligvis virker som et skjold mot det overveldende mangfold av sanserinntrykk vi hele tiden utsettes for. Det finnes imidlertid inntrykk som ikke kan avverges, som trenger gjennom skjoldet, hvor persepsjonen og bevisstheten er avkledd enhver evne til å binde inntrykket (Freud 1984:301). Traumets sjokk-karakter passerer tvers gjennom både persepsjonen og bevisstheten og løper direkte over i det parallelle systemet som Freud omtaler som det ubevisste.

Traumat er ikke å forstå som en ekstern hendelse som utløser et symptom, i overensstemmelse med en enkel årsak-virkningsmodell. «We must presume rather», hevder Freud, «that the psychical trauma – or more precisely the memory of the trauma – acts like a foreign body which long after its entry must continue to be regarded as an agent that is still at work» (Freud 1955:6). Denne «fremmede kroppen» er tatt inn, og i den forstand del av den personen den virker i, men som fremmed er traumat likevel ikke fullt ut integrert, og heller ikke mulig å integrere. Det er nettopp derfor traumat er unnvikende: Det motsetter seg meningssystemer, spåk og forbindelser vi ellers bevisst gjør bruk av. Likevel kan de komme tilbake – gjerne under symptomenes kroppslig-sym-



bolske forkledning (hysteri), eller som flashbacks eller mareritt. Det er denne uvelkomne repetisjonen som knytter traumet til minnet. Den smertefulle erfaringen preger altså hendelsen inn i minnet. Det særegne ved traumet er imidlertid at hendelsen i dens nåtid ikke har blitt egentlig opplevd, og nettopp det er grunnen til at den vender tilbake som et underlig minne, igjen og igjen. For i det historiske øyeblikk hendelsen inntreffer oppfatter subjektet det for sent; traumet er aldri fullt ut erkjent slik det utspiller seg i tiden (Caruth 1995:62). Dermed blir paradoksalt nok dens tilbakekomst hendelsens første tilsynekomst. Hendelsen gjør seg for første gang gjeldende i etterkant, *nachträglich*, som Freud skriver. Jacques Lacan uttrykker det slik:

The trauma [...] intervenes *after the fact*, *nachträglich*. At this specific moment, something of the subject becomes detached in the very symbolic world that he is engaged in integrating. From then on, it will no longer be something belonging to the subject. [...] Nevertheless, it will remain there, somewhere, spoken, if one can put it this way, by something the subject does not control (Lacan 1988:191).

I overensstemmelse med Lacan's terminologi betyr det at traumet er en uformidlet realitet, eller rettere, en alltid allerede tapt realitet (*the real/réel*) som slår gjennom meningsfulle representasjoner, som senere fortsetter å komme tilbake, på tvers av subjektets vilje og kontroll. Denne tilbakekomsten av det uønskede blir en form for repetisjons-tvang, som kan utspille seg i alt fra drømmer til barns lek (Freud 1984:283–288). Det bemerkelsesverdige er ikke bare at det utfordrer Freuds tidligere antatte lystprinsipp (en søken etter behovstilfredsstillelse), men at det kretser omkring en hendelse som repetisjonen ikke makter å uttømme.

Vi står altså tilbake med traumets underlige form: Det unndrar seg integrering, men etterlater likevel et spor, og først når dette sporet vender tilbake, blir en fortid nærværende, en fortid som ikke egentlig noen sinne har vært nærværende. Det er fra tilbakekomsten at minnet først blir preget, vinner skikkelse og symbolsk mening. Etter min opp-

fatning bekrefter og utfyller denne traumeforståelsen Braarvigs symbolteori: Traumatet viser nemlig tilbake på en overveldende smertefull erfaring som ikke kan tilskrives mening, og som likevel stadig vender tilbake i gjentatte forsøk på å etterfylle mening.

La meg knytte tilbake til nattverden. Når en slik symbolteori kaster lys over den form for erindring som nattverdselementene innbyr til, er det nettopp fordi den understreker at all tilgjengelig mening og sedimenterte kroppslige erindringer ikke fullt ut disponerer over nattverdets minne, og at hendelsen som erindres derfor også unndrar seg erindringen selv. I den forstand forblir minnesporet en fremmed kropp, for å låne Freuds formulering, med alle de sakramentale konnotasjoner det innebærer. En lignende refleksjon har teologen Marcus Pound tatt til orde for. Ved å vise til Lacan's forståelse av traumatet mener Pound (2007a:189) at han har en fruktbar modell som fanger inn hvordan Kristi guddommelige nærvær virkelig er del av og samtidig ikke del av elementenes materielt forankrede symbolikk:

That transubstantiation should be shocking, indeed traumatic, not simply because at the narrative level one is asked to identify with the central image of a crucified man, nor because we are also called to identify with the perpetrators of his violent death. But *because* it invites the absolute Other – God – into our every day proceedings, confronting us with the *real* of existence – God – so that what we take as bread and wine coincide with and thereby confronts us as Christ's body and blood (Pound 2007a:192).

Traumatet er for Pound kun i underordnet forstand knyttet til korsfestelsen, og er primært en strukturell modell som ivaretar det sakramentale nærvær: Det markerer innbruddet av noe annet (i henhold til Lacans terminologi: det reelle, teologisk forstått: Gud) som står i sentrum for symbolet og som samtidig konfronterer en med noe annet.

Hvordan dette er knyttet til minnet, er ikke uten videre klart hos Pound, noe jeg vil vende tilbake til nedenfor; det er heller ikke opplagt at minnet om korsfestelsen på noe vis bør nedtones, selv om en, som Pound, ikke vil redusere nattverden til et blott og bart minneritual. Med

henblikk på Braarvigs symbolteori, teologi og mer tradisjonell traumeteori vil jeg fastholde at det er minnet om Kristi korsfestelse symbolikken kretser omkring. I korsfestelsen utleveres Sønnen til menneskelig smerte og død. Traumatisk smerte er avstandsløs og derfor i seg selv uten meningsoverskudd, og uten tvil traumatisk i psykoanalytisk forstand. Den korsfestede Guds sønn er, teologisk sett, et sammenbrudd av mening (Dahl 2015). Og likevel bevares minnet i nattverden – på en eller annen måte forskutt og bare forsinket tilgjengelig. I nattverdsritualet møter deltagerens kroppslige rituelle minne et traume fra fortiden. Vekkelsen av traumet er selvsagt ikke upåvirket av det meningsmettede og symbolske overskuddet som ritualet er innleiret i, den er også farget av den måten kroppsmminnet preger erfaringen på. Men elementene markerer samtidig dette unndragende punkt, dette fremmede – Kristi legeme – som ikke lar seg fullt ut integrere.

#### KOLLEKTIVT MINNE OG DEN OPPSTANDNE KROPP

De foregående avsnittene har forsøkt å belyse to måter kropp og erindring spiller seg ut i nattverden: først ved å peke på det rituelle kroppsmminnet slik den virker formende inn på måten elementene trer frem på, dernest ved å fremheve den korsfestede kroppen og den måten den bevirker et traumatisk moment i nattverdssymbolikken. Med tanke på det siste er det imidlertid ikke uproblematisk å hevde at et korsets traume i seg selv skulle forklare nattverdens erindringsdimensjon. Følger en den ovenfor skisserte tankegangen, stilles en overfor problemet om hvordan et traume, knyttet til et døende menneske, skal kunne gå utover seg selv, bli innlemmet i en form for erindring – til og med bli gjenstand for en form for kollektivt, rituel minne som strekker seg ut i ettertidens historie.

For Maurice Halbwachs er det ikke en gang mulig å tenke seg minner i pregnant forstand uten samtidig å vise til deres kollektive dimensjon: «No memory is possible outside frameworks used by people living in society to determine and retrieve their recollections» (Halbwachs 1992:43). Han benekter ikke individuelle erindringer, men

hevder at de kun kan etableres og konstrueres innenfor et sosialt rammeverk. Uten henvisning til språket og kollektivets øvrige symbolske systemer, lar det individuelle minnet seg ikke konstituere. Aleida Assmanns undersøkelse av det kulturelle minnet tar prosjektet videre ved å vise til de ulike måter forskjellige media virker inn på den kollektive erindringen. Men hva med traumet? I hennes undersøkelse av kroppens rolle i erindringen, viser hun til hvordan rituell kroppslig inskripsjon kan tjene til å holde minnet levende og kommuniserbart. Traumet derimot, fungerer ikke slik, for, skriver Assmann, det er avskåret fra kommunikativ erindring. Der initiasjonsriter etablerer identitet, ødelegger traumet identitetsbygging; der symbolet lagrer ettertidens refortolkning, kan ikke traumet formidles gjennom symboler. Assmann sier seg slik sett enig med Halbwachs: For at noe skal bli erindret, må det innlemmes i kollektivets stabiliserende konvensjoner, dets språk og media. Traumet gjør nettopp motstand mot slik innlemmelse. Og likevel forblir traumet der; ikke som en inskripsjon som kan fortolkes for ettertiden, men som *kryptering*: «The event that is neither remembered nor forgotten is encrypted and remains inaccessible to conscious inspection and retrospective interpretation. Trauma is the impossibility of narration» (Assmann 2011:253).

Dersom traumet motsetter seg den kollektive erindring og er umulig å gjenfortelle, slik Assmann hevder, skulle en forvente at korsets traume hadde gått over i glemselen med den korsfestedes lidelse og død. Men faktum er at den individuelle krypteringen på sett og vis har blitt tatt opp i en kollektiv inskripsjon, gjennom de bibelske vitnene og i nattverdsritualet. Hvordan? Jeg nevnte at Marcus Pounds lacanske forståelse av nattverden ikke er helt klar på dette punktet. På den ene siden understreker han gjentatte ganger at nattverden ikke er et minneritual (Pound 2007a:187, 194), men på den andre siden, er nattverden likevel en gjentagelse, til og med en form for *anamnese* (ihukommelse), men hvor det som gjentas referer seg til det utilgjengelige, «the real», slik det påtreffes inkarnert i de innviede elementene (Pound 2007a:193).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> En lignende nattverdsforståelse fra protestantisk hold, er utarbeidet av Dirk G. Lange. Med utgangspunkt i nyere traumeteori og Derridas filosofi understreker Lange at nattverdens gjentagelse ikke er erindring. Se særlig (Lange 2010:141).

Pound kommer imidlertid ikke til rette med både at de bibelske vitnene faktisk har gjort pasjonshistorien tilgjengelig for ettertiden, og at påkallelsen av nettopp denne fortellingen spiller en avgjørende rolle for nattverdsliturgiens utforming og utførelse. Men lar begge deler seg fastholde: både traumet knyttet til den korsfestede kropp – og likevel en form for tradert, kollektiv erindring?

Kanskje skyldes problemet en ensidig fokusering på lidelse, katastrofe og død i forståelsen av traumet. Cathy Caruth ser ut til å mene det. Avgjørende for Caruth er den dobbeltheten som har tilhold i traumets gåtefulle kjerne: «At the core [...] is thus a kind of double telling, the oscillation between a *crisis of death* and the correlative *crisis of life*: between the story of the unbearable nature of an event and the story of the unbearable nature of survival» (Caruth 1996:7). I løpet av boken blir det klart at Caruth mener selve oppvåkningen og overlevelsen må gis prioritet. Traumets påtrengende og urovekkende spørsmål lyder: «*What does it mean to survive?*» (Caruth 1996:60). Heller ikke Caruths teori fører imidlertid helt frem til en avklaring av hvordan korsdøden faktisk kan innskriveres i minnet; vektforskyvningen mot selve overlevelsen gjør ikke traumet mindre ubegripelig og kryptert, slik hun fremstiller det. Likevel tror jeg Caruth peker mot selve nøkkelen til å forstå hvordan korstraumet faktisk kan skrives inn i det kollektive minne, nemlig ved å tilskrive overlevelsen – altså den oppstandne kroppen – en konstituerende betydning.

Pound (2007b:23) introduserer det nyttige begrepet mot-traume, som for han gjelder gjentagelsen av traumet, på en måte som løser nattverdsgjestene fra tvangsrepetisjonen av fortiden. Men hvorfor se bort fra oppstandelsen? Det er nettopp oppstandelsestroen på den levende Kristus som, etter min oppfatning, utgjør den tredje forstanden av kropp, som gjør nattverden meningsfull som erindring. I evangeliene, og den påfølgende teologien, er korsdødens traume uløselig knyttet til den like overveldende og uforberedte oppstandelsen. Også den går utover det som føyes inn i det allerede forståtte, også den er overveldende i sin sjokkerte karakter: Vitnene er ikke forberedt, de mangler kategorier og skjemaer – de tror først ikke det de ser. Mot-traumet, forstått som

oppstandelsen, referer seg til den samme korshendelsen, men nå er det ikke fraværet, i smerte og død, men det overskytende nærværet av liv som gjør seg gjeldende. Døden er taus, men livet er iboende narrativt – det innbyr til å bli fortalt. Dersom Kristi død åpner selve det traumatiske nullpunktet, snus alt om i oppstandelsen og blir overskudd av mening.

En slik forståelse av oppstandelsen har en, for mitt vedkommende, avgjørende konsekvens: Med oppstandelsen har mening og fortolkningen fått feste i korshendelsen. Evangelienes vitneutsagn kan ikke tenkes å utgå direkte fra traumet, for som slik Assmann uttrykker det, innebærer traumet «the impossibility of narration». Vitneutsagnene utgår heller fra et nærmest uimotståelig trykk, forstått som (i min omskriving) «the *necessity* of narration». Når heller ikke vitnene kan avslutte fortolkningen av oppstandelsen, er det ikke fordi den alltid unndrar seg tilnærminger og ligger utenfor all tilgjengelighet, men fordi det alltid er *mer* i oppstandelsen enn språklige eller rituelle kategorier kan romme på en gang. Det som gir seg til kjenne i oppstandelsen har ifølge Jean-Luc Marion karakter av eksess. Derfor initierer oppstandelsen en endeløs, gjentakende fortolkningsprosess, som allerede starter med evangelienes ulike versjoner, og som forgrener seg i de ulike liturgiske tradisjonene (Marion 2002:122–127). Ingen kan romme mer enn en del av det overskytende. Nattverdssymbolet rommer ikke bare transcendens fordi den kretser om en kjerne som motsetter seg mening, slik Braarvig hevder; den har en *dobbel* transcendens, fordi den også næres av en eksess av mening.

Traumet og mot-traumet hører sammen – de er knyttet til samme hendelse. Mot-traumet kaster retrospektivt (*nachträglich*) lys over traumet, og traumet virker stadig inn som hendelsen mot-traumet forholder seg til. Korssymbolet er, som kjent, samtidig både dødssymbol og livssymbol. Men bare i kraft av oppstandelsen er den mulig som et tilgjengelig symbol. Jeg innledet med å spørre hvordan korstraumet kan bli del av kollektiv erindring. Det kan det bare i lys av oppstandelsen. For i oppstandelsens lys settes den kollektive fortolkningen i spill: Det er trosvitnet, evangeliet, som, i tråd med sitt overskudd, ber om å fortelles, bringes videre, refortolkes.

Jeg har i løpet av artikkelen oppholdt meg ved tre ulike måter kropp

og minne er knyttet til nattverden: som rituell kropp, som siden utvides med en teori om tingenes symbolikk, knyttet til traumatet og den korsfestede kropp, og til slutt har jeg argumentert for at bare ved å trekke inn den oppstandne kropp, kan det gjøres forståelig hvordan korset har blitt del av minnet som påkalles i nattverden. Fra dette siste punktet kan ringen sluttes: Nettopp fordi korshendelsen kan berettes kan den inngå i en kollektiv erindring som overleveres gjennom tradisjonen. Denne tradisjonen aktualiserer i nattverden minnet, rett nok ledsaget av fortellingen om korshendelsen, men primært som en poding på den rituelle kroppserindringen stilt overfor nattverdselementene. Om døden og oppstandelsen på ulikt vis overskrider den verbale tilegnelsen, er til syvende og sist nettopp den kroppslige, før-språklige tilnærmingen den mest adekvate. I nattverden orienterer det kroppslige minnet de feirende mot elementene – og de møter her et minne om noe annet, både som en meningsløs død, men, vel og merke, en død i lys av oppstandelsen fra de døde. Alle de tre betydninger av kroppen spiller sammen i nattverdens erindring.

#### LITTERATURLISTE

- Assmann, Aleida 2011. *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Assmann, Jan 2010. *Religion and Cultural Memory*. Oversatt av R. Livingstone. Stanford University Press, Stanford.
- Bergson, Henri 2010. *Matter and Memory*. Oversatt av N.M. Paul og W.S. Palmer. Digireads Publishing, New York.
- Braarvig, Jens 1997. «The Function of Religious Rites in Creating and Sustaining the 'Meaning' of Symbols. A Commentary on Aristotle's De Interpretatione I. I: *In Search of Symbols. An Explorative Study*. Utgitt av T. Krogh og J Braarvig. Novus, Oslo, s. 44–67.
- Caruth, Cathy 1996. *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. The John Hopkins University Press, Baltimore.
- Casey, Edward S. 2000. *Remembering. A Phenomenological Study*. Second Edition. Indiana University Press, Bloomington.

- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Dahl, Espen 2015. «Inkarnasjon, kors og smertens fenomenologi.» I: *Teologisk tidsskrift* nr. 4, s. 148–163.
- Freud, Sigmund 1984. «Beyond the Pleasure Principle.» I: *On Metapsychology*. The Pelican Freud Library Volume 11. Pelican, London, s. 269–338.
- Freud, Sigmund and Josef Breuer 1955. *Studies on Hysteria*. The Standard edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud Volume 11. The Hogarth Press, London.
- Halbwachs, Maurice 1992. *On Collective Memory*. Oversatt av L.A. Coser. The University of Chicago Press, Chicago.
- Lacan, Jacques 1988. *Freud's Papers on Technique, 1953–1954*. The Seminars of Jacques Lacan I. Oversatt av J. Forrester. Cambridge University Press, Cambridge.
- Lange, Dirk G. 2010. *Trauma Recalled. Liturgy, Disruption, and Theology*. Fortress Press, Minneapolis.
- Marion, Jean-Luc 2002. *In Excess: Studies of Saturated Phenomena*. Oversatt av R. Horner og V. Berraud. Fordham University Press, New York.
- Merleau-Ponty, Maurice 1994. *Kroppens fenomenologi*. Oversatt av B. Nake. Pax, Oslo.
- Olsen, Bjørnar 2010. *In Defense of Things: Archeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press, Lanham.
- Pound, Marcus 2007a. «Eucharist and Trauma.» I: *New Blackfriars*, vol. 88, s. 187–194.
- Pound, Marcus 2007b. *Theology, Psychoanalysis, Trauma*. SCM Press, London.
- Ricoeur, Paul 1976. *Interpretation Theory. Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas Christian University Press, Texas.



ABSTRACT

It is hardly news to say that the Christian perception of the Eucharist entails some form of recollection. The Eucharist is not only celebrated «in memory of me», as the Gospels put it, but it, more specifically, turns on the way in which bodies can remember and are remembered. This article explores how different notions of the body go together with different notions of memory. First, I explore the body memory and how it is operative in the celebration of rites in general and the Eucharist in particular. Second, I point to a way in which the elements of the ritual (bread and wine) can be said to store memories. I suggest that psychoanalytic understanding of trauma can shed light on the particular way in which this comes to pass. Finally, I argue that without some sense of resurrection, the trauma of the cross would not have been possible to transmit and thus be collectively remembered for later generations. Hence, both the ritual body, the crucified body (trauma) and the resurrected body must be taken into consideration in any adequate account of the Eucharistic recollection.

KEYWORDS: Body, memory, Eucharist, trauma