

Den trogne arbetaren

DEN
TROGNE
ARBETAREN
I VINGÅRDEN

FESTSKRIFT TILL
BO CLAESSON



GÖTEBORGS UNIVERSITET
LITTERATUR, IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Den trogne arbetaren i vingården
Festskrift till Bo Claesson

Redaktör: Staffan Olofsson

LIR.skrifter.varia

© LIR.skrifter 2015

Form: Johan Ahlbäck

Tryck: xxx

ISBN: 978-91-88348-66-1



9 789188 348661 >

Innehåll

Förord 7

Willhelm Kardemark

Född att springa: om den naturliga
och njutningsfulla löpningen 13

Kerstin von Brömssen

Från ”Paradise” till ”Destroyedmichygen” 31

Daniel Enstedt

Begär, tro och tillhörighet i
Isaac Bashevis Singers roman *Slaven* 47

Ola Sigurdson

Att vänta på Godot 65

Martin Berntson

En djävulskt bra lärare! 81

Göran Larsson

Ḥadith al-ifk in one
Contemporary Western Novel 101

Clemens Cavallin

Reflektion över relationen mellan
katolsk teologi och religionsvetenskap 109

Åke Sander

Norm and Value Changes
in a Globalized World 119

Staffan Olofsson

Religionens uppståndelse i
Sven Delblancs roman *Ånkan* 145

Beata Agrell

Anstöt och humor hos Paulus –
ett Lars Ahlinskt perspektiv 165

Bibliografi 187

Förord

Universitetslektor Bo Claesson – kallad Bosse – har varit knuten till institutionen för religionsvetenskap vid Göteborgs universitet under många år. Han antogs som doktorand år 1990 och hans avhandlingsarbete hade en inriktning mot tros- och livsåskådningsvetenskap. Han doktorerade den 4 juni 2000, och undervisade vid institutionen under en längre tidsperiod. Han tillträdde tjänsten som universitetslektor i tros- och livsåskådningsvetenskap den 19 juni 2001 och har sedan dess varit institutionen trogen, även sedan den flyttat och sammanslagits med litteraturvetenskap och idéhistoria till en gemensam institution, institutionen för litteraturvetenskap, idéhistoria och religion (LIR).

Bosses främsta vetenskapliga intresse och tillika hans doktorsavhandling ägnas åt dominikanen Edward Schillebeeckx, en betydelsefull katolsk teolog under den andra halvan av 1900-talet. Dennes utgångspunkt var studier i traditionella ämnen inom den katolska kyrkan med hänsyn tagen till landvinningarna från den moderna världen, framför allt vad gäller fenomenologi. Schillebeeckx kan, inte minst genom sitt engagemang i det Andra Vatikanconciliet, betraktas som en framträdande företrädare för moderniseringen av den katolska kyrkan. Hans starka betoning av den mänskliga erfarenheten och vikten av att analysera kyrkans undervisning i ett historiskt sammanhang blev viktiga inslag i hans profil. Samtidigt var han kontroversiell, inte minst för ledningen av katolska kyrkan. Studiet av Schillebeeckx ledde fram till Bo Claessons doktorsavhandling framlagd den 4 juni 2000 vid Göteborgs universitet. Valet av Schillebeeckx som studieobjekt ligger, som snart ska framgå, i linje med Bo Claessons personliga engagemang och intresse. Detta, liksom hans övriga intressen, speglas tydligt i de

olika uppdrag har haft under sin yrkesverksamma tid vid universitetet i Göteborg.

Förankringen av teologin i det verkliga livet, teologins inkarnation i människans vardagsliv, är något viktigt för Bosse, vilket ju nästan övertydligt speglas i titeln på hans doktorsavhandling, med ord som ”erfarenhet”, ”tro”, ”handling”, ”kontextuell”, ”sammhällsuppfattningen”. Bosses intresse för människor och den sociala verkligheten kommer också till uttryck genom hans medverkan i Vetenskapsfestivalens spårvagnsföreläsning 2012, vilken anordnades av Centrum för kultur och hälsa. Det var en rullande föreläsning om göteborgarnas hälsa som ville belysa hur kulturell tillhörighet påverkar våra förutsättningar för och vår syn på god hälsa. Under resan mellan olika stadsdelar talade han om staden och dess befolkning ur många olika perspektiv.

Vid institutionens doktorandseminarium och liknande fora visade Bosse samma intresse för vardagslivets teologiska aspekter och ett starkt engagemang i svensk skönlitteratur. Utöver Schillebeeckx kunde han till exempel tala om ”Kristendomskritiken hos tre svenska författare” eller ”Kristendomstolkningar i tidig svensk arbetarlitteratur”. För en intresserad publik hos S:t Lukasstiftelsen i Göteborg ställde han frågan: ”Kan teologin beskriva verkligheten?”. Det är en avgörande fråga för Bosse! Han är verklighetsförankrad och vill allra minst bygga några intellektuella elfenbenstorn. Hans engagemang i miljöfrågor och frågor om likaberättigande vid institutionen kommer tydligt till uttryck genom hans mångåriga uppdrag som institutionens arbetsmiljöombud och miljörepresentant, och hans intresse för de studerande manifesteras i hans uppdrag som studierektor under många år.

Bosses inlevelse i Schillebeeckxs värld var mycket personlig och kunde ibland göra samtal om denne store teolog något svårtillgängliga för en utomstående som jag. Men trots skillnader i teologiska intressen och religiös bakgrund delar vi den lutherska grundsynen. Utöver ett religiöst engagemang i Svenska kyrkan hittade vi varandra genom ett gemensamt intresse för skönlitteratur och psykologi. Bosses huvudintresse inom skönlitteraturen är arbetarförfattarna och genom den gemensamma fascinationen inför Per-Olov Enquist fann vi en anknytningspunkt som förde oss närmare varandra. På det psykologiska området har Bosse typiskt nog erfarenheter av praktiskt arbete som mentalskötare, medan jag nöjt mig med ett mer teoretiskt intresse, om än präglad av en vilja att se djupare in i människan och hennes natur.

Bosse har dessutom ett levande engagemang för djur, inte minst katter, och jag tror vi är många kollegor som har varit med på tårterfester som firades på Ansgarsdagen den 4 februari, för att högtidlighålla

katten Ansgar, där namnligheten med Sveriges apostel och helgon inte är någon tillfällighet. Bosses sätt att beskriva relationen till sin katt liknade närmast en helgonförklaring, eller åtminstone en saligförklaring, med den största skillnaden att i den nordiske aposteln Ansgars fall skedde helgonförklaringen efter dennes död. För Bosse var Ansgar (katten förstås) inte bara ett helgon, han var en nära vän och kamrat. Bosse kunde stiga upp klockan fyra på morgonen för att se på soluppgången tillsammans med Ansgar. Motiveringen var självklar för Bosse; "Ansgar" ville ju det.

Bosse är inte bara djurvän. Som redan framgått är han också en människovän. Ett kännetecknande drag för Bosse är hans ödmjukhet. Jag tror att det inte minst är den ödmjuka framtoningen som gjorde att jag känner så stor sympati och gemenskap med honom. Samtidigt som Bosse känner sig sig hemma bland både djur och människor kan man ibland få en känsla av att Bosse ser med misstänksamhet på modern teknisk apparatur, till och med mikrovågsugnen kan han betrakta med viss skepsis. Det är ett bevis så gott som något att det levande för Bosse alltid har prioritet framför döda ting.

Ett annat av Bosses intressen är löpning, även om det praktiska utövandet kanske har minskat efter hand. Jag hörde i alla fall, om jag inte missminner mig, oftare talas om Bosses tider på Göteborgsvarvet under mina första tio år vid institutionen, än under mina senaste tio. Den minskade praktiken gäller nog för många av oss, men Bosse är speciell genom att han har intresset för denna sport kvar.

Bosses vetenskapliga produktion är inte så omfattande, men desto mer präglad av allvar, insikt och engagemang. Sina djupaste avtryck inom akademien har han lämnat genom sin stora kunskap och omfattande beläsenhet, sin människokärlek och ödmjukhet, och genom sitt starka engagemang för och kontakt med de studerande. Han utförde utan större åthävor ett troget och uppoffrande vardagsarbete för institutionen. När han nu gått i pension har vi mist en mycket värdefull medarbetare och kollega.

Vi är många tidigare och nuvarande kollegor med inriktning mot olika ämnesområden inom institutionen – religionssociologi, tros- och livsåskådningsvetenskap, Gamla testamentets exegetik, religionsdidaktik, religionshistoria, litteraturvetenskap och kristendomens historia – som nu vill uppmärksamma Bosses gärning inom akademien. Genom att tillägna honom denna skrift med artiklar demonstrerar vi spännvidden av det vetenskapliga intresset vid vår institution och visar hur inspirerande hans närvaro har varit. Jag själv har känt Bosse sedan jag började min undervisning på institutionen för religionsvetenskap

vid Göteborgs universitet i december 1995. Därför var det naturligt för mig att vara redaktör för denna festskrift, men initiativet till den kom från andra kollegor också.

Bidragen till denna skrift har tydliga anknytningspunkter till Bosses intresseområden och engagemang. Påfallande många artiklar anknyter till hans skönlitterära intresse genom att de utgår från en roman eller en teaterpjäs. Ett bidrag har fokus på löpning, där Bosses Göteborgsvarv aktualiseras på ett osökt sätt. Även hans intresse för katolsk teologi blir väl belyst, liksom hans fokus på den konkreta verkligheten, i form av en studie av erfarenhet, tro, och handling i öst och väst. Även det bidrag som handlar om tolkningen och användningen av Paulus i vår egen tid berör hermeneutiska frågor vilka ligger Bosse varmt om hjärtat.

De olika bidragen utgår från ett tematiskt perspektiv, vilket också speglar ordningsföljden i vilken artiklarna presenteras genom att liknande teman förekommer tillsammans. De flesta artiklarna är skrivna på svenska, men några bidrag är på engelska.

Boken inleds med en artikel av universitetslektor Wilhelm Kardemark. Han vänder sig till en bredare tränings- och löpningsintresserad läsekrets och hans bidrag kan ses mot bakgrund av de senaste årens stora intresse för hälso- och träningsrelaterade frågor och kroppens centrala ställning för mänskligt liv och välbefinnande. Kardemarks livs-åskådningmässiga perspektiv på löpning har titeln ”Född att springa: om den naturliga och njutningsfulla löpningen”.

Tolkningar av romaner är nästa kategori. Universitetslektor Kerstin von Brömssen anlägger ett antropologiskt perspektiv när hon analyserar en roman av den prisbelönade zimbabwiska författarinnan No-Violet Bulawayo. Romanen är en skildring av livet i Zimbabwe sedd ur barnperspektiv. Titeln på von Brömssens bidrag är ”Från ’Paradise’ till ’Destroyedmichygen’, en användning av det skönlitterära arbetet som antropologiska data”.

I artikeln ”Begär, tro och tillhörighet i Isaac Bashevis Singers roman *Slaven*” analyserar forskaren, fil dr Daniel Enstedt, Isaac Bashevis Singers roman, vilken är skriven i förintelsens skugga utifrån en specifik judisk tradition, nämligen den chassidiska, och med fokus på lust och sexualitet. Romanen, som förkroppsligar spänningen mellan lag och begär, är förlagd till 1600-talets Polen.

Artikeln ”Hadith al-ifk in one Contemporary Western Novel” av professor Göran Larsson, belyser på ett tydligt sätt krocken mellan etablerad islamisk historiefografi och ifrågasättande nytolkningar av samma historia i romanform genom sin analys av Sherry Jones uppmärksam-

made och omdiskuterade roman *The Jewel of Medina*, vilken utgår från och samtidigt ifrågasätter islamiska traditioner om profeten Muhammeds hustru 'Ā'isha.

Professor Staffan Olofsson åskådliggör religiösa aspekter i Sven Delblancs romankonst genom sin studie av *Ānkan*, vilken han uppfattar som en idéroman om den omöjliga friheten, med tydliga inslag av transfiguration av bibliska berättelser, inte minst Jesus uppståndelse från de döda.

Teatern både i historia och i nutid är i fokus i professor Ola Sigurdsons artikel "Att vänta på Godot: teologiska reflektioner utifrån Samuel Becketts pjäs", ett bidrag i skärningspunkten mellan teater och teologi. Han analyserar Susan Sontags uppsättning av Samuel Becketts teaterpjäs i Sarajevo. Han betraktar den som ett religiöst verk, i den meningen att religion utgör den horisont utifrån vilken vissa aspekter av pjäsen kan synliggöras.

Docent Martin Berntsons bidrag "En djävulskt bra lärare! Didaktiska perspektiv på ondskans inkarnationer i några tidigmoderna svenska teaterpjäser" studerar djävulsbildens förändringar i svenska teaterpjäser i ett historiskt perspektiv. Djävulsbilden förändras successivt från den dominerande bilden av honom som en tragikomisk gestalt, med många mänskliga drag fram till 1500-talet, till det gradvisa framhävandet av en övernaturlig, skräckinjagande gestalt, under 1500–1700-talet, även om de tidigare löjeväckande och burleska dragen aldrig helt försvinner.

Katolska kyrkans teologi får en metodologisk belysning i universitetslektor Clemens Cavallins studie "Reflektion över relationen mellan katolsk teologi och religionsvetenskap", ett bidrag i form av en metoddiskussion om gränserna mellan religionsvetenskap och konfessionell bibeltolkning med utgångspunkt från synen på teologi och religionsvetenskap i den katolska programmatiska skriften publicerad av den Internationella teologiska kommissionen 2011, vars grundsyn ligger nära den katolska kyrkans ledning och dess läroämbete.

Kontextuell kultur och religion står i blickpunkten i professor Åke Sanders analys av mötet mellan religion och modernitet och krocken mellan uppfattningar kring etik och moral i öst och väst "Norm and Value Changes in a Globalized World". Med utgångspunkt från religionssociologiska teorier diskuteras och analyseras relationen mellan neoliberala ideologier och modernitet, religion och modernitet, kapitalism och modernitet, inte minst som den tar sig uttryck i den kontext vilken utgörs av Asien generellt och Indien specifikt.

Professor Beata Agrell botaniserar inom ramen för nytestamentlig teologi när hon förmedlar hermeneutiska perspektiv på Paulus i nutid

i bidraget ”Anstöt och humor hos Paulus”. Hon framhäver med sin läsning av Paulus genom Lars Ahlins glasögon att den verkliga stötestenen i Paulus’ teologi inte finns i perifera kulturbundna ställningstaganden om kön och sexualitet utan i dennes radikala människosyn och dess möte med en människosyn i vår egen tid som riskerar att se människan som en utbytbar handelsvara.

Med denna färgsprakande palett av bidrag vill vi, nuvarande och tidigare kollegor, bidra till att sätta färg på Bosses pensionärsliv och påminna honom inte bara om hans eget bidrag till institutionen för litteraturvetenskap, idéhistoria och religion i Göteborg utan också hans starka band med och fortsatta anknytning till denna institution.

Willhelm Kardemark

Född att springa: om den naturliga
och njutningsfulla löpningen

Inledning

”Du som löpare måste bli stark i det här läget”, säger sjukgymnasten till mig och jag svarar lite dröjande att ”ja, det måste jag ju”. Hon säger ”du som löpare”, inte bara du som springer eller gillar att springa. Sjukgymnasten har förmodligen rätt, jag inte bara gillar att springa, jag har nog med tiden blivit ”en löpare”. Någon som intresserar sig för och som har svårt att hålla sig från löpningen och som med tiden utvecklat en identitet som löpare. Ett sätt som intresset för löpning kan ta sig uttryck är genom att läsa om löpning; om olika sätt att springa, anledningar till varför man bör springa, berättelser om kända löpare och ibland också om upplevelsen av att springa. Frågan är vad som möter löparen när han eller hon snörat av sig skorna och tar del av den samtida löparkulturens skrivna uttryck? Vilka förhållningssätt till kroppen – som alla löpare måste förhålla sig till i löparmässig motgång och framgång – kan vi se i denna kultur och vilka svar ges utifrån dessa på frågan om varför man ska springa?

Jag ska i denna artikel vända mig till ett brottstycke av den samtida löparkulturen, till två böcker om löpning: Christopher McDougalls *Born to Run: Jakten på löpningens själ* och svensken Kenneth Gysings *Ett år av magiskt löpande* med syftet att beskriva människosyn med särskilt fokus på kroppslighet.¹ Detta innebär att jag ska undersöka vilka perspektiv den mänskliga kroppen beskrivs och förstås utifrån, den bild författarna ger av vad det innebär att vara kroppslig och varför man bör springa. Det handlar således om övergripande föreställningar och antaganden om kroppen, men också om de slutsatser som dras utifrån de perspektiv som presenteras och som ger en bild hur vi bör leva som kroppsliga varelser.

Läsning om löpning

Det valda materialet har ett lättsamt anslag, tycks vända sig till en bredare tränings- och löpningsintresserad läsekrets och kan ses mot bakgrund av de senaste årens stora intresse för hälso- och träningsrelaterade frågor som genererat en flod av böcker och tidskrifter. Valda titlar är därför endast en mycket liten del av det som skrivits på området de senaste åren. De bör dock ses som exempel på det samtal om träning som förs i media och som titlar den löpningsintresserade lätt plockar i sin kundvagn hos nätbokhandeln eller pocketbutiken. Det är också böcker som nått en stor spridning, *Born to Run* är en internationell bestseller som enligt det svenska förlaget ska ha översatts till tolv språk.² *Ett år av magiskt löpande* består framförallt av texter från Gysings tid som redaktör för svenska *Runner's World* och som i boken alltså publiceras en andra gång. Till skillnad från det stora flertalet böcker i utgivningsfloden är de valda böckerna inte träningsmanualer med konkreta råd om teknik- och styrketräning. Istället skriver författarna om löpning utan att resonera så mycket om hur den på detaljnivå bör ske.

Christopher McDougalls *Born to Run* kan till formen beskrivas som en reportagebok med flera ganska tydliga populärvetenskapliga delar. McDougall utlägger en förståelse av hur man bör springa, hur det hänger samman med människans evolution och vilka stöd man kan finna för den i vetenskapen. Detta blandas med en berättelse om hans strapatsrika sökande efter den smått mytiske löparen Caballo Blanco i Mexikos öken, Tarahumarafolket han lever bland och McDougalls ordande med en löpartävling i Tarahumarafolkets hemtrakter. Under berättelsens gång får vi möta flera mer eller mindre udda personer som alla har löpning, gärna extrem långdistanslöpning, som den gemensamma nämnaren.

Kenneth Gysings *Ett år av magiskt löpande* skiljer sig från McDougalls bok i det att den består av en samling kortare kåserande texter om löpning. Tillsammans bildar de en berättelse om löpning, vad det är att vara löpare och att under ett år springa många och ibland långa tävlingar. *Born to Run* och *Ett år av magiskt löpande* kan med tanke på skillnader i stil och innehåll på en övergripande nivå sägas ge uttryck för två centrala perspektiv i samtidens hälso- och träningskultur. Å ena sidan ett som framhåller vetenskapen och som för in den i det vardagliga livet och förklarar hur man bör leva, å andra sidan ett perspektiv som framhåller den subjektiva upplevelsen och individens perspektiv, tankar och funderingar. I *Born to Run* är tonvikten vid det förra, i *Ett år av magiskt löpande* är tonvikten vid det senare. Detta är också

anledningen till att verken lyfts fram på något olika sätt nedan. I den närmast följande delen behandlas McDougalls bok. Vi ska här se på den bild av människan som vävs utifrån främst naturvetenskapliga perspektiv och hur de blir en del av ett moderniseringskritiskt perspektiv, vilket jag återkommer till. I den andra delen närmar vi oss upplevelsen av att springa med fokus på löpglädjen och det behagliga i att röra sig. Detta är i sammanhanget intressant då beskrivningar av det behagliga i att springa bör ses som en viktig del i dessa löpningspropagerande böcker och är talande för synen på kroppen.

Den naturliga löpningen

I grova drag kan man dela in de perspektiv på kroppen och löpningen vi kan se i *Born to Run* i ett förstapersonsperspektiv och ett tredjepersonsperspektiv. Det förra handlar om upplevelser av kropp och löpning och den mening de har för individen. Det senare om perspektiv som genom ett mer distanserat betraktande undersöker och analyserar kroppen som ett fysiskt objekt och löpningen som en aktivitet detta objekt kan utföra. De vetenskapliga synsätt vi möter hos McDougall faller på ett tydligt sätt inom ramen för tredjepersonsperspektiv och ger grunddragen till problembilder och argument till varför det är på det ena eller andra sättet.

Förstapersonsperspektivet som berör upplevelsemässiga aspekter av löpning och kroppslighet, har både annan funktion och form. Å ena sidan fungerar de i de allra flesta fallen stödande och som exemplifieringar av de vetenskapliga synsätten, å andra sidan driver de berättelsen framåt och ger en mänsklig sida till de karaktärer vi möter. Det är alltså så att inifrånperspektiven inte ger vad som framställs som några egentliga argument till varför och hur man kan springa. Vetenskapen ger argument om hur man bör springa och hantera sin kropp och får med detta en livstolkande funktion.

”Våra fritidsintressen har sina skäl” är en formulering som dyker upp vid några tillfällen hos McDougall.³ I de sammanhang formuleringen förekommer används den för att spetsa till och konkretisera resonemang om hur evolutionärt välanpassad den mänskliga kroppen är för löpning. Människan är som redan undertiteln på verket anger född att springa, det ligger så att säga i vår natur och den som glömmar sin ”natur” kan i princip räkna med att bli både sjuk och skadad. För att underbygga detta perspektiv får vi genom boken möta forskare som på ett eller annat sätt knyter an till ett evolutionärt perspektiv på människan. Utifrån detta övergripande perspektiv formas en bild av

människan på grundval av vad man kan utläsa om henne utifrån hennes fysiska konstitution, ursprungsbefolkningars sätt att leva och inte minst de fysiska åkommor vi drabbas av i den välmående delen av världen. Den återkommande slutsatsen är att vi som människor är födda att springa och att samtidens välfärdssjukdomar i den stillasittande Västvärlden till stor del kommer av minskad och felaktig fysisk aktivitet.⁴

En centralfigur för skapandet av den evolutionsbiologiska berättelsen är forskaren Dennis Bramble. Bramble återkommer i *Born to Run* är och det är han som i boken uttrycker sig som så att ”våra fritidsintressen har sina skäl”.⁵ I den bild vi möter av Bramble framstår han som kritisk, skarpsinnig och obunden till äldre perspektiv när han mer av en händelse börjar intressera sig för människans fysiska konstitution och löpning.

Det beskrivs i *Born to Run* hur Bramble, när han närmande sig människans fysiska konstitution, som så många andra forskat på, nästa genast hittade ”en del saker som inte stämde. Istället för att ta fram den gamla vanliga checklistan och bocka av sådant som jag förväntade mig, inriktade jag mig på avvikelserna.”⁶ Han delar in ”djurriket i två kategorier: löpare och gångare” och frågan är vilken av kategorierna människan ska falla under.⁷ Bramble tittar på skelett och senor och noterar allt fler delar som talar för att människan är en löpare. Vi har korta tår, kraftiga sätesmuskler, nackligament som dämpar stötar och inte minst en rejäl hälsena – delar som ger förutsättningar för löpning. Den nyfikne forskaren ser ett mönster: ”En gåtfull men ofrånkomlig tidslinje började ta form: när människokroppen förändrades genom årtusendena fick den allt fler drag som hör ihop med löpning.”⁸ Tidslinjen är ”gåtfull” eftersom ingen annan verkar ha sett den så tydligt men också ”ofrånkomlig” i sin styrka, det tycks inte finnas några andra verkligt trovärdiga alternativ. Människan är en löpare, varför skulle vi annars begåvats med de kroppsdelar Bramble pekar på?

Det är också i detta perspektiv som vi finner grunden för den kritik som levereras mot framförallt internationella skojättar som Nike liksom podiatrisk industri och verksamhet. Skobolagen gör skor som ingen egentligen behöver och podiatrikerna lägg och stöd man klarar sig bra utan. I den bild som ges påpekas till och med att fot- och knäproblem – vanliga hos löpare – faktiskt tilltagit allt eftersom skor-na blivit mer avancerade och stödjande. Skobolagen skapar på detta sätt problem, men har också skapat en problembild som säger att den mänskliga kroppen inte tål löpning och att den hågade för sin hälsas skull behöver köpa dyra skor. Inget kunde, med det evolutionära perspektiv McDougall skriver fram, vara mer fel – människan är ju född

att springa. Den mänskliga kroppen tål de belastningar som löpning ger, vad hon inte tål är det ”stöd” som skoindustrin hävdar att hon behöver. En ”smärtsam sanning” för alla som lagt pengar på avancerade skor och inte minst skobolagen är därför att ”[m]änniskan är gjord för att springa utan skor.”⁹ I den mån löparskor är av nytta är det alltid de billigaste, ”sämsta”, som är de bästa.¹⁰

I den bild som ges framstår det som att människan, i synnerhet vetenskapsmän, drabbats av en osund övertro på sina egna förmågor. Människan tror sig att med hjälp av vetenskap och teknologi kunna överträffa det som naturen under årmiljoner försiktigt slipat fram och det talas om podiatrikernas ”överdrivna självförtroende”. I grund och botten handlar det om en för McDougall felaktig människosyn som å ena sidan antar ”att vi [i förhållande till löpning] föds defekta”, å andra att vi med vetenskapen kan ordna det som naturen inte klarat.¹¹

För McDougall är istället det grundläggande att man ska acceptera och förstå den kropp man av naturen är given och som kritiska och nytänkande forskare kan ge en bild av. Med bilden kommer antaganden om hur kroppen fungerar och, som ovan berörts, kritiska perspektiv på det samtida västerländska samhället. Med de kritiska perspektiven och med den tydliga bilden av vad människan behöver och är ämnad för formas *Born to Run* till en moderniseringskritisk berättelse med evolutionsbiologiska förtecken. Viss teknologi, vetenskap och i princip alla multinationella skojättars skor blir i denna berättelse tecken på en tid i förfall och en glömska av vad människan *verkligen* behöver. Det behövs därför nytänkare som Bramble, som utan hänsyn till vetenskapliga och andra lojaliteter kan säga hur det egentligen är. Det är också detta som är det i sammanhanget intressanta: med kritiken ges en bild av hurdan människan ”verkligen är” som i detta fall i hög grad kretsar kring en förståelse av hennes kroppslighet. Utifrån den bild som ges av kroppsligheten formas en bild av samtidens problem som sträcker sig långt utanför det som i en snäv mening relaterar till löpning.

Med anledning av vad vi ovan sett menar jag att dessa tankegångar i *Born to Run* kan ses som uttryck för samtida moderniseringskritiska strömningar. Med det moderniseringskritiska kommer kritik av teknologiska förändringar som, enligt kritikern gjort att människan alltmer kommit att fjärras från det naturliga, sunda och ”äkta” livet. Med perspektivet kommer också tankar om att samhället och kulturen genom modernisering och teknologisk utveckling försämrats på ett mellanmänniskt plan. Hur känslor av samhörighet och känsla för det gemensamma kommit att stå tillbaka för inte minst mer individualistiska, egoistiska och materialistiska förhållningssätt. Den

senare delen kan klassas om kulturkritik medan den förra, som framhåller den förlorade kontakten med det naturliga, kan beskrivas som civilisationskritik.¹² Moderniseringskritiska perspektiv är inte ovanliga inom rörelser och strömningar som på olika sätt debatterar människans hälsa och välmående. Flera av dem knyter an till sin tids vetenskapliga och mer spekulativa rön och använder dem för att peka på problembilder och lösningar. Ofta är det svårt att tydligt skilja civilisations- och kulturkritik från varandra då exempelvis teknologiska förändringar ofta ses som påverkande av det mellanmännsliga och kulturella.¹³ Begreppen ger en översiktlig orientering i fråga om vilka problembilder som ses som mest aktuella. I *Born to Run* möter vi framförallt civilisationskritik och som vi nedan ska se har den fler nyanser som gör frågan om kroppen till en viktig utgångspunkt.

I det civilisationskritiska perspektivet kan två centrala antaganden som skymtas ovan framhållas. Det ena antagandet handlar om att människan aldrig undslipper sin biologiska konstitution, den kropp som mutationer och anpassningar med tiden skapat är given och något att å ena sidan känna till, å andra att vara följsam i förhållande till. Det andra antagandet är att människan i väst har drabbats av en form hybris som skobolagens värdelösa produkter är ett exempel på. Vi tror oss kunna gå genvägar och skapa ett effektivare och bekvämare liv genom teknologiska inbäddningar av kroppen och ett instrumentellt förhållningssätt till fysisk träning och livet i stort.

Centrala delar av dessa antaganden ser vi i den bild som ges av amerikansk långdistanslöpning från 1970-talet fram till början av 2000-talet. De amerikanska löparna blir sämre och sämre sett till tid liksom placeringar. Under 1970-talet vann amerikanska löpare stora lopp och rankades högt. Till OS 2000 klarade inte en enda kvalgränsen till maratondistansen som, om vi får tro McDougall, ett "halvdussin killar" från Greater Boston Track Club klarade knappt tjugo år tidigare; frågan är: "Vad var det som hänt?"¹⁴

Svaret handlar om pengar: "amerikansk långdistanslöpning hamnade i en nedåtgående spiral exakt när pengar kom in i bilden."¹⁵ Med pengarna kommer kommersialisering och professionalisering av idrotten och med det en form av instrumentalisering och disciplinering som inte funnits där tidigare. Detta är ett påtagligt problem då det har genererat ett system och förhållningssätt som inte har sin grund i människans grundläggande fysiska förutsättningar, behov och sätt att vara. De amerikanska löparnas degeneration är ett tecken i tiden och ett exempel på ett större skeende som skapat artificiella behov, önskemål och sätt att leva.

För att förklara elitlöpnings försämring talar McDougall på ett påtagligt moderniseringskritiskt sätt om hur 1970-talets ”springande skönandar [hämtades] från vildmarken” och placerades i skoföretagens ”lönereservat”. ”Skönandarna”, vilda, fria och passionerade människor, fjärmades från ett sunt förhållningssätt till träningen till ett målinriktat där målet var att tjäna pengar. Löpningen fick ett mål som låg utanför den, den blev ett medel och med det kom problemen. Lusten och glädjen i löpningen försvann, atleterna tappade gnistan och förmågan att träna och återhämta sig på ett bra sätt. Sjuttiotalslöparna som levde utanför ”reservaten” och som kunde träna och tävla som de ville och som inte hade tillgång till den organisation, vetenskap och teknologi de senare professionella löparna hade framhålls i boken som föredömen. De sprang för att det var roligt att springa och med vad som kan beskrivas som intuition och lagrad erfarenhet, gemensam och individuell, som enda guide. ”Träningen var lika primitiv som skorna” och de ”sprang alldeles för mycket” kommenterar McDougall ironiskt. ”De var så okunniga att de inte ens fattade att de borde bli utbrända, övertränade och skadade.”¹⁶ Okunnigheten räddade dem eftersom det var den som gjorde att de kunde följa den egna upplevelsen av träningen, de spår den satte i den egna kroppen och de mål som utifrån detta vara möjliga.

I den bild som ges blir man inte en snabb löpare genom att bli en del av det ekonomiska och vetenskapliga etablissemang. Snarare tycks riktigt bra löpning ske utanför det. Utanför etablissemang kan människan verkligen utvecklas, det är där hon inte tappar blicken för det väsentliga och är fri att följa det hon själv vet och lärt sig genom erfarenhet. De grundläggande tankarna kan sammanfattas som att modernisering i form av teknologi – nya löparskor och avancerade, vetenskapsnära träningsupplägg – och lönearbete inte har mycket gott att ge. Krav och förväntningar som ligger bortom den rena löpglädjen gör löparen sämre, så också den uppsjö av hjälpmedel industri och vetenskap kan erbjuda.

Som motpoler till denna utveckling och som föredömen i fråga om hur man ska göra för att bli en bra löpare presenteras ett antal udda existenser. De karaktärer som framhålls är i hög grad outsiders som sköter sin träning själva och som inte identifieras med det idrottsliga, idrottsvetenskapliga eller kommersiella etablissemang. De är individer som springer för att de älskar att springa och som följer den rytm kroppsligheten ger; en dag springer de långt, en annan kort. På detta sätt framstår de som opåverkade av den moderna civilisationens bak-sidor. Den tidigare nämnde Caballo Blanco som under längre perioder

lever med Tarahumarafolket är en av dem. Den unga collegestudenten Jenn en annan och beskrivs som en del av en ny generation löpare som omvandlat sporten och skakat den i dess grundvalar. Hon och andra unga ultralöparstjänor omtalas som ”fattiga och förbisedda och befriade från såväl förväntningar som hämningar.”¹⁷ De rör sig i marginalen och är tack vare det fria; de är självständiga individer som följer sina egna målsättningar, begränsningar och tankar om livet och löpningen. De är autonoma och har frigjort sig från andras förväntningar och inflytande i fråga om hur de bör leva som människor och löpare.

Denna autonomi är särskilt tydligt i fråga om Jenn. Hennes autonomi markeras gång efter annan genom beskrivningar av hennes oplanerade livsstil. Hon varken kan eller vill planera sin träning: ”Jenn hade varken tränare eller träningsprogram; hon ägde inte ens en klocka. Hon bara rullade ur sängen på morgonen, kåkade en vegburgare och sprang så långt som hon hade lust med, vilket brukade vara drygt 30 kilometer. Sedan hoppade hon upp på sin skateboard, som hon köpt istället för att betala för en fast parkeringsplats”.¹⁸ Jenn sätter sina egna ramar för hur hon ska leva och träna, hon följer sina egna infall och planer och verkar inte ens ha någon bil. Hon springer så mycket hon vill och när hon vill och – vilket inte är oväsentligt i träningssammanhang – hon äter och dricker som hon vill och verkar leva på öl, margaritas, ostpizza och vegburgare.

Jenn lyckas med något som i vår samtid och inte minst vår samtida hälsokultur framstår som ytterst centralt, nämligen att gå sin egen väg och vara aktiv i skapandet av det egna livet.¹⁹ Den Jenn som vi möter tycks veta vad som är viktigt för just henne och hon gör det hon själv vill; hon låter inte andras agendor bli hennes och hon når den absoluta världstoppen i ultralöpning på egen hand, endast hjälpt av sin pojkvän Bill som under loppet stöttar henne med pizza, läsk och genom att springa med henne när det är riktigt tufft. Jenn och de andra föredömena förverkligar sin autonomi, skapar sig själva och hittar på detta sätt en utväg ur ett samhälle, en kultur, som gått överstyr. De är inte bundna av samhället eller den gemensamma kulturen och i den mån de är knutna till andra människor är det i nära vänskapliga eller intima relationer – i Jenns fall i förhållande till pojkvännen Bill, i Caballo Blancos i förhållande till vännerna bland Tarahumarafolket. Att utveckla det egna och privata livet blir på detta sätt lösningen på de övergripande kulturella problem som det tecknas en bild av. Om du vill må bra, bli en bra löpare och få en fysik som håller i längden bör du ta steget ut ur det rådande och ordna din egen livsform.

Föredömena, bland vilka Jenn är ett av de tydligaste, är personer som klarar av att leva i en livsform som inte bara gör att de har kontroll över sina egna liv. De är också personer som begripit att kroppen inte kan inordnas under ett system som har sin grund utanför människan som är denna kropp. Med det perspektiv vi möter är det människans kroppslighet, hennes kropps fysiska konstitution och hennes upplevelser av vad det för henne innebär att vara denna kropp som är utgångspunkten för hur hon ska leva. Individens upplevelser och förståelse av sig själv är således en central utgångspunkt, men som det evolutionära perspektivet tidigare klargjorde handlar det också om något mer. Som människa måste man inse vad man är för en varelse; att man är kropp som anpassats för att springa och att det vi kan ta för intressen och ”träningsflugor” faktiskt talar om vad hon är.

Löpning, framförallt långdistanslöpning, handlar med detta synsätt inte bara om att göra något man tycker är roligt. Det handlar också om att leva så som kroppen föreskriver, vilket för in en normativ, värderande, dimension. I det värderingsmässiga kan vi se två delar som är knutna till varandra. Den ena handlar om att göra det ”naturliga”, det man är ämnad för, den andra om att genomsåda det samhälle vi lever i och att förverkliga sin autonomi. Den som inte springer går mot sin ”natur” då det som borde vara självklart för henne inte är det. Hon framstår också som ett offer för den ”onaturliga” kultur hon är en del av men som hon också kan höja sig över. Jenn och de andra goda exemplen pekar trots allt på ett annat liv är möjligt.

De tankar som vi möter i *Born to Run* liknar i och med detta det perspektiv religionshistorikern Anne-Christine Hornborg identifierar i den mer nyreligiöst betonade coachingkulturen hon undersökt.²⁰ Hornborg pekar på att man i denna talar om den ”inre potentialen” som något som ska frigöra människan och med vilken hon kan nå ett gott liv. I *Born to Run* talas det inte om en inre potential, däremot målas det en bild av att människan måste och kan inse vad hon är och att denna insikt bör leda till att hon formar sitt liv på ett annat, mer naturligt och hälsosamt sätt. I båda fallen handlar det om att inse något fundamentalt om det egna livet och att man alltid, om man tar chansen, kan utvecklas. Individens står med detta synsätt i centrum, det är hon som ska utvecklas och det är hon som ska se till att det sker. Materialet ger en bild av hur detta kan ske och varför det är nödvändigt. Det fungerar som en manual som visar hur det mer naturliga och hälsosamma livet i vilket människan lever med sin kropp på rätt sätt kan te sig. När hon lever på rätt sätt kan hon förverkliga sin inneboende möjlighet till hälsa och förmåga till löparmässiga prestationer.

Upplevelsen av löpning

I en reflektion över tanken på att människan skulle vara född att springa och att löpning på något vis skulle vara naturligt för oss lyfter John Hobson i *Occupational Medicine* sitt egna ”masochistiska” förhållnings-sätt till löpning. Han avskyr den, och den enda gång löpning är njutbart är när träningspasset till sist är avslutat.²¹ Denna bild av löpning är knappast vad som möter oss i materialet där löpning många gånger är njutbart, men också intressant och viktigt. Den är något att lära sig mer om och viktigt då den ger sätt att uppleva kroppen. Upplevelser av kropp och löpning återkommer på olika sätt i skildringar av löpturer och lopp. Vad som tämligen snabbt står klart är att löpning ska kännas. ”Barfotaskor” och barafotalöpning som man propagerar för i *Born to Run* är tillsammans med skildringar av långa lopp genom krävande terräng några exempel. Andra exempel är Gysings återkommande beskrivningar av hur det känns att springa och dystopiska reflektion över en högteknologisk framtid där ”riktig” löpning ute i det fria rationaliserats bort. Ett framtida liv utan riktig löpning, utan känslan av att röra kroppen och utan känslan av att med kroppen känna sin omgivning tycks inte mycket värd. I Gysings mardröm lägger han en lapp på löpbandet och bryter sig ut ur den artificiella världen och tar sig tillbaka till skogen: ”Hej svejs. Har dragit åt skogen.”²² Känslan av att springa är med andra ord en viktig del av materialet och det är den vi ska närma oss. Fokus är på skildringarna av behagliga upplevelser, hur man i löpning kan vara medveten om kroppen på ett njutningsfullt sätt.

Upplevelser av välbegag relaterat till bland annat fysisk aktivitet har beskrivits av Kristin Zeiler som väljer att tala om *eustatiska* kroppsliga upplevelser. Zeiler befinner sig i en fenomenologisk tradition och låter begreppet växa fram i relation till medicinaren och filosofen Drew Leders fenomenologiska analys av kroppslighet. Leder – liksom många andra som teoretiskt intresserat sig för kroppen – belyser framförallt upplevelser av kroppsligt obehag och de sätt som kroppen kan ”försvinna”. Med begreppen ”disappearing” och ”dysappearing” söker Leder tala om hur kroppen upplevelsemässigt träder in i bakgrunden och hur den som ”dysfunktionell” framträder, blir närvarande, på ett besvärande, ”dåligt”, sätt.²³ Den dysfunktionella kroppen är inte en upplevelsemässigt försvinnande kropp utan en kropp som gör sig påmind och som man måste förhålla sig till. Vid värk, smärta och oförmåga att göra sådant man tidigare klarat av att göra tvingas man att bli medveten om kroppen. Den försvinnande kroppen däremot, gör något annat än sig själv närvarande och är som Zeiler påpekar möjlig ”när medvetande-kropp enheten upplever och agerar harmoniskt i en speci-

fik situation. Jag rör mig och engagerar mig i en mångfald aktiviteter utan att behöva tänka på min kropp och kropps rörelser.”²⁴ Kroppen försvinner således inte helt och hållet, vad som händer när man engagerar sig i en aktivitet är att kroppen står tillbaka och inte är det man först och främst är medveten om.

Med begreppet *eustatisk* söker Zeiler sätta ord på upplevelser av kroppen som ”good, easy or well”.²⁵ Dessa upplevelser kan vara av olika slag och av olika intensitet; från de njutningsfulla upplevelserna då kroppen på ett tydligt sätt befinner sig i förgrunden och är det man främst är medveten om, till tillfällen då den i högre grad är bakgrunden. Fysisk aktivitet som simning, löpning och cykling kan ge upplevelser av kroppen av det senare slaget. I dessa varken ”försvinner” kroppen helt eller tränger sig på och blir till något man måste vara medveten om. Istället, och som utmärkande för de eustatiska upplevelserna, kan vi tala om en medvetenhet om kroppen som harmonisk och behaglig. I kontrast till upplevelser av kroppen som dysfunktionell kännetecknas de eustatiska upplevelserna av att man inte erfar någon form av alienering i förhållande till kroppen och att intentionaliteten inte störs. Kroppen sätter inte ”stopp” som den exempelvis gör vid smärta eller oförmåga att genomföra en ny, motoriskt svårbemästrad rörelse. Handling och tanke är ett och interaktionen med omgivningen bjuder inte på oöverstigliga problem, ”medvetande-kropp-värld enheten” är, med Zeilers ord, i ”harmonisk”.²⁶ Andra forskare som undersökt upplevelsen av att springa pekar i samma riktning. Behaget i att springa handlar om känslan av att absorberas av löpning och av att i den känna sig kompetent och i kontroll, men också i ett harmoniskt och nära förhållande till omgivningen.²⁷

En skildring av behaglig löpning får vi genom McDougalls berättelse om hur Ann Trason – ännu ett av de goda exemplen – kom att börja med långdistanslöpning.

Självfallet fattade inte hennes kompisar vad hon menade, eftersom de aldrig brutit igenom vallen. För dem handlade löpning bara om att plåga sig fram i tre eller fyra kilometer med storlek 30 i jeans som enda mål [...] Men om man ska springa i fem timmar kan man inte tvinga kroppen på det viset; man måste slappna av [och] [o]m man lyckas slappna av tillräckligt mycket blir kroppen vän med den vaggande rytmen till den grad att man nästan glömmar bort att man rör sig. Och det är när man har nått fram till detta mjuka, levitationsliknande flow som månskenet och champagnen dyker upp: ”Man måste komma i samklang med kroppen och förstå när man kan pressa sig”.²⁸

För att löpningen ska bli behaglig måste man vara i samklang med sig själv. Man måste också förhålla sig till löpningen på rätt sätt, inte pressa sig mer än man tål och inte göra löpningen till ett medel för att forma kroppen. Med instrumentaliseringen kommer pressen och då missar man den behagligt avslappnade känslan som gör att man glömmer själva aktiviteten. Med avslappningen däremot kommer en känsla av att sväva och av att befinna sig i ett tillstånd av "flow". Den upplevelse som McDougall skriver fram kan i delar beskrivas som att kroppen så att säga försvinner, träder in i bakgrunden då det delvis handlar om att nästan glömma att man rör sig. Kroppen försvinner dock inte helt, snarare handlar det om en viss form av medvetenhet som gör att kroppen framstår på ett behagligt sätt som utmärks av lätthet och en frånvaro av motstånd. Lättheten och frånvaron av motstånd är bara en del i det sätt som kroppen blir närvarande. Den vaggande rytmen och känslan av att liksom sväva handlar också om hur kroppen kan sägas framträda i löpning: kroppen sätter inte stopp, utan rör sig på ett oproblemiskt, rytmiskt, sätt som gör att löparen inte ständigt måste förhålla sig till den.

När vi vänder oss till *Ett år av magiskt löpande* menar jag att de eustatiska upplevelserna, tillfällena av njutningsfullt medvetande om kroppen, är den avgörande punkten som gör löpningen till en viktig aktivitet. Vad vi ser i Gysings skildringar av löpning är inte beskrivningar av tillfällena då uppmärksamheten tydligt riktas mot kroppen och den tydligt framträder framför något annat. Snarare tycks njutningen handla om att kroppen är med i bakgrunden samtidigt som det för löparen är möjligt att rikta sig till och vara medveten om världen runt omkring.

Gysing beskriver ett härligt träningspass i ett Stockholm som just nåtts av våren då uppmärksamheten tycks vara minst lika mycket på världen runt om som den egna kroppen. "Små lätt moln under en blå himmel, extatiskt kvittrande småfåglar, vindjackan utbytt mot en väst och en lätt bris över Gärdet som tog chansen att leka tafatt i armhålorna. Fötterna, ja de snuddade knappt vid marken, så lätt kändes kroppen den dagen."²⁹ Det handlar här om att befinna sig i en känsla av lätthet som gör omvärlden närvarande och till något att glädjas över men som också talar om att kroppen inte bara försvinner bort till förmån för den blå himlen och småfågelnas kvitter. En lika central aspekt är en medvetenhet om kroppen som något som fungerar på ett självklart vis, vilket kan ses som knutet till löparens förmåga att röra sig med både rytm och timing. När känslan är att fötterna knappt snuddar marken och man samtidigt kan ta in fågelkvitter har rörelsen

en för aktiviteten anpassad rytm och underlaget möts med en god timing.³⁰ Då finns det inget behov av att tänka på hur armar och ben ska röra på sig, hur ryggen ska sträckas; allt fungerar som en oproblematiske enhet som också kan göra omvärlden närvarande.

På samma sätt menar jag att vi bör tolka Gysnings beskrivning av vårlöpning längre fram i boken där lättheten återkommer och han uttrycker sig i mer metaforiska ordalag:

Man löper med allt växande. Man löper med livets återvändande.

Det är löpning som lyrik. Man löper en dikt, en sång, en känsla av att allt är möjligt. Hjärtat blir en ballong fylld med helium.

Fötterna lättar från marken, man minns Alberto Juantorena.

Man är Juantorena. Åtminstone i ett par 100 meter.³¹

Vad som tillkommer här är en känsla av kraft och energi; livets återvändande, en känsla av att allt är möjligt och inte minst känslan av att för en stund springa som en världsmästare. Kanske kan den känsla som gestaltas här beskrivas som en upplevelse av kroppen som vigorös; som livaktig och full av förmågor, som en kropp som, åtminstone för en stund, enkelt svarar an mot det motstånd omgivningen bjuder. Det behagliga är med denna läsning känslan av att vara en kropp som, förutom att fungera på ett självklart vis, också har förmågor och som kan bemästra en kroppslig teknik under en tidsperiod längre än ett kort ögonblick. I och med detta handlar det behagliga också om upplevelse av säkerhet och trygghet i förhållande till den egna kroppen. Man vet att man som kroppslig förmår hantera de utmaningar rörelserna innebär. Därför kan man också tala om en upplevelse av tillit i förhållande till den egna kroppen, den kroppsliga existensen, i den eustatiska upplevelsen. Löparen som känner det som att "allt är möjligt" och att han springer som en världsmästare tror rimligtvis inte att kroppen snart ska bryta samman under den fysiska påfrestningen. Inte heller att han ska tappa kontrollen över den egna kroppen, ramla och skada sig. Istället står den harmoniska medvetande-kropp-värld enhet som Zeiler talade om i centrum.

Denna form av medvetande om kroppen menar jag är central för att förstå den bild som ges av löpning och kroppslighet i materialet. Med löpningen ges en väg in till ett sätt att erfara kroppen som gör den närvarande på ett behagligt vis. Välbehaget kännetecknas av att kroppen framträder som en välfungerande enhet som inte går att skilja från tanken, som på ett självklart sätt interagerar med omvärlden men som också gör omvärlden närvarande. Kroppen är där

på ett oproblematiskt vis och kan vid tillfällen kännas påtagligt livfull och begåvad med förmågor.

Vad som möter oss i materialets beskrivningar av känslan av att springa är inte resultatet av någon enkel överföring av exempelvis Gysings faktiska känsla av att springa. Snarare är det vi ser en litterär produkt som är både tillrättalagd och formad med avseende på en publik. Det intressanta med de skildringar av den njutbara springande kroppsligheten vi sett ovan är därför inte att löpning med nödvändighet måste kännas så som det beskrivits. Det intressanta är den bild av den löpande kroppen som ges genom vad som framställs som någons upplevelser av att springa. Beskrivningarna är med detta anslag en form av ideal kroppsbild som beskriver vad kroppen är och hur den kan upplevas. Det handlar om representationer av kroppslighet som skvallrar om hur kroppen kan framställas i den samtida löparkulturen. Skildringarna är också intressanta då de kan sägas ge trovärdighet. Gysing berättar om sig själv, sitt förhållningssätt till löpning och sina upplevelser av den; McDougall framhåller andras personliga upplevelser och den mening löpningen har för dem. Författarna vet vad löpning är eftersom de känner dess mer subjektiva aspekter. De är i och med det röster att lyssna till och i linje med andra delar i den samtida hälso- och välmåendekulturen där trovärdighet vid sidan om vetenskap, ”objektiv kunskap”, i hög utsträckning också nås genom det personliga exemplet och upplevelsen.³²

Avslutning

Löpning är med de synsätt vi mött något man bör göra och något att njuta av. Att springa är det ”naturligaste” en människa kan göra och något som gör att hon kan uppleva sin kropp på ett behagligt sätt. Med det perspektiv vi kunnat se i *Born to Run* infogas den mänskliga kroppen i den övergripande berättelsen om arternas evolution. Som människa är man del av ett större skeende som började för mycket länge sedan och som kan förklara hur vi bör leva idag. Historien ger perspektiv på samtiden och bränsle till det moderniseringskritiska synsättet. Man kan på grund av detta tala om ett visst ”historiebruk” i *Born to Run*. Begreppet historiebruk – ofta relaterat till ”historiemedvetande” och ”historiekultur” – handlar om hur historien används och på olika sätt görs aktuell. En form av historiebruk är det ”existentiella”. Med ett existentiellt bruk används historien, individuellt och kollektivt, som ett medel för orientering och förankring i tillvaron. Historien har här en tydligt livstolkande funktion och förklarar nuet i förhållande till det förgångna.³³

Det förflutna får i *Born to Run* en tydligt livstolkande funktion på så vis att samtiden läses i förhållande till historien som förklarar vad människan är och hur hon ska leva. Utgångspunkten ligger i antaganden om hur kroppen formats och utifrån dessa ges en kritisk bild av läget i samtiden. En övergripande problembild lyfts fram som säger att människan lever onaturligt, springer för lite och i den mån hon springer gör hon det ofta på fel sätt, det vill säga med dyra och onödiga högteknologiska skor. Med denna bild kommer också tanken om att det stora flertalet, inklusive eliten, tappat känslan för vad det innebär att vara kroppslig. Man har tappat förankringen i det man som människan djupast sett är, nämligen en av evolutionen formad kropp som gör att vissa aktiviteter och förhållningssätt bör ha en framskjuten plats i livet. Historien blir på detta sätt normerande och kläds i språkdräkt som förklarar att synsättet är summan av vad kritiska och självständiga forskare har att säga.

Den lösning vi ser en bild av ligger, som tidigare visats, på en individnivå och gör gällande att det i slutändan handlar om att den enskilda ska ställa sig utanför sin tids onaturligheter. Av historien ska hon lära sig vad som är rätt och vad som gått snett.

Det är också i förhållande till individualiserande drag som detta vi bör se materialets skildringar av upplevelsen av att springa. Den springande människan lever som hon bör och i löpningen förverkligar hon en kroppslighet som annars är satt på undantag. Genom att springa får hon en känsla av vad kroppen är och som vi sett i *Born to Run* är denna känsla och förståelse avgörande. Den instrumentella, teknifierade och glädjelösa löpningen som tillför ett mönster utifrån är ett hot; den är varken anpassad till människans "naturliga" rörelsebehov och rörelsemönster eller till individens subjektiva behov och upplevelser. Detta synsätt kan förstås som relaterat till den "subjektiva vändning" som beskrivits av exempelvis religionssociologerna Paul Heelas och Linda Woodhead.³⁴ I enlighet med denna "vändning" som beskriver ett ökat fokus på individens upplevelser, känslor och antagande om det som gör henne unik ska löpningen vara i linje med den individen upplever sig vara. Relaterat till detta ser vi också hur löpningen framstår som en praktik som förstärker och möjliggör upplevelser av den egna kroppen och personen. Man ska springa på och med känsla och som vi sett är känslan av kroppen i löpningen en viktig del. Skildringarna av löpning talar om vikten av att vända sig till den egna upplevelsen, individens subjektiva erfarenheter och den mening kroppen har för henne. Att springa är med detta synsätt att ta sin kroppslighet på allvar, att lära känna den i löpningen och utveckla

den för att nå de upplevelser av löpning vi ovan sett. Det handlar om att vara – inte bara ha – en kropp som på olika sätt kan framträda och göra omgivningen närvarande. På detta sätt kan också *Ett år av magiskt löpnade* sägas tala om att människan är född att springa; genom löpningen kan hon känna och lära känna den egna existensens fysiska, kroppsliga, grund. Det handlar om att vända sig till sig själv och att på ett kontrollerat sätt njuta av den egna kroppen, om att inom ramarna för en avgränsad aktivitet uppleva kroppen, känna att man kan lita till kroppen, vara i kontroll över kroppen och att den fungerar med enkelhet och gör det man vill. Det är såldes en välfungerande och kännande kropp som inte bjuder på oönskade överraskningar som står i fokus och som materialet ger en bild av.

Noter

- 1 Christopher McDougall: *Born to Run: Jakten på löpningens själ*, övers.: Johan Nilsson (Stockholm, 2012 [2009]); Kenneth Gysing: *Ett år av magiskt löpande* (Stockholm, 2012).
- 2 MånpoCKETs hemsida, beskrivning av *Born to Run*.
- 3 McDougall: *Born to Run*, 283, 306.
- 4 McDougall: *Born to Run*, 213–233, 258–270, 275–314.
- 5 McDougall: *Born to Run*, 281.
- 6 McDougall: *Born to Run*, 281.
- 7 McDougall: *Born to Run*, 281.
- 8 McDougall: *Born to Run*, 282.
- 9 McDougall: *Born to Run*, 221.
- 10 McDougall: *Born to Run*, 213–233.
- 11 McDougall: *Born to Run*, 225f.
- 12 Martin Stolare: *Kultur och natur: moderniseringskritiska rörelser i Sverige 1900–1920* (Göteborg, 2003), 22–27.
- 13 Wilhelm Kardemark: *När livet tar rätt form: om människosyn i svenska hälsotidskrifter 1910–13 och 2009* (Göteborg, 2013); Corinna Treitel: *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern* (Baltimore, 2004), 154–161.
- 14 McDougall: *Born to Run*, 118f.
- 15 McDougall: *Born to Run*, 119.
- 16 McDougall: *Born to Run*, 118–119.
- 17 McDougall: *Born to Run*, 189.
- 18 McDougall: *Born to Run*, 189.
- 19 Anne-Christine, Hornborg: *Coaching och lekmanaterapi: en modern väckelse* (Stockholm, 2012); Kardemark: *När livet tar rätt form*.
- 20 Hornborg: *Coaching och lekmanaterapi*.
- 21 John Hobson: "Born to Run?" i *Occupational Medicine* 62:6 (2012), 454.
- 22 Gysing: *Ett år av magiskt löpande*, 66.
- 23 Drew Leder: *The Absent Body* (Chicago, 1990).
- 24 Kristin Zeiler: "A Phenomenological Analysis of Bodily Self-awareness in Pain and Pleasure. On Bodily Dys-appearance and Eu-appearance" i *Medicine, Health Care and Philosophy* 13:4 (2010), 335 (egen översättning).
- 25 Zeiler: "A Phenomenological Analysis", 333.
- 26 Zeiler: "A Phenomenological Analysis", 339 (egen översättning). "[M]edvetandekropp-värld enheten" är en återgivning av engelskans "mind-body-world unity".
- 27 Richard Michael Shipway: *On the Run: Perspectives on Long Distance running* (Bournemouth, 2010), 157–158.
- 28 McDougall: *Born to Run*, 87.
- 29 Gysing: *Ett år av magiskt löpande*, 40.
- 30 John Hockey, Jacquelyn Allen Collinson: "Grasping the Phenomenology of Sporting Bodies" i *International Review for the Sociology of Sport* 42:2 (2007), 119.
- 31 Gysing: *Ett år av magiskt löpande*, 84.
- 32 Hornborg: *Coaching och lekmanaterapi*; Kardemark: *När livet tar rätt form*.
- 33 Marianne Sjöland: *Historia i magasin: En studie av tidskriften Populär Historias historiskrivning och av kommersiellt historiebrik* (Lund, Malmö, 2011), 23–28.
- 34 Paul Heelas, Linda Woodhead: *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Malden, 2005).

Kerstin von Brömssen

Från "Paradise" till "Destroyedmichygen"

*En användning av det skönlitterära arbetet
We Need New Names som antropologiska data*

Ett oförmodat möte

Sen' så är det den här kvinnans röda tuggande mun. Jag kan se från kamerasladdarna som hänger ner från hennes nacke, och på sättet hon smaskar med sina stora läppar, att vad det nu än är som hon äter, så smakar det verkligen gott. Jag iakttar noggrant hennes långa hand. Det hon äter på är platt och den yttre delen är knaprig. Toppen är krämig och ser fluffig och mjuk ut, och det finns myntliknande grejer på, djupt rosa, som färgen på brännsår.¹

Kvinnan i citatet ovan har kommit ut ur det stora och påkostade huset med parabolantennor på taket och från en trädgård som dignar av frukter. Huset ligger i stadsdelen *Budapest*, och där är husen inte alls som i *Paradiset* som är den närbelägna kåkstaden där Darling, Chipo, Godknows, Bastard, Shobo och Stina bor. Barnen är mellan nio och elva år gamla. Ja, förutom Stina då, som inte har någon födelseattest och därför ingen riktigt vet hur gammal hon är. Barnen har korsat Mzilikazi Road utan lov, eftersom det är gott om guavas att få tag på där borta i Budapest. Det fanns ingen frukost hemmavid, och magen känns som om någon bara tagit en spade och grävt ut hela innehållet, som Darling beskriver det.

Kvinnan som kommer ut ur det vackra huset med dignande frukter i trädgården är smal. Hon är så smal, så barnen genast konstaterar, att henne behöver de inte springa för. Kvinnan ler, men står kvar bakom den låsta grinden. Så frågar hon barnen:

Jezz, jag tål inte den här fruktansvärda värmen och den här hårda jorden, hur kan ni någonsin göra det?²

Barnen iakttar den leende kvinnan som visar sig vara från London på ett första besök i hennes pappas gamla hemland. Särskilt fascineras Darling av hennes fötter som tittar fram under den långa kjolen. Fötterna är rena och nätta, som en babys fötter, tycker Darling, som inte kan komma ihåg att hennes egna fötter någonsin sett ut så, kanske när hon var nyfödd? Kvinnan vill fotografera barnen och därför kastar hon det som är kvar av det hon äter på mot soptunnan, men missar och skrattar åt sig själv. Hon uppmanar barnen att le och säga *cheese*, nej *cheeeeeeeese* in i kameran. Barnen gör som de blir tillsagda, tills plötsligt Stina vänder om och går. Barnen följer efter Stina och lämnar kvinnan som står där och ropar: ”Hey, vart ska ni?”. I hörnet vid Victoria börjar så barnen skrika förolämpningar åt kvinnan och alla stämmer in. De skriker och skriker och skriker. De hade ju velat äta det hon kastade bort, de vill att deras hunger ska gå över. De har aldrig tidigare sett någon kasta bort något som går att äta! Kvinnan i sin tur iakttar förbryllad barnen och skyndar sig tillbaka in i huset. Barnen fortsätter att skrika tills de känner blod i sina kittlande halsar. På kvinnans T-tröja fanns texten ”Save Darfur”.

Bastard, som är en av pojkarna i gänget, säger att när de blir större ska de sluta stjäla guavas och gå vidare till större saker inne i husen. Darling tänker för sig själv att det är hon inte bekymrad över, för då kommer hon att vara bosatt i USA med moster Fostalina, äta riktig mat och göra bättre saker än att stjäla.

Det här är en av de inledande scenerna i boken *We Need New Names* av NoViolet Bulawayo utgiven 2013. Bulawayo är född och uppvuxen i Zimbabwe och även om den geografiska platsen endast omnämns genom en dedikation i slutet av boken, är det uppenbart att det är Zimbabwe som utgör bokens startpunkt.³

Barnen i berättelsen lever med minnen om hur det var tidigare; innan hemmen blev förstörda av paramilitära styrkor, innan skolan stängde och fäder lämnade sina hem för att hitta utkomst någon annanstans, många i Sydafrika, som Darlings pappa. Zimbabwes historia under Robert Mugabe finner här en litterär form, återgiven ur ett barn- och ungdomsperspektiv.⁴ Vi möter *Darling*, som är bokens huvudperson och berättarjag, när hon är tio år gammal och får följa henne tills dess att hon snart ska börja på college i USA. Ja, moster Fostalina kommer faktiskt och hämtar Darling till ”Destroyedmichygen”.⁵ Det är en lång och omvälvande resa för Darling och en berättelse där teoretiska perspektiv avseende barns agens, postkoloniala och intersektionella perspektiv, liksom diasporiska medvetanden gestaltas. I det följande kommer några sådana bilder att utvecklas med hjälp av Darling, hennes familj och kamrater.

Barn som subjekt och med agens

Barnen i boken *We Need New Names* är skriven utifrån ett tydligt barnperspektiv. Men hur är det att vara barn och vilka möjligheter finns för en vuxen att beskriva barn och barns erfarenheter? Och vad är ett barn? Och vilka barn är det "vi" talar om?

Föreställningar om barn och barndom skiftar över tid och mellan olika historiska epoker och ligger till grund för de förutsättningar ett samhälle skapar för barn.⁶ Att barnet är biologiskt omoget är ett biologiskt faktum, men sätten på vilka denna omogenhet förstås och ges innebörd varierar. Upplevelsen av barndom och uppfattningar om vad barndom kan vara, påverkas följaktligen av rådande omständigheter och sammanhang. Det vill säga, vi kan inte peka ut bara en barndom utan flera, vilka formas i skärningspunkten mellan olika kulturella, sociala och ekonomiska system. "Den nya barndomssociologin" som växte fram i slutet av 1980-talet har genom forskning åstadkommit ett paradigmskifte i synen på barn. Där barn tidigare uppfattades som passiva objekt för vuxnas omsorger, betraktas de alltmer utifrån ett perspektiv av kompetenta aktörer som är med och bidrar till skapandet av tillvaron tillsammans med vuxna.⁷ Flera forskare, som till exempel Allison James och Alan Prout hävdar att det idag blir allt vanligare att finna erkänsla för att barndom ska betraktas som en del av samhället och kulturen, snarare än en föregångare till den,⁸ det vill säga "children as being, not as becoming" som är ett centralt begrepp inom detta forskningsperspektiv.⁹ Samhällets föreställningar om barn påverkar även maktförhållanden i relationer mellan barn och vuxna och därigenom också de möjligheter till delaktighet som blir tillgängliga för barn.

Barns världar och barndomar är, liksom vuxenvärldens livsvillkor, beroende av samhällets historia, ekonomi och politik. Även det enskilda barnets positionering avseende klass, kön, etnicitet, religion och nationell tillhörighet kan ha avgörande betydelse. När det gäller det "afrikanska barnets" barndom har det varit populärt att gestalta denna litterärt alltsedan den moderna romanens födelse i Afrika vid 1900-talets mitt. Ett sådant exempel utgörs av Camara Layes gestaltning av ett naturälskande och oskuldsfullt barn i Guinea i bildningsromanen *L'Enfant Noir*,¹⁰ och ett andra exempel är Chinua Achebes *Arrow of God*.¹¹ I det senare arbetet gestaltas barnet som en kunskapsförmedlare mellan en afrikansk (nigeriansk) och en västerländsk tradition. Barnet sänds nämligen av sin far, klanledaren, till de vita missionärernas skola för att lära sig den vite mannens kunskaper, för att därigenom kunna göra motstånd och bevara de egna traditionerna.¹² I båda dessa litterära gestaltningar konstrueras barnet genom en vuxens blick och agerar inte på sina egna villkor.

I boken *We Need New Names* av NoViolet Bulawayo är det annorlunda. Berättelsens gestaltning har ett mycket tydligt barnperspektiv, där *barnets blick* registrerar, berättar, handlar och reflekterar. Ett barnperspektiv (skrivet som ett ord) innebär att fånga barnens röster och att tolka dem. Det innebär vidare att peka på vilken plats barn ges i samhället och belysa ”barns villkor, verka för barns bästa eller för att studera en kultur skapad för barn”.¹³ Ett sådant exempel ur boken *We Need New Names* är scenerna med Chipo, som är elva år och som nu är gravid. Darling iakttar att hon leker med sin mage som om den vore en leksak nu när den är som en fotboll. Barnen diskuterar i en scen hur Chipo över huvud taget kunnat få ett barn i magen. Chipo själv talar nämligen inte mer, sedan hennes mage börjat växa, så av henne kan inte kamraterna få veta. Barnen diskuterar:

- Är det en pojke eller flicka?
- Det är en pojke. Det första barnet är tänkt att vara en pojke.
- Men du är ju en flicka, kött huvud, och du är den första.
- Jag sa: är tänkt att va, eller hur?
- [...]
- Vart exakt kommer en baby ut ifrån?
- Från samma ställe som den kommer in.
- Hur exakt kommer den in i magen?
- Först, Jesus mamma måste stoppa in den.
- Nej, inte Jesus mamma, En man en man måste stoppa in den, det berättade min kusin Musa.
- [...]
- Så, vem stoppade in den i Chipo?
- Hur kan vi veta om hon inte talar om det.
- Chipo tittar upp i himlen. Det finns en tår i hennes ögon, men det är endast en liten.¹⁴

Här flätas föreställningar och frågor om genus, sexualitet och ett liv präglad av fattigdom i en kåkstad samman. Där har nu också skolan lagts ner och en eventuell utbildning har tagits ifrån dem. Barnen längtar tillbaka och drömmer om tiden innan de stora schaktmaskinerna kom och förstörde deras hus och bostadsområden.

Så, en dag bestämmer sig barnen för, nej flickorna, eftersom detta är en ”kvinnosak”, att göra sig av med Chipos mage. De gör det för att magen gör det svårt för dem att leka, och för att om de verkligen lät henne föda barnet, skulle hon säkert dö. De har nämligen precis hört talas om Nosizi, som det hände så med.

De beger sig därför i smyg till en plats i *Heavenway* där det stora trädet ger en skön skugga. Varför de gör det i smyg framgår inte, men kanske känner flickorna på sig att detta är något som inte är tillåtet. Eller vill de vara i fred för pojkarna? En av flickorna, Forgiveness, som är nytillkommen och som på grund av sin ljusa hy och bara *lite* lockiga hår, betraktas som annorlunda av de övriga barnen, är nu med för att ta bort Chipos mage. Kanske föddes Forgiveness bara annorlunda, reflekterar Darling, eller kanske Gud inte kunde bestämma sig för om hon skulle vara svart, vit eller albino? Chipo lägger sig på Sbhos medtagna och från sin mamma säkert stulna *ntsaro*, den klädnad som kvinnor sveper om sig och som Darling vet, ingen kvinna skulle låna ut, i alla fall ingen kvinna i *Paradise*. Darling börjar samla stenar. Inte för att hon vet vad de ska användas till, men hon tänker, att de kanske går att använda för att krascha magen med? Forgiveness å sin sida har funnit, eller kanske hon har med sig, en rostig klädhängare som hon böjer fram och tillbaka. Darling vet inte vad hon ska använda den till, utan hon bara iakttar Forgiveness och väntar. Sbhö kommer tillbaka från en tur bland buskarna med en förvrängd metallkopp, ett läderbälte och en lila sak som Darling inte kan urskilja vad det kan vara. Sedan kissar flickorna i en kopp och blandar det med jord och ger till Chipo som får dricka. Chipo gör det utan att fråga. Utan att avslöja alltför mycket av berättelsen, avlöper händelsen ändå väl, då den stora kvinnan MotherLove ingriper. Hon förstår, och reagerar.

Hon säger inte att hon vill döda oss eller tala om för våra mammor. Jag ser på hennes ansikte och det är ett förskräckligt ansikte som jag aldrig har sett hos någon förut, och i denna främlings ansikte finns ett uttryck av smärta, det uttryck som vuxna har när någon har dött. Det är tårar i ögonen och hon griper om sitt bröst som om det vore en eld inuti.¹⁵

En lila fjäril sitter plötsligt på Chipos huvud och eftersom det inte finns några ord att uttala när vuxna gråter, börjar barnen jaga fjärilen och tjuter av lycka.

Vi kan i avsnittet ovan se hur olika sociala kategoriseringar där barnen ingår, ömsesidigt påverkar och konstruerar varandra, det vill säga ett intersektionellt perspektiv tydliggörs.¹⁶

Här visas också hur barnen agerar och har en tydlig agens. De gör det utifrån de mönster de socialiserats in i vad gäller klass, genus, sexualitet och religiösa föreställningar. De har en intuitiv känsla av att

försöka att återställa Chipo är förenat med något som är förbjudet och med eventuella risker. De smyger iväg, stjal uppenbarligen en *ntsaro* och förser sig med en rostig klädhängare. Forgiveness har nämligen hört av sin syster att en sådan ska användas.

Man hör ofta sägas, att sexualitet och samtal rörande sådana frågor är tabubelagda i många sammanhang på den afrikanska kontinenten. Men detta kanske är en diskurs som hör hemma inom den så kallade "mörka kontinentens diskurs"?¹⁷ Som Signe Arnfred diskuterar, har ett kristet inflytande påverkat sexuella föreställningar och traditioner i Subsahara. Heteronormativitet, en manlig kontroll över kvinnan och sexuell kontroll som symbol för en hög moral, växte gradvis fram under kristendomens inflytande: "Gradually a Christian moral regime is created: sexual pleasure for women is defined out of existence, female chastity and passionlessness becoming the model and the norm", skriver Arnfred.¹⁸ Sexualitet på den afrikanska kontinenten har tidigare i historien visat sig ha haft många olika och varierande uttryck beroende på samhällets och familjens struktur.¹⁹

I dag är sexuella övergrepp på barn, i boken *We Need New Names* gestaltat i Chipos öde, tyvärr vanliga på den afrikanska kontinenten. Men hur vanliga vet vi inte, eftersom det existerar ett stort mörkertal. Vi vet inte heller, vilket ofta framförs, om barn på den afrikanska kontinenten är mer utsatta än andra. Oavsett om så är fallet, är sexuella övergrepp på barn ett stort och nästan epidemiskt internationellt problem. Vanliga orsaksförklaringar som framförs om denna situation när det gäller Subsahara, är en snabb social förändring på den afrikanska kontinenten, myter om att en oskuld kan ge skydd mot HIV/Aids eller är att unga flickor som är oskuld är att föredra, eftersom de är osmittade. Likaså diskuteras om en "afrikansk uppfostran", där lydnad är starkt betonad, ger barn som inte vågar säga ifrån.²⁰

Bilden av barn och biståndsindustrin

Familjerna och barnen i kåkstaden *Paradise* lever i en omgivning som måste byggas upp igen efter de av regimen utsända schaktmaskinernas ödeläggelse. Familjerna bygger upp en kåkstad "med damm från sina tidigare krossade hus i sitt hår, på hud och kläder och de ser ut som ting från ett annat liv". Folket sörjer och uttrycker förtvivlan mot sina svarta bröder, men jämför även med tidigare erfarenheter:

De skulle inte ha gjort det här mot oss, nej, de skulle inte ha gjort så här mot oss. *Salikwoelilizwoe*, vi kämpade för att befria landet.

Var det inte så här före befrielsen? Kommer ni ihåg hur de vita tvingade oss från vår mark och satte oss i de där usla reservaten? Jag var där, du var där, var det inte precis så? [...] Det hade varit bättre om en vit tjuv gjort så mot oss än våra svarta bröder. Det hade varit bättre om en eländig vit tjuv gjort det.²¹

MotherLove uppenbarar sig med stora tunnor för att brygga en kraftig sprit för att få människor att glömma. Män och kvinnor håller sig till synes upprätta; männen som en ”gedigen Jerikos mur av män” och kvinnorna i sin tur som klippor framför sina män.²² Men, i sin ensamhet erfar och vet alla hur det är att gråta och att gå sönder av smärta.

Men berättarjaget, flickan Darling när en dröm. Hon skall resa till sin moster som finns i ”Destroyedmichygen”. Bara mostern har fått allt i ordning där kommer hon för att hämta henne, det är Darling säker på.

Men innan Darling får sin dröm uppfylld möter hon mycket påtagligt den bild projicerad på sig själv som västvärlden ofta möter av barn på den afrikanska kontinenten. Det är som bland andra Kirsten Cheney kommenterar, de ”sårbara barnen”, de som endast kan räddas av insamlingsgalor från västvärlden och barn som görs till objekt för världens biståndsindustri.²³ Under senare år har vi också sett hur barn från den afrikanska kontinenten blir föremål för adoption från välbeställda kändisar som Madonna och paret Angela Jolie och Brad Pitt.

Varför är det just barnen på den afrikanska kontinenten som så ofta syns i media, med stora bedjande ögon och sårbara, svältande kroppar? Nancy Ellen Batty hävdar, att det handlar om att västvärlden legitimerar sitt eget behov av att kunna betrakta de oskyldiga och oskyddade barnen, vilket samtidigt tillåter oss att tänka att de vuxna nära barnen ändå måste vara ”korrupta och hopplösa”. Det bidrar till att skapa ett avstånd mellan ”oss och dem” och den koloniala diskursen eller den koloniala logiken kan på detta sätt reproduceras och upprätthållas.²⁴ Det är i linje med Mudimbe som tidigare visat hur Afrika skapades som en primitiv konstruktion under den koloniala epoken och som västerlandets diskursiva andra.²⁵ Öst och väst, liksom svart och vit, kom att bli varandras motsatser och fick olika egenskaper.²⁶ Bilden av Afrika som den outvecklade och fattiga kontinenten, bestående av enbart djungler, vilda djur, ständig torka, krig och svält förekommer i ett oändligt antal variationer.²⁷ Det är en kulturell världsbild som reproduceras i alltifrån *National Geographic*s glansiga tidskriftsnummer till läromedel och ungdomslitteratur.²⁸

Darling och hennes kamrater möter västvärldens biståndsindustri i form av långtradarna som långsamt kommer emot dem i ett damm av

rök.²⁹ Den här gången är långtradarna sena, de skulle ha kommit den femtonde i förra månaden, men ingen kom och nu är det en ny månad. Men så äntligen kommer lastbilarna och barnen rusar omkring, hoppar, sjunger, skriker och dansar när de ser dem. Biståndspersonalen består av fem stycken individer, varav tre är vita och två svarta. Den som kommunicerar med barnen och försöker se till att det hela organiseras är Sis Betty, som kan språket och är från den lokala platsen. Förutom föraren, bär alla solglasögon, registrerar Darling, vilket gör att deras ögon inte syns, fastän de tittar mot dem. En av de utländska kvinnorna försöker tilltala barnen på deras eget språk, men hon bryter så kraftigt att barnen bryter ihop av skratt och skrattar till dess att hon säger "Hello, children", vilket översätts av Sis Betty, och barnen skrattar ännu mera. Det vet väl alla vad "Hello, Children" betyder, tänker Darling. Strax därefter börjar en av männen ta kort på barnen med sin stora kamera. "Precis som om vi vore vänner och bekanta och skulle sitta och titta, peka och visa för bekanta vilka de var", tänker Darling. Mannen bryr sig inte heller om att barnen känner sig illa till mods och är generade över att bli fotograferade i sina trasiga och smutsiga kläder. Biståndsarbetarna tar bara fler och fler kort. När en av dem får se Chipso med sin gravida mage, blir han så förvånad att han nästan tappar kameran. Men efter en stund finner han sig och börjar ta en mängd bilder enbart på Chipso. Det är som om Chipso blivit Paris Hilton, funderar Darling.

Efter en stund är det dags för presentutdelning från lastbilarna. Barnen försöker ställa sig på led, men när lastbilens baklucka öppnas blir barnen som yra dyngflugor. De knuffas, puttas, skriker och skrär. Det lutar sig framåt för att kunna grabba tag i något. Samtidigt är de noga med att inte röra någon av biståndsarbetarna, för även om de ger dem saker, känner de att de inte skall röra dem och de rör inte heller barnen. De vuxna från platsen står vid sidan av och iakttar, men agerar inte. Barnen vet, att så här kunde de aldrig ha bettet sig mot de "egna" vuxna. Men de vuxna ingriper inte, eftersom biståndsarbetarna är där. Men, så plötsligt har Sis Betty fått nog och läxar upp barnen.

Vad gör ni, *masascum evanhu imi*? *Liyahlanya*, tror ni att de här viktiga vita människorna kom hela vägen utomlands *ipapa* ifrån för att se er bete er som babooner? Vill ni genera mig, heh? *Futsekani*, var inte som pajashundar! Uppför er genast, annars tar vi lastbilen och kör iväg med all den här skiten på en gång!³⁰

Sis Betty vänder sig mot biståndsarbetarna som ler, och Darling tänker att de kanske tror att hon bara talade om goda saker om dem. Barnen

lugnar emellertid ner sig, ställer sig på ett ordentligt led vid lastbilen och får var sin leksakspistol, lite godis och något att ha på sig. Darling får en T-tröja med Google skrivet på bröstet och en röd klänning som är för trång i ärmhålorna.

Scenen ovan ger i blyxtbelysning en bild av världens postkoloniala tillstånd. Västvärlden står som avsändare av leksakspistoler och avlagda kläder med Google symboliskt på T-tröjan, medan den afrikanska kontinenten försetts och fortfarande förser väst med människor för slavarbete, dyrbara metaller och diamanter. Världen präglas följaktligen av kolonialismens efterverkningar och av historiska och nutida orättvisors konsekvenser som Prakash Dwivedi och Martin Kich diskuterar i sitt arbete om postkolonial teori och skriver:

Capital *was*, and *continues* to be, the main cause of separatism, and the concomitant of oppositional binarism such as the West and the rest, north and south, we and them, master and servant, developed and underdeveloped.³¹

Den postkoloniala kritiken har emellertid i stort sett lämnat barn och ett barnperspektiv därhän.³² Media kan därmed fortsätta att profitera på bilder av barn på den afrikanska kontinenten, TV-galorna reproducerar ett ”vi och dom” och kändisar som adopterar. Lite bistånd för att rättfärdiga ett eget samvete.

Att leva i diaspora

Moster Fostalina kommer verkligen och hämtar Darling till ”Destroyedmichygen”. Som nyanländ i USA reflekterar Darling med saknad i rösten:

Om du kom hit där jag står och tittar ut genom fönstret, ser du inga män spela brädspel under en blommande jakaranda. Bastard och Stina och Godknows och Chipso och Sbhoro ropar inte på mig för att komma med till Budapest. Det finns inte ens en försäljerska som sjungande bjuder ut sina varor, ingen leker nationsleken eller jagar flygmyror. Vissa saker händer bara i mitt land, och det här är inte mitt land; jag vet inte vems det är.³³

Allt fler människor i vår tid lever i dag i exil eller vad som ibland kan diskuteras som att leva i *diaspora*. Ordet betyder rent etymologiskt att vara ”utspridd”³⁴ och citatet ovan återger Darlings känsla av att inte

känna sig hemma och av att inte höra till, vilket är centrala begrepp som problematiseras i studier inom detta forskningsfält. Vanligen brukar det judiska folkets förvisning ses som en idealtyp för en diaspora, men också den armeniska och afrikanska befolkningsgruppen som lever utanför sitt ”hemland”, brukar omnämnas som klassiska diaspora-grupper.

Sedan början av 1960- och 1970-talet har diaspora-begreppet utvidgats till att även omfatta en rad andra befolkningar som lever utanför sina traditionella geografiska områden, framför allt genom nutida migration.³⁵ Diaspora-begreppet används därför numera också om till exempel palestinska, turkiska, kubanska, kinesiska, somaliska och sudanesiska grupper bosatta utanför sitt ”hemland”.³⁶

Några av de kännetecken som vanligen omnämns för att kunna betecknas som en diasporagrupp, är att delar av befolkningen lever utanför det område som räknas som ”hemland”, att gruppen upprätthåller ett minne, vision eller en myt om ett hemland, en uppfattning om att aldrig bli till fullo accepterade i det nya landet och en förhoppning om att återupprätta och återvända till ”hemlandet”. Centralt för ett liv i diaspora är att leva med mer eller mindre starka tillhörighet och förbindelser till två platser, både till den nya och den gamla platsen,³⁷ som kan vävas samman ”kontrapunktiskt” till en positiv och kreativ livsvärld, som Edward Said beskriver det:

Seeing ”the entire world as a foreign land” makes possible originality of vision. Most people are principally aware of one culture, one setting, one home; exiles are aware of at least two, and this plurality of vision gives rise to an awareness of simultaneous dimensions, an awareness that – to borrow a phrase from music – is *contrapuntal*. For an exile, habits of life, expression or activity in the new environment inevitably occur against the memory of these things in another environment. Thus both the new and the old environments are vivid, actual, occurring together contrapuntally.³⁸

Ett sådant dubbelt perspektiv kan enligt Said göra de åsikter och erfarenheter som är ideologiskt och kulturellt stängda för varandra möjliga att erfara.

I *We Need New Names* formulerar sig Darling med en stark diasporisk röst. Den uttrycker stundtals uppskattning av det som hon tycker är fantastiskt i USA. Som här i reflektioner över de årtal av hunger och svält som hon nu lämnat bakom sig när hon nu äntligen kan få äta sig mätt. Gud har kanske inte övergivit henne och hennes närmaste:

I Amerika såg vi mer mat än vi någonsin hade sett och vi var så lyckliga att vi letade igenom våra soptunnor till själar för att hämta de färgade, trasiga bitarna av Gud. Vi hade kastat bort honom sedan länge medan vi fortfarande var kvar i vårt land, kastat bort honom under ursinniga, förtvivalade ögonblick när vi var yra av hunger och tänkte: Hur kommer det sig att han inte har medlidande med oss? Tänkte, varför? Varför hör han oss inte? Varför? Vi tänkte, hur kommer det sig att vi ber och ber och ber och fortfarande inte en smula? Varför? Och blinda av raseri kastade vi bort honom och sa: Det är bättre utan en Gud, bättre utan en Gud än att leva så här, att be om något som vi aldrig får, bättre utan en Gud. Men, så kom vi till Amerika och vi såg all maten, vi höll andan och tänkte. Vänta, det måste finnas en Gud.³⁹

Stundtals övergår emellertid den positiva och beundrande rösten till en förtvivalad sorgesång. Darling erfar att Amerika i själva verket är den där miserabla och olyckliga plats dit Afrikas söner och döttrar rövades för många, många år sedan. Det var då, men också nu förflyktigas drömmen:

[...] när vi kom till Amerika tog vi våra drömmar, iakttog dem ömt som om de var nyfödda barn, och fick lägga bort dem, vi skulle aldrig kunna genomföra dem. Vi skulle aldrig bli det vi drömt om; läkare, advokater, lärare, ingenjörer. Det fanns ingen skola för oss, även om våra visum var skolvisum. Vi insåg att vi inte hade pengar till skolan [...] I stället för att gå till skolan, arbetade vi. På vårt socialförsäkringskort kunde vi läsa "giltig för arbete endast med INS tillstånd", men vi bet ihop och arbetade, för vad annat kunde vi göra? Och eftersom vi bröt mot lagen, sänkte vi våra huvuden i skam; vi hade aldrig brutit mot lagen tidigare. Vi sänkte våra huvuden eftersom vi inte längre var människor; nu var vi illegala.⁴⁰

Darling själv är dock lyckosammare än många andra. Hon går i skolan som hon tycker är enfaldigt enkel och får stora A i allting, till och med i matte och naturvetenskap som hon hatar. Men det tar lång tid innan Darling känner någon sorts tillhörighet. Kamraterna retar henne för hennes namn, accent, hår, för sättet att gå och tala, för kläderna och för hennes skratt. Hon försöker förändra sig och bli som de andra, men när det inte går, känner hon sig till slut både till hud, kropp, kläder och språk, ja, hon är behäftad med felaktigheter ända in i huvudet. Darling konstaterar att resan till Amerika kräver sitt pris och att

det måste betalas. Det är som hennes kamrat Stina redan tidigare slagit fast; att lämna sitt land är som att dö och när du kommer tillbaka så är du som ett spöke som återvänder till jorden. Darling funderar över om Paradise och vännerna kommer att finnas kvar när hon återvänder, kommer guavaträden att finnas?

Så en dag säger Darling till moster Fostalina att hon vill resa hem för att träffa vännerna, sin mamma och se hur allt är. Moster Fostalina är tyst, fortsätter att titta i tidningen för att slutligen besvara Darlings fråga:

[...] det är inte så att din far är Obama precis som kan ta Air Force One hem. Att komma hem kostar pengar. Du kom förresten på ett gästvisum som har gått ut nu, så om du reser säger du *bye-bye* till Amerika.⁴¹

Darlings diasporiska röst i *We Need New Names* tecknar även en tydlig och komplicerad bild av språkets roll och betydelse. De hinder som uppstår när man inte kan uttrycka sig på ett riktigt sätt är förödande. ”Engelskan är som en järndörr och du tappar hela tiden nycklarna”, tänker Darling.⁴² Här framgår även hur olika språk används i olika sammanhang. Vid konversationen ovan om att resa hem igen, vet Darling att när moster Fostalina byter språk och övergår till att tala sitt modersmål, då är konversationen över. Det är alltså ingen idé att tala mer om att besöka *Paradise*. Den möjligheten är försvunnen och det tidigare hemmet och vännerna blir en plats för längtan, fantasi och drömmar.

Grupper och individer som lever i diaspora måste hantera komplexa och motsägelsefulla minnen, upplevelser och krav som tröttnar och tär. En flicka uttrycker en sådan identitetsutmattning i diaspora och hur hon bearbetar denna på följande sätt:

I must confess that, living in American society, I often suffer from what I call ”identity fatigue”. Luckily for me, the cure is usually as simple as a phone call to a friend or relative who can assure me that I have another existence outside identity politics. But sometimes I must take a trip, to get far away from it all, to verify an authentic existence for myself.⁴³

Även Darling beskriver vad som i citatet ovan benämns som ”identitetsutmattning”. Flickan som citeras i citatet ovan lyfter luren och ringer ”hem”. I den teoretiska litteraturen diskuteras ofta i det här sammanhanget den rikare kontakt som numera erbjuds genom billi-

gare telefonsamtal, Internet och sociala medier och därmed en förhöjd medvetandenivå som kan ske mellan grupper som lever i diaspora.⁴⁴ Kontakten framställs vanligen som positiv och relativt okomplicerad, likt i citatet ovan.

Darling å sin sida beskriver en avsevärt mer problematisk och utsatt situation på grund av kontakten mellan henne och mostern, familjen, släktingar och vänner i det tidigare hemlandet.⁴⁵ Det handlar om traditioner, familjeideal och tillhörigheter. Familjelivet i Amerika knakar i fogarna när moster Fostalina blir träningsfixerad, eftersom hon eftersträvar ett amerikanskt kroppsideal och mannen i familjen bara jobbar och jobbar och väl hemma sjunker han bara ner i fåtöljen. Även uppfostringsideal krockar mellan Darling och amerikansk praxis. En gång blir hon uppbragt och örffilar upp en busig och ouppfostrad pojke. Hon ser de förskräckta ansiktena runtomkring och konkluderar:

Jag vet att jag gjorde något som man inte får göra, någonting förbjudet. Jag kommer aldrig att glömma ansiktena, och jag vet att jag aldrig kommer att slå ett barn igen, oavsett hur illa det bär sig åt.⁴⁶

Problematiskt är det också när det gäller återkommande krav från släktingar att sända pengar och varor som släktingarna antar enkelt kan införskaffas i Amerika. Moster Fostalina arbetar dubbelt för att kunna sända pengar till familjen "därhemma" och svarar inte längre i telefonen, eftersom hon tenderar att uppfattas som "en amerikansk bank". Och när Darling ser landsnumret 263 på displayen blir hon alltid orolig. Vem är det som ringer och vad kan ha hänt?

Ännu mer problematiskt blir det när Darling en dag talar med den gamla kamraten Chipo över Skype. Först förstår Darling inte ens att det är Chipo; hon talar ju som en vuxen kvinna. När Darling frågar efter de tidigare vännerna berättar Chipo att Bastard har rest till Sydafrika, Godknows är i Dubai, medan Sbho är med i en teatergrupp som reser över hela världen. Darling blir först glad, men sedan växer en allt större besvikelse, ilska och vrede fram inom henne. Varför har landets ledare låtit detta hända? Varför har de ruinerat alltsammans? Chipo pratar emellertid på, men blir även hon allt mera upprörd. Till slut rinner känslorna över hos Chipo och hon frågar anklagande varför Darling bara lämnat Afrika och gett sig iväg:

Varför rymde du till Amerika, *Darling Nonkululeko Nkala*, huh?
Varför försvann du bara? Om ett land är ditt måste du älska det,
leva i det och inte lämna det. Du måste kämpa för det oavsett

vad och ställa allt till rätta. Tala om för mig, överger du ditt hus om det börjar brinna eller försöker du finna vatten för att släcka branden? Och om du lämnar det brinnande, förväntar du dig då att flammorna ska förvandlas till vatten och släcka sig själva? Du lämnade Darling, min vän, du lämnade huset brinnande och nu har du mage att tala om för mig, med den där idiotiska brytningen som inte ens passar dig, att det här är ditt land?⁴⁷

Darling slungar datorn mot väggen och hennes huvud blixtrar.

Att leva med komplexiteter och paradoxer i det nya landet, samtidigt som de korsas av krav från det gamla hemlandet kostar på. Det leder till en kamp på flera fronter, som förmodligen inte kan vinnas, bara hanteras. Det är verkligen inte alltid som ett telefonsamtal eller skypande till det gamla hemlandet ger tröst. Det kan bli alldeles tvärt om; du blir anklagad för att du lämnat och övergivit ”ditt” land.

Avslutande kommentar

Allt fler människor i världen lever numera utanför den nation där de blivit födda. Detta gäller även barn och unga som i *diaspora* måste lära sig att hantera kulturella komplexiteter av olika slag. Författaren NoViolet Bulawayo tecknar i *We Need New Names* ett känsligt och insiktsfullt porträtt av flickan Darling, liksom av de många olika situationer hon ställs inför. Barn och unga är förvånansvärt lite diskuterade inom migrationsforskning, liksom inom postkolonial teori. Men, det är inte bara där. Barns röster har inte problematiserats på sina egna villkor och på ett mer genomgripande sätt förrän under det senaste årtiondet.

Skönlitteratur har förutsättningar att göra livet begripligt. Det gör *We Need New Names* utifrån ett barn- och ungdomsperspektiv och genom en postkolonial blick som också förklarar titeln. I Amerika ger inte föräldrarna barnen namn efter sina afrikanska förfäder. De ges nya namn som Aaron, Josh, Dana, Corey, Jack och Kathleen. Identiteter förhandlas och förändras och måste förstås relationellt: *Umuntu ngumuntu ngabantu* ”En människa blir till genom andra människor”.⁴⁸

Noter

- 1 NoViolet Bulawayo: *We Need New Names* (London, 2013), 6. Samtliga citat är översatta av artikelförfattaren. En svensk översättning av *We Need New Names* har nu kommit ut på förlaget Wahlström och Widstrand med titeln *Vi behöver nya namn*, övers.: Niclas Hval (Stockholm, 2014).
- 2 Bulawayo: *We Need New Names*, 6.

- 3 NoViolet Bulawayo (f. 1981) har fått sin utbildning vid Cornell University i USA och är nu verksam vid Stanford University. NoViolet Bulawayo är författarnamn för Elizabeth Zandile Tshele. Bulawayo har bidragit med texter i flera antologier, bland annat "Snapshots" i John Maxwell Coetzee (ed.): *New Writing from Africa 2009. Original Short Stories By Young African Writers* (Cape Town, 2009), 343–353. Hon har också varit nominerad till Man Booker Prize 2013 för arbetet *We Need No Names*. Se: http://www.novioletbulawayo.com/index.php?option=com_content&view=article&id=2&Itemid=5 [2014-03-12]
- 4 Robert Mugabe, president i Zimbabwe sedan 1987 och före det som premiärminister från 1980. Han ledde Zimbabwes frihetskamp och införde under 1980-talet flera försoning- och investeringsprogram. Av rädsla för att förlora makten, särskilt från år 2000, har starka repressiva hämndaktioner genomförts, bland annat år 2005 i det som benämns "Operation Murambatsvina", "Drive out the Rubbish". Den särskilt utsända rapportören från FN skriver i sin rapport "the unplanned and over-zealous manner in which the Operation was carried out has unleashed chaos and untold human suffering" [...] and "the Operation has destroyed and seriously disrupted the livelihoods of millions of people who were coping, however poorly, with the consequences of a prolonged economic crisis". Anna Kajamulo Tibaijuka: *Report of the Fact-Finding Mission to Zimbabwe to Assess the Scope and Impact of Operation Murambatsvina by the UN Special Envoy on Human Settlements Issues in Zimbabwe* (July 2005). http://www.un.org/News/dh/infocus/zimbabwe/zimbabwe_rpt.pdf [2014-03-17], 17. Cirka 700 000 människor beräknas ha drivits från sina hem i kåkstäder och tillfälliga bosättningar under Zimbabwes kallaste period på året. Richard Dowden, *Africa. Altered States, Ordinary Miracles* (London, 2009), 155.
- 5 "Destroyedmichygen" har blivit barnens namn och uttal för Detroit, Michigan.
- 6 Philippe Ariès: *Barndomens historia* (Stockholm, 1982) och Peter, N. Stearns: *Childhood in World History* (New York, 2006).
- 7 Maren Bak: *Barndom och migration*, i Maren Bak & Kerstin von Brömssen: *Barndom och migration* (Umeå, 2013), 19–24.
- 8 Allison James & Alan Prout (red.): *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (2nd.ed., London, 1997).
- 9 Maren Bak: *Barndom och migration*, 19.
- 10 Camara Laye: *L'Enfant Noir* (Paris, 1953). På svenska: *Svart barn*. Översättning av Ingemar och Mikaela Leckius (Lund, 1976).
- 11 Chinua Achebe: *Arrow of God* (London, 1966).
- 12 Jfr. Vivian Yenika-Agbaw & Lindah Mhando: "African Youth. Cultural Identity in Literature, Media and Imagined Spaces" i Vivian Yenika-Agbaw & Lindah Mhando (red.): *African Youth in Contemporary Literature and Popular Culture. Identity Quest* (London, 2014), 10–12.
- 13 Bengt Sundin & Gunilla Halldén: *Barnets bästa. En antologi om barndomens innebörder och välfärdens organisering* (Eslöv, 2003), 14.
- 14 Bulawayo: *We Need New Names*, 3.
- 15 Bulawayo: *We Need New Names*, 88.
- 16 Om intersektionella perspektiv, se t.ex. Helma Lutz, Maria Teresa Vivar Herrera & Linda Supik: *Framing Intersectionality. Debates on Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (London, 2011).
- 17 Signe Arnfred: "African Sexuality/Sexuality in Africa. Tales and Silences" i Signe Arnfred (red.): *Re-thinking Sexualities in Africa*. Introduction (Uppsala, 2004), 9.
- 18 Arnfred: "African Sexuality/Sexuality in Africa", 17. Se också Nancy Cott: "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790–1850", *Signs* 4:2 (1978), 219–236.
- 19 Arnfred: "African Sexuality/Sexuality in Africa", 7–34.
- 20 Cott: "Passionlessness", 219–236.
- 21 Bulawayo: *We Need New Names*, 75.
- 22 Bulawayo: *We Need New Names*, 76.

- 23 Kirsten Cheney: "Deconstructing Childhood Vulnerability: An Introduction", *Childhood in Africa: An Interdisciplinary Journal* 2:1 (2010), 47. Se även Nancy Ellen Batty: "We are the World, We are the Children": The Semiotics of Seduction in International Children's Relief Efforts" i Roderick McGillis (red.): *Voices of the Other, Children's Literature and the Postcolonial Context* (New York, 2000), 21–29.
- 24 Batty: "We are the World", 28–29.
- 25 Valter Y. Mudimbe: *The Idea of Africa* (Bloomington, 1994).
- 26 Catharina Eriksson, Maria Eriksson Baaz & Håkan Thörn: *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället. En introduktion till postkolonial teori* (Nora, 1999), 13–53.
- 27 Mudimbe: *The Idea of Africa*.
- 28 Yenika-Agbaw & Mhando: *African Youth*, 89. Jfr Mai Palmberg: *Afrika för partnerskap. Afrika i de svenska skolböckerna* (Uppsala, 2000).
- 29 Bulawayo: *We Need New Names*, 51–57.
- 30 Bulawayo: *We Need New Names*, 54.
- 31 Om Prakash Dwivedi & Martin Kich: *Postcolonial Theory in the Global Age. Interdisciplinary Essays*, (London, 2013), 14.
- 32 Cheney: "Deconstructing Childhood", 4–7. Se även Batty: "We are the World", 21–29 och JoAnn McGregor: "Children and 'African values': Zimbabwean Professionals in Britain Reconfiguring Family Life" i *Environment and Planning A*, Vol. 40 (2008), 596–614.
- 33 Bulawayo: *We Need New Names*, 147.
- 34 Virinder, S. Kalra, Raminder Kaur & John Hutnyk: *Diaspora & Hybridity* (London, 2005), 9. Se även Martin Baumann: Exile. I Kim Knott & Seán McLoughlin (eds.): *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities* (London, 2010), 19–23 och Östen Wahlbeck: "The Concept of Diaspora as an Analytic Tool in the Study of Refugee Communities" i *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28:2 (2002), 228–234.
- 35 Knott & McLoughlin: *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities*, 9.
- 36 William Safran: "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" i *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1:1 (1991), 84. Se även Leif O. Manger & Munzoil A.M. Assal (eds.): *Diasporas Within and Without Africa. Dynamism, Heterogeneity, Variation* (Uppsala, 2006).
- 37 Safran: "Diasporas in Modern Societies", 83–99.
- 38 Edward Said: *Reflections on Exile and Other Essays* (Harvard, 2000), 186. Jfr James Clifford: "Diasporas", *Cultural Anthropology* 9:3 (1994), 302–338.
- 39 Bulawayo, *We Need No Names*, 238.
- 40 Bulawayo, *We Need New Names*, 241–242. Försäkringskortet omfattade således inte ett arbetstillstånd. Sådana utfärdas endast till amerikanska medborgare.
- 41 Bulawayo: *We Need New Names*, 189.
- 42 Bulawayo: *We Need New Names*, 197.
- 43 Vivian Yenika-Agbaw & Lindah Mhando: "African Youth. Cultural Identity in Literature, Media and Imagined Spaces" i Vivian Yenika-Agbaw & Lindah Mhando (ed.): *African Youth in Contemporary Literature and Popular Culture. Identity Quest* (London, 2014), 1.
- 44 Se t.ex. en diskussion om Internets betydelse för säker i diaspora. N. Gerald Barrier: "Trauma and Memory within the Sikh Diaspora: Internet Dialogue" i *Sikh Formations* 2:1 (2006), 33–56.
- 45 Se t. ex. JoAnn McGregor: "Children and 'African values'", 596–614.
- 46 Bulawayo, *We Need New Names*, 183.
- 47 Bulawayo, *We Need New Names*, 286.
- 48 Bulawayo: *We Need New Names*, 293.

Daniel Enstedt

Begär, tro och tillhörighet i

Isaac Bashevis Singers roman *Slaven*

Inledning

Det som kanske tydligast förbinder ett författarskap som Isaac Bashevis Singers med en judisk tradition är en upptagenhet med å ena sidan lagen, å andra sidan begäret.¹ Den spänning som kan uppstå mellan dessa två aspekter av den judiska tron har genererat huvudbry för judar, rabbiner och skriftlärda i årtusenden, liksom en rik religiös såväl som sekulär litteratur, om nu en sådan åtskillnad ens är önskvärd. I Singers fall står det snart klart att det rör sig om en specifik judisk tradition, nämligen den chassidiska, och en specifik epok, den kring förintelsen.² Samtidigt begränsas inte Singers litterära intresse dit utan inkorporerar även andra epoker och religiösa spörsmål, men utgångspunkten består i princip alltid av spänningen mellan lag och begär, betraktat ur förintelsens skugga. Låt mig därför börja med begäret innan jag ger mig i kast med en av Singers många romaner, *Slaven* (*Der Knecht*), från 1962.

Den onda driften

Även om det ofta tar sig sexuella, ibland promiskuösa och perversa, uttryck ska begäret hos Singer inte enkom finna sin synonym i vad vi idag brukar tala om som sexualitet. Det är snarare så att om man vill finna en modern diskurs om begäret som inte är upptagen med det som Michel Foucault talar om som *Scientia Sexualis* och de moderna och biologiskt förankrade sexualitetskategorierna som förknippas dit-hän, kan man med viss trygghet vända sig till Singer.³ Anledningen till detta är att Singer i mångt och mycket ägnar sig åt en historiskt förankrad diskurs om begäret som finns inom judendomen och som handlar om *yetzer ha-ra'* (sv. den onda driften), och dess motsvarighet *yetzer ha-tov* (sv. den goda driften).⁴ För att klarlägga implikationerna

av dessa två aspekter av det mänskliga begäret ska jag i korthet peka ut några strömningar som har figurerat inom judendomen, åtminstone sedan senantiken.

I *Carnal Israel* (1993) undersöker religionshistorikern Daniel Boyarin rabbiniska uppfattningar om kropp och sexualitet som fanns under senantiken och som är relevanta för senare uppfattningar om sexualitet inom judendomen. En central aspekt rör den rabbiniska diskussionen om *yetzer ha-ra'*, som förknippas med otillåtet sexuellt handlande; incest, utomäktenskapliga förhållanden och otrohet. Under senantiken fanns i princip två olika förhållningssätt till den onda driften representerade inom den rabbiniska judendomen. Å ena sidan menade rabbinerna att *yetzer ha-ra'* kämpade mot *yetzer ha-tov* inom varje människa. Människans uppgift var att besegra den onda driften. Å andra sidan, i kontrast till ett sådant dualistiskt förhållningssätt, figurerade samtidigt ett dialektiskt synsätt där de två drifterna uppfattades som en och samma drift. Den dialektiska ståndpunkten innebär att om man motarbetar den mänskliga driften till sådant som otillåtet sexuellt umgänge så motverkar man driften i sin helhet, även den tillåtna och påbjudna delen. Den onda driften kan därmed betraktas som de destruktiva och otillåtna sidorna av sexualiteten, inte sexualiteten *per se*. Enligt detta synsätt kan inte den goda driften existera utan den onda driften. De rabbiner som förespråkade en sådan uppfattning menade att allt, inklusive den onda och goda driften, kom från Gud; drifterna var därför att betrakta som goda i sig. Den kraft inom människan som får henne att skapa och göra gott är densamma som får henne att vara destruktiv och ond. Samma drift som får en jude att studera toran och uppfylla buden får också denne att hemfalla åt synd och utomäktenskaplig sex.⁵

För den chassidiska judendom som tydligast influerat Singers författarskap är chassidismens grundares Israel Ben Elizers (ca 1700–1760) – kallad Baal Shem Tov, förkortat Besht – uppfattning om *yetzer ha-ra'* viktig. *Yetzer ha-ra'* medför synd, påpekar Baal Shem Tov, när den ”telling a person that something which is not kosher is kosher, something which is impure is pure, etc., and it was not commanded to act that way”.⁶ Samtidigt menade Besht att den onda driften har ett syfte med att egga människan till att synda, däremot inte att få dem att tro att de uppfyller ett bud samtidigt som synden begås. Även om den onda driften därmed också uppfattas som något gott av Baal Shem Tov är det driftens dubbelhet, att den riskerar förblinda människan så att hon inte kan skilja på gott och ont, rätt och fel, som medför problem.

Genomgående hos Besht finner man ett betonande av det dialektiska synsättet, vilket innebär att den onda driften inte ska utplånas,

utan integreras och kontrolleras av chassiden. Den sexuella asketismen som fanns under samma period uttryckte däremot en dualistisk hållning till *yetzer ha-ra'* som innebar att den sexuella driften och njutningen till varje pris skulle brytas ner och förintas. Det asketiska idealet manade chassiden till såväl fysisk som mental sexuell avhållsamhet. Hos Singer kommer det asketiska idealet till uttryck i flera romaner, till exempel i *Trollkarlen från Lublin* där huvudpersonen, efter en rad utomäktenskapliga kärleksaffärer, självmant murar in sig själv i den självspåkande asketismens anda.

Den asketiska doktrinen innebär att chassiden ska sträva efter att vara *ayin*, ett icke-vara, under samlaget (*zivwug*).⁷ Chassidens uppgift är därmed att frigöra sig från den kroppsliga och fysiska njutningen under samlaget för att uppnå det gudomliga *ayin*. Reb Elimelech, en av asketismens förespråkare, menade att det korrekta sättet att bete sig under samlaget var att enbart rikta uppmärksamheten mot Gud, utan att "känna" (*yada*) sin partner. Ett samlag där parterna är inriktade mot köttlig njutning är att betrakta som orent eftersom den sexuella akten endast kan vara ren när uppmärksamheten transcenderar njutningen. Följden av ett orent samlag, liksom andra orena handlingar, är att harmonin i universum rubbas och Messias ankomst fördröjs ytterligare.⁸

Inom chassidismens teologi figurerar en föreställning om en erotisk relation mellan chassiden och Gud. Det är i denna gudsrelation som *yetzer ha-ra'* kan få sitt rätta utlopp. Denna föreställning har sin upprinnelse i den tidiga kabbalan som beskrev människans relation till Gud med ett erotiskt färgat språk. Chassiderna gör emellertid skillnad på gudsrelationen och relationen till den äkta hälften. Det är föreningen mellan chassiden och Gud som är högst värderad och det är den som ska minska lusten till orena tankar och handlingar.⁹ Eftersom chassiderna ska uppfylla "det första" budet – "Var fruktsamma och föröka er" (1 Mos 1:28) – kan chassidismen inte innebära en total sexuell asketism. Det äktenskapliga, barnalstrande samlaget är alltså en plikt för chassiden, men trots det ska chassiden göra allt för att förhindra den njutningsupplevelse som samlaget kan medföra. En metod som tidigt användes för att undvika njutningsupplevelsen var att distrahera tankarna genom att recitera en välsignelse på ett främmande språk eller läsa en bön.¹⁰ I en bön tillskriven Reb Elimelech ber han Gud att utplåna "the *yetzer ha-ra* which burns within us".¹¹ Människan är själv för svag, menar Elimelech, för att motstå den onda driften. Utifrån en sådan dualistisk syn på *yetzer ha-ra'* kan man tala om sexuell avhållsamhet som metod för att motverka driften. Den asketiska hållningen medförde en världsfrånvändhet som snart fick kritik från andra chas-

sider som antingen förespråkade ett slags medelväg eller helt sonika återgick till Baal Shem Tovs mer dialektiska synsätt.¹²

Slaven

Romanen *Slaven* är en berättelse om otillåten kärlek mellan Wanda och juden Jakob.¹³ *Slaven* utspelar sig i 1600-talets Polen, under den period då de polska judarna föll offer för kosackernas, med Bogdan Chmielnicki i spetsen, massaker.¹⁴ Katastrofen var fullständig; byar skövlades och brändes ner, kvinnor våldtogs och människor mördades. Under Chmielnickis massaker togs Jakob tillfång och såldes som slav till Wandas far. Jakob och Wanda drogs omedelbart till varandra, men eftersom Jakob är en from jude slits han mellan åtrån till Wanda och sin religiösa övertygelse.

Efter fem år i fångenskap befinner sig Jakob åter i sin hemby Josefov. Han får dock svårigheter med att återanpassa sig till den judiska miljön, inte minst då Wanda hela tiden gör sig påmind i drömmar och tankar: "Judarna hade friköpt honom men han förblev en slav. Passionen höll honom i sitt koppel som en hund. Frestelsen plågade honom men han kunde inte driva bort den."¹⁵ Jakob beger sig därför åter till byn där han var slav för att hämta Wanda.

Efter att ha flytt tillsammans kommer Wanda och Jakob till Pilitz, en judisk by där ingen känner dem, för att bosätta sig. Wanda har nu bytt namn till Sara. Hon spelar stum eftersom hon inte kan jiddisch och kallas där stumma Sara. Sanningen uppdragas emellertid då Sara skriker på polska av födslovåndor. Sara föder en son men dör själv i barnsäng. Eftersom judarna i Pilitz inte accepterar Sara och sonen som judar utesluts Jakob utesluten ur den judiska gemenskapen, medan Sara begravs utanför den judiska begravningsplatsen.

Jakob beger sig till Israel för att där vara i närheten av Sabbatai Zevis, den falske Messias, rörelse.¹⁶ Efter 20 år återvänder han till Polen för att gräva upp Saras kvarlevor som han vill föra med sig till Israel för att få begrava bredvid sig. Men under de gångna åren har begravningsplatsen vuxit och Saras grav går inte att hitta. Efter en natt i fattighuset dör Jakob. När "dödgravaren" ska begrava honom stöter han emot Saras grav som har hamnat innanför begravningsplatsen. Sara och Jakob blir slutligen begravda tillsammans.

Allegoriska grepp och kollektiva minnen

Slaven är full med referenser till bibeln, inte minst till exodusberättelsen, samtidigt som texten är lika full av allusioner på andra världs-

kriget och förintelsen. Edward Alexander menar att *Slaven* behandlar förintelsen på ett mer konkret sätt än Singers andra verk, trots att romanen utspelas under 1600-talet.¹⁷ I romanen upprättas en förbindelse mellan de polska judarnas situation efter förintelsen och israeliterna i faraos Egypten genom att berättelsen förläggs till 1600-talets Polen.

Det är inte ovanligt att uppfatta Singers historiska verk som allegorier över den judiska befolkningens erfarenheter av andra världskriget.¹⁸ Jakobs fångenskap i 1600-talets Polen kan på så vis betraktas som en judes fångenskap i ett tyskt koncentrationsläger, från vilket han lyckas fly men av kärlek tvingas återvända till. Judarnas utsatt-het, massakern och flykten till Israel refererar följaktligen till sionism, andra världskriget och antisemitism. Antisemitismen är ett återkommande tema i *Slaven*. Den finns hos bönderna i byn där Jakob först är fången; den kommer till uttryck genom det hat som greve Pilitzky riktar mot judarna: ”Ditt folk gav världen bibeln, men sedan förnekade ni Guds enfödde son och vände er bort från Fadern. Idag bestraffas ni av Chmielnicki, i morgon kommer en annan hetman och fortsätter att tukta er.”¹⁹ Chmielnickis massaker pekar fram mot 1900-talets holo-caust och Hitler. Pilitzky fortsätter: ”Ni tror att ni är Guds utvalda folk. Nå, vad har han utvalt er till? Att leva i trånga och mörka ghetton och att bära gula lappar som tecken på er ras?”²⁰ Fraser som ”gula lappar” och ”ras” förknippas ofta med förintelsen, inte minst bland Singers läsekrets som främst bestod av judar som kunde läsa jiddisch, även om läsekretsen vid tiden för *Slaven* hade vidgats väsentligt.

Om man betraktar religion som en kollektiv minneskedja, som Danièle Hervieu-Léger gör i *La religion pour mémoire* (1993), innebär amnesi religionens förändring och försvinnande. Grace Davie har, bland andra, diskuterat de perspektiv på religiös förändring som Hervieu-Léger lägger fram och teoretiserar religion – i huvudsak kristendom i Europa – med hjälp av termen ”ställföreträdande religion” (*vicarious religion*). Hennes poäng är att en minoritet troende, eller minnesbärare, av en tyst majoritet har gjorts ansvariga för att minnas religionen; när majoriteten praktiserar religionen, till exempel runt religiösa högtider, litar de på att den religiösa minoriteten informerar dem – påminner – om hur detta ska utföras.²¹

Hervieu-Léger och Davie är långt ifrån de enda som har studerat religion som minne. Andra centrala teoretiska perspektiv understryker de kollektiva, kulturella och sociala aspekterna av minnet som en motvikt till att förstå minnet som uteslutande individuellt. Jan Assmanns studier om minne och egyptisk religion har publicerats i flera böcker där Assmann talar om *kulturella* minnen.²² Liknande idéer har förvisso

artikulerats långt innan Assmann – Maurice Halbwach studier om det *kollektiva* minnet är här en viktig referenspunkt – och samtida teorier om kulturella och kollektiva minnen har utvecklats under de senaste decennierna.²³ Ur dessa perspektiv handlar minnet inte endast om individuella och privata erfarenheter; det existerar samtidigt ”utanför” den enskilda människan, som ett konstitutivt element i den sociala världen. Som sådant är det kollektiva minnet alltid relaterat till den specifika plats där minnet äger rum. Detta blir påtagligt när det kommer till religiösa grupper och gruppernas kollektiva minne.

I den situation då Singer skrev *Slaven* var Förintelsen inte tidsmässigt avlägsen; tvärtom befann sig stora delar av den judiska befolkningen i ett intensivt skede när det gäller bearbetningen av individuella såväl som kollektiva minnen och trauman.²⁴ Även om Singer själv hade flytt(at) till USA redan 1935 och därmed, i en mening, saknade personliga erfarenheter av andra världskriget, återspeglas det kollektiva minnesarbetet i romanen *Slaven*. Minnet av det förflutna påverkas och formas av den aktuella situationen och bistår samtidigt den religiösa gruppen och individen med stoff till att forma och reproducera minnen. Ett sådant perspektiv innebär samtidigt att det kollektiva såväl som det individuella minnet förändras med tid och situation; en eventuell tilltro till minnets stabilitet och förmåga att återge en händelse korrekt kan alltså, med rätta, sättas ifråga.²⁵ Om man betraktar *Slaven* i relation till dess kontext framträder också ett annat skäl till att Singer förlägger berättelsen till 1600-talets mitt. Den tidsmässiga distansen till Chmielnickis massaker möjliggör en allegorisk och hudnära berättelse om judarnas situation efter förintelsen. På så vis blir berättelsen om Jakob och Sara en del av det kollektiva minnesarbetet som på allvar tog fart efter mitten av 1900-talet.

Exodusberättelsen är den kanske mest kända bibliska berättelsen om befrielse. I *Slaven* finns det, precis som i den bibliska berättelsen, en motsättning mellan två folk; polackerna (egyptierna) och judarna (israeliterna). Den judiska befolkningen framstår i romanen som slavar i Polen, vilket Jakob personifierar i sin fångenskap. Faraos förtryck av och mord på israeliterna finner sin motsvarighet i Chmielnickis och kosackernas massaker. Singer skriver summerande att judarna är ”[e]tt plågat folk. Ett folk som Gud utsett att lida, som han sände alla upp-tänkliga plågor.”²⁶ Parallellen till exodusberättelsen accentueras när Singer framställer de av Gud avgivna plågorna i den polska kontexten.

Från bergen kom gräshoppor och fåglar som talade med
människoröster, och bönderna dödade dem med sina spadar.
Deras ansträngningar var till ingen nytta, eftersom ju fler de

dödade ju fler kom det. Jakob påmindes om de gräshoppor som Gud hade sänt över egyptierna.²⁷

Jakob riktar vid ett tillfälle en fråga till Gud om hur länge det egyptiska mörkret ska härska. I *Slaven* får emellertid inte slaveriet något slut som motsvarar exodusberättelsens upplösning. Befrielsen finns inte i ett konkret land som Israel och farao tycks hela tiden finnas närvarande i historien; den ena gången är han Chmielnicki, den andra gången Hitler. I *Slaven* försvinner farao endast tillfälligt; det kommer alltid en ny farao som efterträder den gamla. En sådan logik framträder också i Jakobs funderingar under den judiska påskveckan, pesach:

[D]et föreföll honom en smula egendomligt att nu berätta om de under som hade skett i Egypten, när i dessa dagar en ny farao hade låtit det ske som den gamla faraon inte hade varit i stånd att åstadkomma.²⁸

Jakobs svårighet att nå befrielse framträder i ett mångtydigt scenario vid floden Wisłas kant, där det finns en färja som ska ta honom till andra sidan. Vid floden möter Jakob en färjekarl som ger honom mat och husrum. Dagen därpå samtalar han med en jude som är på väg till Israel. För att komma till Israel måste han passera floden. Floden och färjekarlen för tankarna till den grekiska mytologin där Charon förde de döda över floden Acheron till Hades, alltså dödsrikets, port. Charon avvisar de som inte hade begravts, eller var döda. Det finns här inte bara en pendang till grekisk mytologi utan även paralleller mellan färjekarlens roll och Guds roll i uttåget ur Egypten (2 Mos 14:21–22). Gud och färjekarlen har en liknande funktion i berättelserna. Det är endast med deras hjälp som man kommer förbi det hinder som vattnet utgör. Färjekarlen ger Jakob mat liksom Gud ger israeliterna mat i öknen (2 Mos 16:4). Jakob bestämmer sig emellertid för att inte åka med över floden, utan att istället återvända till byn för att hämta sin son Benjamin. Han har alltså ännu inte lämnat fångenskapen, utan är ”en slav som återvände till bojorna, en jude som på nytt axlade Egyptens ok”.²⁹ I ett senare skede i romanen når dock Jakob till slut Israel och stannar där i tjugo år, tills han återvänder till Polen för att hämta Saras kvarlevor. Den korta beskrivningen av tiden i Israel vittnar dock inte om befrielse. Det är snarare motsatsen som antyds.

Begärets slavar

I *Slaven* handlar exodusberättelsen ytterst om en inre, eller en personlig, befrielse, snarare än om att förändra en kroppslig belägenhet,

eller en samhällelig situation. Det yttre förtryckets historiska upprepningar framstår snarast som ett predikament för judarna än som en situation som är möjlig att förändra. Den fångenskap som gestaltas inledningsvis i romanen är förvisso en kroppslig fångenskap. Jakob har ryckts från sina rötter och befinner sig på främmande mark, i likhet med israeliterna i Egypten. Edward Alexander påpekar att Jakob går omkring bland avgudadyrkare och mördare, vilka han tar avstånd ifrån för att istället vända sig till Gud och Toran. Det gör han, menar Alexander vidare, för att inte själv hänge sig åt avgudadyrkan och därigenom förlora sin själ.³⁰ I fångenskapen ber Jakob ”den allsmäktige att befria honom ur fångenskapen och att han ännu en gång skulle få leva en judes liv”.³¹ Jämte den fysiska fångenskapen existerar samtidigt en annan typ av fångenskap som kretsar kring Jakobs begär till Wanda: ”Han visste att den judiska lagen förbjöd honom att se på henne men ändå såg han allt”.³² Jakob får ingen rätsida på lagens bud då han upptäcker att han kan läsa skrifterna både till sin fördel och till sin nackdel. Samtidigt lockar satan honom ”att bli en hedning bland hedningar; han befallde honom att gifta sig med Wanda eller att åtminstone ligga med henne.”³³ Till slut kan dock den fromme och tillbakadragne Jakob inte längre motstå frestelsen, utan ligger med Wanda.

Jakobs och Saras gemensamma liv är ett liv i lögn och lögnen är en börda för Jakob: ”Hans år av påtvingat slaveri hade efterföljts av ett frivilligt slaveri som skulle vara så länge han levde.”³⁴ När lögnen har avslöjats i samband med Benjamins födelse försvinner emellertid Jakobs rädsla.

Han hade brottats med Gud som förr patriarken Jakob, men han hade inte kommit undan med en urledbruten höft. Han, Jakob, son av Eliezer, hade krossats av himmelen. Han fruktade inte längre någonting, inte ens helvetet.³⁵

I samtalet mellan Jakob och färjekarlen vid floden Wisła diskuteras innebörden att vara slav. Färjekarlens ståndpunkt knyter slaveriet till ägandet och förbund av olika slag: ”Om man äger en ko eller en häst så är man dess slav. Gift dig och du blir din hustrus slav, dina barns och din svärmors.”³⁶ Självt menar sig färjekarlen vara fri, medan Jakob tvekar inför möjligheten för någon människa att vara fri. När Jakob strax efter samtalet är på väg att somna tänker han att ”människan går i en sele, varje hennes önskan är en fiber i det rep som tjudrar henne.”³⁷ Det är, kort sagt, människans begär och passioner som håller henne fast i fångenskap.

Sedan barnsben har Sara sett Jakob komma till henne i drömmar; enligt Sara var det förutbestämt att de skulle vara tillsammans. Medan Jakob lär Sara den judiska trons grundsatser, lär hon honom ”kroppens mysterier [...] ’För kärleken är stark som döden’, stod det i Höga Visan, och nu förstod han dessa ord.”³⁸ Den passionerade relationen med Sara omkullkastar Jakobs judiska tro. Han har svårt att utöva sin religion som tidigare, inte minst eftersom han ständigt bryter mot lagen. Jakob läser om skrifterna och söker efter andra förklaringar. Men även om han hittar textpartier i Tanakh som tycks rättfärdiggöra hans handlande går hans tolkningar stick i stäv med den traditionella judiska interpretationen. Konflikten mellan de heliga texterna och den judiska tolkningstraditionen gjorde honom förvirrad, som Singer skriver: ”I Jakobs fall hade den normala ordningen blivit fullständigt bakvänd. Det var Gud som talade det enklaste språket, medan ondskan försåg honom med ett överflöd av lärda och invecklade citat.”³⁹ Genom kabbalastudier finner han att all åtrå är av gudomligt ursprung. En sådan uppfattning kommer också till uttryck i en passage där Jakob samtalar med ett kristet par om deras sexuella eskapader: ”Parandet var den universella handling som låg bakom allt; Toran, bönderna [sic], budorden och Guds eget heliga namn var mystiska föreningar mellan de manliga och de kvinnliga principerna.”⁴⁰ Detta är en tanke som finner en motsvarighet i chassidismens upptagenhet av gudsdyrkan genom kroppsliga praktiker som att äta, dricka eller ha sexuell umgänge. En sådan gudsdyrkan genom kroppsliga handlingar innebär, i kontrast till sexuell asketism, ett dialektiskt förhållningssätt till *yetzer ha-ra’*, där chassiden ska omforma den onda driften genom att konfrontera den. Baal Shem Tov: ”En man skall så till den grad ha begär efter en kvinna att han förfinar sin materiella existens genom själva styrkan i sitt begär”.⁴¹ Chassiden ska med andra ord omvandla de kroppsliga begären utan att realisera dem.

När Sara och Jakob lever tillsammans i Pilitz uppfyller Sara de flesta av den judiska lagens bud, men fortsätter att utmana Jakob genom att vara mindre noggrann på vissa detaljer. Det regelverk som Jakob är uppfostrad med är henne till en början helt främmande, och hon accepterar aldrig det fullt. Sara ignorerar regler i toran som hämmar hennes spontanitet. Hon kysser Jakob när lagen förbjuder henne, men hon är ytterst noggrann när det gäller andra religiösa lagar.⁴² Singer tycks med karaktären Sara vilja framställa en sätt att vara judinna som står i kontrast till en trångsynt, lagisk del av den judiska befolkningen. Det framkommer särskilt tydligt i slutet av romanen då Saras grav, som till en början ligger utanför den judiska begravnings-

platsen, istället har hamnat på insidan. Det är en symbolisk gräns som Sara överträder efter döden som medför att hon slutligen blir accepterad som judinna.

I *Slaven* åskådliggör Singer, genom Sara och Jakobs relation, hur man kan leva som judar, även om deras förhållande inte harmonierar med vissa dominerande tolkningar av den judiska lagen. På så sätt framställer Singer alternativa tolkningsmöjligheter av lagen, där en motsättning mellan lag och begär blir en chimär och problemet förskjuts till att istället handla om två i grunden olika förhållningssätt till lagen. I det ena fallet framstår lagen som begränsande, statisk och repressiv: begäret framstår då som ett problem, i likhet med hur *yetzer ha-ra'* hanteras inom det dualistiska synsättet som beskrevs ovan. I det andra fallet är lagen möjliggörande och flexibel; lagen skapar och formar begär. Det finns då ingen egentlig motsättning mellan lag och begär, i linje med det dialektiska synsättet ovan. Det är den sistnämnda, dialektiska uppfattningen om *yetzer ha-ra'* som Singer, i analogi med Baal Shem Tov, sätter på pränt i romanen *Slaven*.

Tro och tillhörighet

Karaktärerna i Singers romaner och noveller är vanligtvis slavar under sina begär och passioner. I *Slaven* framstår avund och girighet som grunden för människornas religiösa praxis och religionen används gång efter annan som täckmantel för att uppnå världsliga mål. Efter att Sara har avlidit och Jakob blivit utesluten ur den judiska församlingen kommer han till insikt om vad han uppfattar som judendomens kärna:

Men nu förstod han åtminstone sin religion: dess kärna var relationerna mellan människan och hennes medvandrare. Människans plikter mot Gud var lätta att uppfylla.⁴³

Jakob framställs som en from jude som plikttroget följer de ritualer och föreskrifter han har lärt sig. Det är först i relationen till Sara som Jakob börjar omvärdera sin religion. Han överger snart den då etablerade judendomens trosföreställningar för ett osäkert förhållande med Sara. Jakobs gudsbild förändras allteftersom hans livssituation förändras och han konstaterar att ”allt Gud gjorde var till människornas bästa. Ju äldre Jakob blev, ju klarare stod denna sanning framför honom.”⁴⁴ Han kastar sig bokstavligen ut i osäkerheten: ”Sedan länge beredd på att förlora inte bara denna världen utan också den på andra sidan, tjänade han Gud utan hopp, varje ögonblick beredd på Gehennas

eld.⁴⁵ Ett centralt begrepp inom chassidismen är *devekut*, ett tillstånd som innebär att chassiden ”häftar sig fast” vid Gud.⁴⁶ *Devekut*-idealet går ut på att inte skilja mellan hängivenheten till Gud och världsliga uppgifter. Chassiden ska sträva efter att förena det profana och det gudomliga så att de profana handlingarna blir heliggjorda genom att chassiden i varje handling häftar sig fast vid Gud.⁴⁷ Tanken är att den drift som för människan mot det världsliga är densamma som leder människan mot Gud. Genom att transformera *yetzer ha-ra'* kan chassiden häfta sig fast vid Gud.⁴⁸

Vid flera tillfällen i *Slaven* befinner sig Jakob ensam i skogen, på flykt eller reflekterandes över sin plats i tillvaron. Jakob finner tröst i att på natten titta upp mot himlen och ”förmimma att Gud och hans änglar och serafer fanns däruppe i de himmelska boningarna.”⁴⁹ Han tolkar tillvaron med hjälp av de kabbalistiska böckerna, ser natten som en kabbalistisk bok, fylld av mysterier och upplever världen som ”ett pergament fulltecknat med ord och sånger”.⁵⁰ När han, jagad, flyr ut i skogen med sin son Benjamin kulminerar en sådan upplevelse:

Plötsligt lystes skogen upp av ett egendomligt ljus, och en sekund tänkte Jakob att himlen hade bönhört honom. Alla fåglar började sjunga på en gång; trädstammarna tycktes stå i lågor. Långt borta i en glänta mellan träden såg han som en jättebrand. Ett ögonblick senare förstod han att det var solen. [...] Sedd mot denna strålande bakgrund tycktes till och med döden vara bara en ond dröm. Varken himlen eller floden eller sanddynorna var döda. Allting levde, jorden, solen, varje sten.⁵¹

I skogen erfar Jakob tillvaron på ett nytt sätt, som panteistiskt besjälad; avståndet mellan Gud och människan har minskat och är knappt längre märkbart. I sin utsatta situation och som följd av den intensiva upplevelsen överlämnar sig Jakob till Gud: ”Gud var nu hans enda möjlighet. Han ägde ingenting annat än sin tro.”⁵² Medan han springer i skogen ber han Gud om ett slut på landsflykten: ”Jakob lyfte blicken: ’Led oss, Gud, led oss. Det är din värld.’”⁵³ I denna passage ger sig Jakob till den Gud som han tidigare upplevt som avlägsen och tyst. Inom den chassidiska rörelsen beskrevs Gud på en och samma gång som immanent och transcendent, bortom skapelsen. Därtill uppfattas det gudomliga existera inom varje människa, men inte som en personlig Gud utan snarare en dynamisk essens som finns i allt som existerar. Jakob tycks vara fullt övertygad om att det är Gud som har skapat och styr världen: ”En osynlig hand hade format och modellerat varje stjälk,

blad, löv, mask och flygfä. [...] Alla dessa varelser visste vad som väntades av dem. Ingen försökte göra uppror mot Skaparen.”⁵⁴ Chassiderna föreställer sig också en slöja som döljer tillvarons egentliga verklighet för människan. Den illusoriska slöjan måste därför genomskådas av människan så att hon ser tillvarons yttersta verklighet. För att kunna lyckas med detta krävs det alltså att chassiden häftar sig fast vid Gud.⁵⁵

Utifrån ett chassidiskt perspektiv häftar sig Jakob fast vid Gud då han överlämnar sig till Gud. När Jakob upplever tillvaron som besjälad, snarare än beslöjad, erfar han den gudomliga verklighet, den dynamiska essens, som chassiderna talar om. Enligt den chassidiska läran inbegriper denna gudomliga verklighet de ”gudomliga gnistorna”. Läran om de gudomliga gnistorna fanns redan inom den tidiga kabbalan och fördes till chassidismen via den lurianska kabbalan, men förändrades i grunden med chassidismens framväxt.⁵⁶

Utifrån läran om de gudomliga gnistorna kan man tala om två slags intentioner när man, till exempel, äter. Den ena intentionen innebär att man äter för att få kraft till att tjäna Gud, medan den andra intentionen, som är något mer invecklad, innebär att man äter i syfte att frigöra de gudomliga gnistorna som antas finnas i maten.⁵⁷ *Yetzer ha-ra* framstår emellanåt som ett hot mot chassidens uppgift att frigöra de gudomliga gnistorna. När den onda driften styr chassiden är denne dömd att misslyckas med att frigöra de gudomliga gnistorna, vilket är en anledning till att chassiden ska eftersträva en transformation av *yetzer ha-ra*. Chassidismen inbegrep därmed också ett positivt förhållningssätt till det materiella som stod i hjärt kontrast till det asketiska ideal som florerade samtidigt. Louis Jacobs understryker att den chassidiska läran inte bara handlade om torastudier och bön, utan också ett världsligt engagemang med Gud i sinnet.⁵⁸ Ätandet och drickandet var heliga handlingar när chassiden gjorde det med rätt koncentration, *kaḥwana*, på Gud. De gudomliga gnistorna frigjordes först när chassiden engagerade sig i ett tillstånd av *devekut*.⁵⁹ Detta synsätt omöjliggjorde till slut ett förverkligande av det asketiska idealet, eftersom det innebär att chassiden inte kan frigöra de gudomliga gnistorna som antogs finnas i tillvaron.⁶⁰ Chassidismen gav på så sätt de mer världsliga uppgifterna en andlig dimension. Läran om att allt innehåller en gnista av det gudomliga blev synonymt med att allt finns i Gud. För varje enskild chassid finns det ”gudomliga gnistor” att frigöra. Jacobs påpekar att denna doktrin har att göra med chassidismens människosyn som innebär att varje människa är unik och därför har en speciell uppgift i livet. Först när alla gnistorna är ”upplyfta” till sin rätta plats kan Messias komma och då blir världen, enligt chassiderna, fulländad.⁶¹

Död och befrielse

Ett genomgående drag hos karaktären Jakob är att han längtar efter döden: ”Han hade alltid bett om döden; han hade till och med funderat på självmord.”⁶² Jakob tar emellertid aldrig sitt liv, utan dör en naturlig död. I dödsögonblicket ser Jakob sina släktingar närma sig och upplever tillvaron på ett för honom nytt sätt.

Om bara människan kunde uppfatta dessa ting medan hon ännu var frisk och stark, sade han sig, så skulle hon tjäna Herren på ett annat sätt. Ingen skulle då behöva tvivla. Ingen skulle behöva sörja.⁶³

De insikter som Jakob får i dödsögonblicket kan inte förmedlas till de levande, eftersom det finns, som Jakob beskriver det, en ogenomtränglig slöja mellan de levande och de döda. Jakob vill inte tillfriskna, utan istället dö ifrån sitt lidande och sina bekymmer. Han ser på sin kropp som från ovan; den är ”fläckad av synd och måste renas.”⁶⁴ Den lidande, begärande kroppen framstår här som ett fängelse, medan döden framställs som en resa med ett skepp till släktingar som väntar vid en strand. ”Jakobs kropp dog, men han var redan så upptagen att hälsa dem som kommit för att möta honom att han inte såg tillbaka. Hans mörka hytt med dess trasor och skräp fanns bakom honom på skeppet. [...] Han, Jakob, hade kommit i hamn.”⁶⁵ Denna hemkomst medför samtidigt att Jakob återförenas med Sara genom att de, som av en slump, blir begravda tillsammans. En vers ur Andra Samuelsboken som ristas in på gravstenen sammanfattar deras relation: ”Älskliga och milda i livet, skildes de inte i döden.”⁶⁶ Till skillnad från framställningen av det judiska livet i Polen under 1600-talet, och allegoriskt sett även under andra tider, beskrivs döden uteslutande i positiva, snudd på paradisiska, ordalag. Samtidigt förmår inte människan, av romanen *Slaven* att döma, ta del av de insikter som döendet medför när de fortfarande lever. Även om historiska omständigheter, sociala problem och folk mord framställs i *Slaven* är det oftast den enskilda människans val och förhållningssätt som är under luppen och föremål för kritik.

Jakob är fången i sina begär, som både orsakar lidande och förslavar honom, ända till döden skiljer honom från dem. *Yetzer ha-ra* framstår här som en central del av människans konstitution, som hon har att hantera men endast kan undslippa helt genom den kroppsliga döden. Slaven Jakobs befrielse är inte fysisk; han får ingen bättre livssituation när han kommer till ett nytt land som Israel, som judarna efter fångenskapen i Egypten. Hans befrielse blir först

verklig i dödsögonblicket då han undslipper de passioner, begär och det lidande som oupplösligt hör samman hans kroppsliga existens.

Skönlitteratur och judendom

Berättelser om rabbiner och religiösa förebilder har länge funnits inom judendomen. De biografiska berättelserna om rabbinerna har tidigare ofta betraktats som bakgrundshistorier för att kunna förstå rabbinernas respektive syn på halaka och utläggningar av Tanak. I motsats till ett sådant synsätt anser Daniel Boyarin att fiktiva berättelser, liksom religiösa lagtexter och skrifter som producerades i den senantika judiska miljön, ger uttryck för de föreställningar, normer och värderingar som där var rådande. Olika texter, som den religiösa lagen och den fiktiva berättelsen, kretsar kring samma kulturella, ideologiska och religiösa problem och är del av den gemensamma kulturella produktionen.⁶⁷

Det innebär emellertid inte att en aktuell fråga hanteras på samma sätt inom de olika litterära genrerna; de olika texterna och texttyperna ger snarare en specifik prägel på den problematik som behandlas. Den skönlitterära texten, påpekar Carl Reinhold Bråkenhielm, uttrycker saker som inte kan uttryckas på något annat sätt. Den skönlitterära texten är i en mening unik och i viss mån oöversättbar. Det finns därför en skillnad, menar Bråkenhielm vidare, i hur man studerar teologi eller filosofi och studiet av skönlitterära texter.⁶⁸ Det är genom ett mångfaldigt, heterogent studium av olika texttyper som man kan undersöka de aktuella frågor som till exempel sysselsätter en religiös gruppering vid en specifik tid.

I ett författarskap som Isaac Bashevis Singers aktualiseras förvisso den chassidiska berättartraditionen, men Singers särprägel är, utöver förmågan att behandla en religiös problematik och tematik på ett förhållandevis okonventionellt sätt, egenskapen att göra detta i ljuset av den händelse som i högsta grad präglat efterkrigstidens judar. Romanen *Slaven* ingår därmed i ett sammanhang av självbiografisk vittneslitteratur, skriftlärda utläggningar, filosofiska och teologiska spörsmål; tidningsreportage, dagböcker, rättegångsprotokoll, filmer, tv-serier och debatter. Med verk som *Slaven* skriver Singer in sig i den kollektiva judiska minnesgemenskap som adresserade de akuta frågor som erfarenheterna av förintelsen hade väckt bland judar under andra halvan av 1900-talet.

Noter

- 1 Isaac Bashevis Singer föddes i Polen år 1902. Hans far var en chassidisk rabbin och hans morfar var en rabbin som tillhörde misnagdim, en mer romantisk riktning inom judendomen. Misnagdim betyder ”opponenterna” och kallades så av chassiderna. Edward Alexander: *Isaac Bashevis Singer* (Boston, 1980), 13; Mordecai L. Wilensky: ”Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe. The Hostile Phase” i Gershon David Hundert (red.): *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present* (New York & London, 1991), 244–271.
- 2 Chassidismen växte fram under mitten av 1700-talet i Östeuropa. I början av 1800-talet dominerade chassidismen judendomen i Polen, Vitryssland, Rumänien, Ungern och delvis i Litauen. Chassidismen kan beskrivas som en folklig rörelse som förmedlade den judiska mystiken, som tidigare bara varit tillgänglig för en skolad elit, till det judiska folket. Chassiderna förändrade därtill den organisatoriska strukturen som det judiska samhället var uppbyggt kring, liksom gudsbilden, synen på människans relation till Gud samt förhållandet till de religiösa skrifterna, ritualerna och bönen.
- 3 Michel Foucault: *Sexualitetens historia. Viljan att veta* (Göteborg, 2002), 44.
- 4 *Yetzer ha-ra* översätter jag till ”den onda driften”. På engelska brukar man översätta *yetzer ha-ra* med ”The evil instinct”, ”The evil desire” eller ”The evil inclination”. Jag har valt ordet ”driften” eftersom jag förstår *yetzer* som något för människan stabilt, något stabilare än lust eller åtrå. Följaktligen översätter jag *yetzer ha-tov* till ”den goda driften”. Det finns flera beröringspunkter mellan *yetzer ha-ra* och hur sodomibegreppet har diskuterats inom kristendomen. För en klarläggning av sodomibegreppet inom kristendomen fram till moderniteten se Mark D. Jordan: *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago, 1997). Det är dock ett misstag att sätta likhetstecken mellan det kristna och framförallt paulinska syndabegreppet och *yetzer ha-ra* även om det också finns paralleller. Se Ishay Rosen-Zvi: *Demonic desires. "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia, 2011), 54–55.
- 5 Daniel Boyarin: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, Los Angeles & Oxford, 1993), 62–65, 74–75. Inom judendomen brukar man hänvisa till det hebreiska ordet *chet* när man talar om synd. Även om *chet* ibland, i likhet med det kristna syndabegreppet, förklaras som att människan ”missar målet”, ska det inte förstås som liktydigt med ”synd” inom kristendomen.
- 6 Citerat i Aaron Wertheim: *Law and Custom in Hasidism* (Hoboken, NJ, 1992), 89.
- 7 I den chassidiska föreställningsvärlden står *ayin* i förhållande till *yesh*, det existerande, befintliga och det skapade. Innan skapelsen fanns endast *ayin*; med skapelsen kom *yesh*, det skapade.
- 8 David Biale: ”The Lust for Asceticism in the Hasidic Movement” i Jonathan Magonet (red.): *Jewish Explorations of Sexuality* (Providence & Oxford, 1995), 52–54. Jacob Neusner menar att det inte är människan som gör blod eller sperma orent; kroppsvätskor och utsöndringar är orena i sig själva då de inte uppfyller sitt syfte. Om en kvinna, avsiktligt eller oavsiktligt, har sexuellt umgänge under menstruationen blir hennes man också oren. Det finns här ett samband mellan renhet och fortplantning, och man ser till ändamålet när man avgör om blodet är rent eller sperman är ren. Se Jacob Neusner: ”Purity and Impurity in Judaism” i Jacob Neusner, Alan J. Avery-Pack & William Scott Green (red.): *The Encyclopedia of Judaism* (New York, 1999), 1109–1124. I en bön uttrycks en kvinnas längtan efter att i kroppslig, andlig och mental renhet, ha samlag med sin make i syfte att bli gravid: ”Purify my heart and my thoughts that I may think no evil while he has intercourse with me.” (Citerat i Chava Weissler: ”The Traditional Piety of Ashkenazic Woman” i Arthur Green (red.): *Jewish Spirituality. From the Sixteenth-Century Revival to the Present* (London, 1987), 260. Kvinnan ber om att bli befriad från *yetzer ha-ra* under samlaget. Likheten med den sexuella asketismen inom chassidismen är här slående.

- 9 Biale: "The Lust for Asceticism in the Hasidic Movement", 60.
- 10 Biale: "The Lust for Asceticism in the Hasidic Movement", 54–55.
- 11 Wertheim: *Law and Custom in Hasidism*, 150.
- 12 David M. Feldman: "Sex" i Tzvi Rabinowicz (red.): *The Encyclopedia of Hasidim* (New Jersey & London, 1996), 439–443.
- 13 Precis som Knut Ahnlund skriver i sin biografi om Singer, som utkom 1978, samma år som Singer fick nobelpriset i litteratur, påminner upplägget i *Slaven* en hel del om det i *Fiender. En berättelse om kärlek*, övers.: Mårten Edlund (Stockholm, 1978), även om den senare utspelar sig i USA efter andra världskriget. Se Knut Ahnlund: *Isaac Bashevis Singer. Hans språk och hans värld* (Uppsala, 1978), 144.
- 14 Även Singers roman *Satan i Goraj*, övers.: Elsa Branting (Stockholm, 1978) utspelas vid denna period men koncentrerar sig i högre utsträckning på Sabbatai Zevi. Se Janet Hadda: *Isaac Bashevis Singer. A Life* (New York, 1997), 133. Bogdan Chmielnicki (1595–1657) ledde kosackernas uppror mot polackernas styre av Ukraina. På grund av misslyckade politiska förhandlingar med den polska kungen påbörjade han ett krig mot Polen 1648 och fick ett visst stöd av missnöjda polska bönder och präster. Han lyckades dock aldrig få Ukraina helt självständigt. Se George J. Lerski: *Historical Dictionary of Poland, 966–1945* (Westport, Conn., 1996), 66–67.
- 15 Isaac Bashevis Singer: *Slaven* (Stockholm, 1990), 85.
- 16 Sabbatai Zevi uppträdde som Messias mellan åren 1648 och 1666. Hans agerande ledde, med Nathan från Gazas hjälp, till en stor religiös massrörelse. När han ställdes inför den turkiske sultanen konverterade han emellertid till Islam. Gershom Scholem beskriver Sabbatai Zevi som manodepressiv. Se Gershom Gerhard Scholem: *Den judiska mystiken* (Stockholm, 1992), 317f.
- 17 Alexander: *Isaac Bashevis Singer*, 76.
- 18 Paul Kresh: *Isaac Bashevis Singer. The Magician of West 86th Street. A Biography* (New York, 1979), 218.
- 19 Singer: *Slaven*, 138.
- 20 Singer: *Slaven*, 138.
- 21 Grace Davie: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (New York, 2000).
- 22 Jan Assmann: *Religion and Cultural Memory. Ten Studies* (Stanford, Calif., 2006).
- 23 Se Susannah Radstone, & Bill Schwarz (red.): *Memory: Histories, Theories, Debates* (New York, 2010). Det centrala verket är här den av Durkheims lärjunge Maurice Halbwachs författade *Les cadres sociaux de la mémoire*, som utkom första gången redan 1925.
- 24 Se också Steve Sterns teorier om minnesarbetet i Chile efter militärjuntan i Steve J. Stern: *Reckoning with Pinochet. The Memory Question in Democratic Chile, 1989–2006* (Durham, NC, 2010).
- 25 I *Testimony* (1992) diskuterar Shoshana Felman och Dori Laub den problematik som omgärdar traumatiska minnen utifrån insamlade vittnesmål från judar som har överlevt förintelsen. I psykoanalytisk anda understryker de oförmågan hos de överlevande när det gäller att sätta ord på de traumatiska händelser som de har upplevt. Se särskilt Dori Laubs kapitel i Shoshana Felman & Dori Laub: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (London, 1992), 57–92. Se också Paul Ricœur: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, 2000) för en fördjupad diskussion om minnet, glömskan och historieskrivning.
- 26 Singer: *Slaven*, 179.
- 27 Singer: *Slaven*, 35.
- 28 Singer: *Slaven*, 80.
- 29 Singer: *Slaven*, 102.
- 30 Alexander: *Isaac Bashevis Singer*, 74.
- 31 Singer: *Slaven*, 13.
- 32 Singer: *Slaven*, 13.
- 33 Singer: *Slaven*, 43.
- 34 Singer: *Slaven*, 119.
- 35 Singer: *Slaven*, 173.

- 36 Singer: *Slaven*, 193.
- 37 Singer: *Slaven*, 193–194. Den problematik som Arthur Schopenhauer dryftar i *Die Welt als Wille und Vorstellung* I und II nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus (München, 1998), som influerat Singer, finns här som en klangbotten till diskussionen mellan färjekarlen och Jakob.
- 38 Singer: *Slaven*, 53.
- 39 Singer: *Slaven*, 31.
- 40 Singer: *Slaven*, 99–100. När fångenskap och frihet, passioner och förnuft, diskuteras i *Slaven* framträder teman ur Baruch Spinozas filosofi, som influerat Singer under ungdomsåren. Spinoza uppfattade själen som evig och sammanlänkad med Gud, men det krävs ett slags högre kunskap för att inse detta. Denna kunskap gör människan fri från passioner och hennes förgänglighet. Det är genom själens kärlek till Gud som människan når denna kunskap. Gud älskar sig själv (själen) och därigenom människan: ”Gud älskar sig själv med oändlig intellektuell kärlek”. Benedictus de Spinoza: *Etiken* (Stockholm, 2001), 282. Kärleken till Gud gör människan lycklig och genom den glädje som lyckan frambringar kan hon hämma sina drifter och passioner (Spinoza: *Etiken*, 283, 288).
- 41 Citerat i Antoon Geels: *Judisk mystik: ur psykologisk synvinkel* (Skellefteå, 1998), 100.
- 42 Chava Weissler beskriver den judiska kvinnans religiositet i Östeuropa innan och under chassidismens framväxt. Kvinnorna deltog dels i männens religiösa liv, de bad samma böner, observerade sabbaten, fastan och högtider. Men kvinnorna hade också andra religiösa uppgifter, som var skilda från männens, och som kretsade kring familjelivet och hemmet. Endast ett fåtal kvinnor lärde sig hebreiska, vilket var det språk chassiderna använde när de diskuterade religiösa frågor, och ännu färre lämnade ett litterärt arv, ens på jiddisch. Se Weissler: ”The traditional Piety of Ashkenazic Woman”, 245–246, 252.
- 43 Singer: *Slaven*, 184.
- 44 Singer: *Slaven*, 215.
- 45 Singer: *Slaven*, 217.
- 46 Gershom Scholem: ”Devekut, or Communion with God” i Hundert (red.): *Essential Papers on Hasidism*, 280.
- 47 Singer: *Slaven*, 276–278, 284.
- 48 Ada Rapoport-Albert: ”God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship” i Hundert (red.): *Essential Papers on Hasidism*, 302–303
- 49 Singer: *Slaven*, 147.
- 50 Singer: *Slaven*, 147.
- 51 Singer: *Slaven*, 206–207.
- 52 Singer: *Slaven*, 206.
- 53 Singer: *Slaven*, 207.
- 54 Singer: *Slaven*, 93–94.
- 55 Louis Jacobs: ”The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism” i Green: *Jewish Spirituality*, 96–97.
- 56 Den lurianska kabbalan, som är en vidareutveckling av den tidiga kabbalan, kom inte till Polen förrän vid mitten av 1600-talet då *Slaven* utspelar sig. När chassidismen växte fram under 1700-talet förenades den rabbiniska judendomen med den mystik som den lurianska kabbalan förde med sig. Den rabbiniska judendomen och studiet av Toran var etablerat i Polen då *Slaven* utspelar sig och den lurianska kabbalan breddade samtidigt ut sig. Se Lucy S. Dawidowicz (red.): *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (Syracuse, N.Y., 1996[1967]), 6f.
- 57 Jacobs: ”The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism”, 117–119.
- 58 Moshe Idel påpekar att studiet av Toran hade två mål; dels att förstå skriftens yttre mening och dels att förena sig med Toran. Föreningen med Toran beskrivs som ett samlag där chassiden får ta del av Torans inre betydelse. Se Moshe Idel: *Hasidism. Between Ecstasy and Magic* (New York, 1995), 181. Chassiden skulle därmed inte läsa Toran bokstavligt utan se det gudomliga bakom orden.

- 59 Den viktigaste vägen till *devekut* var bönen. Bönen utgjorde ett skydd mot sexuella fantasier och impulser. Chassiderna avbröt ofta sin bön för att med hjälp av ljud och gester motverka den onda driften, vilken störde koncentrationen, *kawwana*. Se Solomon Maimon: "On a Secret Society, and Therefore a Long Chapter" i Hundert (red.): *Essential Papers on Hasidism*, 16–17. Gesterna ansågs kunna motverka eller omvandla *yetzer ha-ra'*, som hindrade chassiden från att rikta sin bön mot Gud. Se Louis Jacobs: "Hasidic Prayer" i Hundert (red.): *Essential Papers on Hasidism*, 346. Genom att transformera den onda driften kan chassiden uppnå *devekut*. Den mystiska bönen sågs som ett samlag (*zivwug*) med den kvinnliga aspekten av gudomen, *shekinah*. Föreningen med Gud beskrivs metaforiskt som en orgasm som för chassiden nära döden. Målet för chassiden var att transformera *yetzer ha-ra'* och rikta uppmärksamheten (*kawwana*) till Gud. Chassiden ska hela tiden ha det gudomliga för ögonen. Se *ibid.*, 330–332, 351; Biale: "The Lust for Asceticism in the Hasidic Movement", 60–62.
- 60 Jacobs: "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism", 115–116.
- 61 Jacobs: "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism", 116–117, 124.
- 62 Singer: *Slaven*, 13.
- 63 Singer: *Slaven*, 229.
- 64 Singer: *Slaven*, 229.
- 65 Singer: *Slaven*, 230.
- 66 Singer: *Slaven*, 231. Notera att detta citat inte går att finna i någon av de svenska bibelöversättningarna, utan förmodligen är en översättning av engelskans "beloved and pleasant in their life, And in their death they were not parted" (2 Sam 1:23). Den engelska översättningen baseras i sin tur på förlagan som är skriven på jiddisch.
- 67 Boyarin: *Carnal Israel*, 13–22.
- 68 Carl-Reinhold Bråkenhielm: "Blick för mönster: att studera livsåskådningar i verkligheten och i litteraturen" i Carl-Reinhold Bråkenhielm & Torsten Pettersson (red.): *Modernitetens ansikten: livsåskådningar i nordisk 1900-talslitteratur* (Nora, 2001).

Ola Sigurdson

Att vänta på Godot

Teologiska reflektioner utifrån Samuel Becketts pjäs

Att vänta på Godot i Sarajevo

Sommaren 1993 reste den amerikanska författaren och regissören Susan Sontag till Sarajevo för att sätta upp Samuel Becketts pjäs *I väntan på Godot*.¹ Detta skedde i en stad som tidigare framställts nästan som ett nytt Jerusalem, där judar och kristna och muslimer kunde leva sida vid sida – där de Olympiska vinterspelen med deras kosmopolitiska anda hölls så sent som 1984. Men 1993 kunde ingen längre ta Sarajevo för ett nytt Jerusalem. Staden har nominerats av UNESCO till att bli ett världsarv med motiveringen att Sarajevo är ”en specifik symbol för universell multikultur”. Men i stället hade staden blivit ett slagfält för olika etniska och religiösa grupper. Från den 5 april 1992, då Bosnien Hercegovina förklarades självständigt och strider utbröt i landet, var Sarajevo en belägrad stad i 1 417 dagar, den längsta belägringen av en stad sedan belägringen av Leningrad under andra världskriget. Den serbdominerade jugoslaviska armén försökte störta den bosniska regeringen och bombade därför stadens centrala delar under i stort sett hela belägringen. Till denna stad reste alltså Susan Sontag för att sätta upp Becketts pjäs *I väntan på Godot*. Varför?

Inte oväntat kritiserades Sontag för sitt tilltag att sätta upp pjäsen. Dels för att det skulle vara ett frivolt företag att sätta upp en pjäs under belägringen av Sarajevo, som att ”spela fiol medan Rom brinner”. Dels för att det rör sig om just den här pjäsen med all dess pessimism. Kan verkligen *I väntan på Godot* skänka något hopp eller lindring i en situation som redan är söndersliten av konflikter? Men att sätta upp en pjäs under Sarajevos belägring, menar Sontag, var snarare ett uttryck för en önskan om att för ett slag återvända till något slags normalitet och om att fortfarande höra till den europeiska kulturen. *I väntan på Godot* medgav en konstnärlig bearbetning av en situation av hopplöshet som

var alltför välkänd bland Sarajevoborna för att behöva döljas genom ett mer optimistiskt eller underhållande verk. Snarare blev pjäsen en bearbetning av den situation som Sarajevoborna faktiskt befann sig i. I det sista stycket av sin redogörelse för erfarenheterna kring pjäsen i *The New York Review of Books* skriver Sontag:

I väntan på Godot öppnade, med tolv stearinljus på scenen, den 17 augusti. Det var två föreställningar den dagen, en vid 14:00 och den andra vid 16:00. I Sarajevo finns det bara matinéer; nästan ingen går ut efter mörkrets inbrott. Många människor fick visas bort. Under de första föreställningarna var jag spänd av oro. Men det kom ett ögonblick, jag tror det var under den tredje föreställningen, då jag började slappna av. För första gången såg jag pjäsen som en åskådare [...] Och jag tror att det var mot slutet av den föreställningen – på onsdag, 18 augusti vid 14:00 – under den långa tragiska tystnaden hos Vladimirerna och Estragonarna [Sontag använde flera skådespelare till varje roll] som följer budbärarens kungörelse att herr Godot inte kommer i dag, men säkert kommer i morgon, som mina ögon började svida av tårar [...] Ingen i publiken gjorde ett enda ljud. De enda ljuden var de som kom från utanför teatern: en pansarvagn från FN som dundrade nerför gatan och smattret från krypskyttarnas eld.²

I väntan på Godot blev, skulle man kunna säga, till en tämligen precis illustration av Sarajevobornas belägenhet mellan hopp och förtvivlan; hopp om att en yttre makt – FN, EU, USA – skulle intervensera och därmed lösa upp dödläget och förtvivlan över ännu en dag utan lösning. Sontag nämner att hon och skådespelarensambeln försökte undvika att skämta om ”I väntan på Clinton”, men det var i stort sett det som de gjorde mot slutet av juli 1993. Under miserabla fysiska och psykiska betingelser satte man upp *I väntan på Godot*, inte som tidsfördriv eller verklighetsflykt utan snarast för att, med Sontags ord, ”styrkas och tröstas genom att få sin känsla av verklighet bejakad och transfigurerad av konst”.³ Det var alltså, på det hela taget, inte särskilt konstigt att spela *I väntan på Godot* i Sarajevo.

Historiens slut och civilisationernas kamp

Slutet av 1900-talet betydde en omvälvning i självförståelsen av Europa och västerlandet. Den västerländska moderniseringen innebar inte bara en industrialisering, sekularisering och urbanisering av den mänskliga

tillvaron utan också en framstegsoptimism som bars av en vision om moderniteten som ett sätt för människan att kasta av sig sina kedjor i form av förlegade fördomar. Den här visionen kom under åren 1945 till 1989 att innebära en viss kluvenhet, eftersom det fanns två rivaliserande versioner av modernitetens dröm om framsteget: det kapitalistiska väst och det kommunistiska öst. När Berlinmuren föll 1989 framstod detta näst intill som ett mirakel. En bekant som är sociolog och som bor i Berlin berättade för mig att han givit en intervju hösten 1989 där han menade att det knappast var troligt att muren skulle falla under hans livstid. Plötsligt hade kalla kriget upplösts på ett symboliskt plan. Det är då kanske inte så konstigt om det dyker upp böcker som Francis Fukuyamas *Historiens slut och den sista människan* som signalerar att liberalismen som politiskt system nu har segrat i striden med rivaliserande system som monarki, fascism och senast kommunism. Orsaken till detta är att den liberala demokratin är "relativt fri" från de "grundläggande inre motsägelser" som kännetecknat de tidigare politiska systemen.⁴ Även om liberal demokrati inte har införts i hela världen, och även om vägen dit kan vara både lång och ojämn, kan den liberala demokratin inte förbättras – den liberala demokratin utgör därför historiens slut.

Men säg den glädje som får vara särskilt länge. Östblockets sönderfall och i kölvattnet av detta vågen av etnisk och religiös rivalitet även i Europa har föranlett betydligt mindre optimistiska tolkningar av historiens riktning i form av statsvetaren Samuel P. Huntingtons bok *Civilisationernas kamp: Mot en ny världsordning*.⁵ Ursprungligen var detta en artikel med samma namn som publicerades i *Foreign Affairs* 1993 som sedan utvidgades till att bli boken som publicerades 1996. Titeln på både artikeln och boken hämtar Huntington från arabisten och islamologen Bernard Lewis artikel "The Roots of Muslim Rage" (1990) vars avslutande avsnitt bär just rubriken "A Clash of Civilizations" och där Lewis målar upp bilden av en historiskt betingad rivalitet mellan en "islamisk" och en "judekristen" civilisation.⁶ I linje med Lewis artikel argumenterar Huntington för att det som kännetecknar världsordningen snarare än harmoni och ett universellt förnuft är en konflikt mellan civilisationer. Olika civilisationer kännetecknas av olika sätt att värdera tillvaron, vare sig det rör sig om ekonomi, kultur, politik eller religion. De värden som kännetecknar den västerländska kulturen – individualism, liberalism, demokrati, mänskliga rättigheter, jämlikhet, frihet – delas inte nödvändigtvis av andra kulturer. I stället för politik som konsensus kan vi vänta oss politik som konflikt. Den västerländska optimism som vi hittar i tanken på ett "historiens slut"

motsvaras här av en betydligt mer pessimistisk konklusion i form av "civilisationernas kamp".

Det som intresserar mig här är inte vilken av dessa båda böcker eller berättelser som är mest trovärdig i ljuset av fakta om tillståndet i världen. Sanningen är väl snarast den att ingen av dem nödvändigtvis ger en adekvat bild av världsläget. Intressant är emellertid hur "historiens slut" respektive "civilisationernas kamp" är ett slags tankefigurer som strukturerar vår tolkning av historien. Det finns aldrig bara ett sätt att tolka historien, men något slags tankefigur är förmodligen oundviklig som ett sätt att göra historien meningsfull för oss. Det handlar inte bara om myter om världens ursprung i begynnelsen, någon gång för länge sedan, utan i lika hög grad om de myter som förklarar hur det moderna samhället har blivit modernt. Här skiljer sig funktionen hos de moderna samhällenas historieskrivning inte särskilt markant från tidigare myter om ursprung, och den norske socialantropologen Thomas Hylland Eriksen konstaterar: "I sig självt är det förflutna obestämt och otydligt, men det görs bestämt och tydligt genom myterna, som i sin moderna lineära form blir en sorts illusionskonst som producerar en förnimmelse av framsteg och utveckling."⁷ Genom att berätta historien om samhällets gradvisa modernisering – och genom att markera kontinuiteter och diskontinuiteter gentemot den tidigare historien – blir historieskrivningarna både ett uttryck för och en legitimering av ett samtida samhälle och en viss politisk vision. Problemet med tankefigurer är inte alls att de skulle vara "ovetenskapliga" eller uttryck för "teleologi" eller "historiefilosofi" – jag tror som sagt att de i någon mening är oundvikliga. Att helt avstå från tolkningar av det förflutna vore som att, som Hylland Eriksen formulerar det, "se färgprickarna dansa över TV-skärmen, utan att kunna sammanfoga dem till bilder".⁸ Problem uppstår när de i alltför hög grad förenklar tillvaron snarare än gör den mer komplex.

"Historiens slut" respektive "civilisationernas kamp" är just tankefigurer som strukturerar hur vi tänker oss att vårt moderna samhälle blivit just modernt. Således är de också, i viss mening, uttryck för en historiefilosofi med religiösa rötter. "Historiefilosofins existens och dess fråga efter en yttersta mening har sprungit ur den eskatologiska tron på ett frälsningshistoriskt yttersta syfte", skriver den tyske filosofen Karl Löwith i en omtalad studie av just historiefilosofi.⁹ Även när det rör sig om sekulära statsvetenskapliga historiehypoteser uttrycker dessa tankefigurer ett slags kvasireligiös bestämning av historiens riktning. Men det betyder inte att de nödvändigtvis är arvtagare till ett kristet teologiskt perspektiv på historien. Här finns en viktig dis-

tinktion mellan Eusebios av Caesareas apokalyptik och Augustinus eskatologi: där apokalyptiken gör anspråk på att kunna tolka historien på ett sådant sätt att vi vet hur den slutar (och därmed på sätt och vis står utanför historien) hoppas eskatologin på att Gud håller historien i sin hand utan att för den skull mena sig kunna tolka tidens tecken på ett bokstavligt sätt.¹⁰ Denna skillnad mellan apokalyptik och eskatologi, där eskatologin även utmanar föreställningar om att konflikt eller versioner av civilisationernas kamp är sista ordet om tillvaron, innebär från teologiskt håll en kritik av de formuleringar av moderniseringsprocessen som antingen vet för mycket (historiens slut) eller hoppas för litet (civilisationernas kamp).

Denna skillnad går också utmärkt att formulera med hjälp av *I väntan på Godot*: om tankefiguren ”historiens slut” omöjliggör Becketts pjäs eftersom man är alltför säker på att Godot faktiskt har kommit, närmar sig tankefiguren ”civilisationernas kamp” en cynisk, alternativt förtvivlad version av Becketts pjäs, nämligen att vi vet att Godot aldrig kommer och att det alltså inte finns något hopp, bara illusionen av ett hopp. För de Sarajevobor som satte upp och som såg Sontags uppsättning av pjäsen betonades aktualiteten hos denna just i att de svävade mellan hopp och förtvivlan – även om konflikt var deras verklighet verkade hoppet om försoning aldrig helt ha bytts ut mot ren och skär förtvivlan och cynism. Samtidigt innebar lidandet i Sarajevo att den naiva framstegsoptimismen hos idén om historiens slut gått i kras; det är inte längre bara långt tillbaka i historien eller i andra kulturer som vi finner barbari och folkmord utan mitt i Europas och det modernas hjärta. Becketts pjäs blev en pjäs att spela när förhoppningen om det oundvikliga framsteget och den självklara civilisationen grusades. Konsten – i det här fallet Becketts pjäs när den spelades i Sarajevo – blir ett slags terapi eftersom den på ett precist sätt bearbetar de omständigheter som människorna befann sig i. Sontag talar om att ”styrkas och tröstas”, men det rör sig här verkligen inte om en tröst som skyler över utan snarast tvärtom, en tröst som tröstar genom att undvika att skylla över.

Ursprungskontexten

I väntan på Godot publicerades ursprungligen på franska 1952 (*En attendant Godot*) och uruppfördes i Paris 5 januari 1953. Femtiotalet var en tid som präglades av krigsslutet 1945 och insikten i dess fasor som blev klara först efter krigets slut, men också av det begynnande kalla kriget mellan USA och Sovjetunionen. Det var också en tid som känne-

tecknades av vad man uppfattade som en viss "saklighet" i synen på människan till skillnad från mellankrigstidens "expressionism". I Sverige skrev och talade publicisten och statsvetaren Herbert Tingsten på 1950-talet om Sverige som den "lyckliga demokratin" med vilket han menade att politiken hade avideologiserats eftersom entiteter som "nation", "ras" eller "klass" – för att inte tala om äldre tiders religiösa förståelse av samhällslivet – hade visat sig vara former för en illusorisk metafysik som således måste avmystifieras. Liknande tankar om ideologiernas död finner vi också hos den amerikanske sociologen Daniel Bell liksom den franske sociologen Raymond Aron. Hand i hand med denna tanke på politikens avideologisering finner vi också den klassiska sekulariseringstesen som inom sociologin har sina rötter hos Max Weber men som återfinns hos de flesta sociologer vid den här tiden.¹¹ Sekulariseringstesen går, mycket enkelt, ut på att modernisering och sekularisering är korrelativa begrepp, dvs. att religionen kommer att spela mindre roll ju mer moderniserat ett samhälle blir. Detta speglar också utvecklingen i Europa vid den här tiden. Religionen försvann visserligen inte, men förvisades till människans privata sfär och kom därmed att spela en allt mindre roll. Bland intellektuella förekom en diskussion om religionens betydelse och konsekvenserna för människans existens, bland annat inom det som i Sverige litet slarvigt brukar kallas för "existentialismen". Det fanns en allmän känsla av att världen blivit "avförtrollad", för att använda oss av Max Webers term, dvs. att något högre syfte med tillvaron inte längre var trovärdigt utan att den enda mening som människor kunde hoppas fylla sina liv med var en sådan som de själva förmådde konstruera. Den stora berättelsen gjorde så att säga inte den lilla berättelsen meningsfull, det fanns ingen stor berättelse annat än den som naturvetenskapen berättade, och den var befriad från alla mänskliga syften och önskningar.

Tiden kännetecknades alltså av det som ibland brukar kallas Guds tystnad vilket bearbetades av författare och intellektuella över hela Europa. Något senare än Becketts pjäs finner vi Ingmar Bergmans trilogi om Guds tystnad med filmerna *Såsom i en spegel* (1961), *Nattvardsgästerna* (1963) och *Tystnaden* (1963). Här brottas Bergman med den Guds död som verkade vara den moderna världens oundvikliga öde, ett tema som han redan tidigare berört i *Smultronstället* (1957). Den fråga som upprepade gånger ställdes var huruvida någon mening hos den lilla berättelsen var möjlig när någon meningsfull stor berättelse inte längre var trovärdig. Kunde mening verkligen vara något som människan själv skapade och som inte på något sätt var något som var henne givet? Om det förhöll sig så verkar detta innebära ett radikalt

förnekande av den kristna nådestanken som just finner sin poäng i att nåden är en gåva och alltså något som människan blir erbjuden, inte något som hon erbjuder sig själv.

Detta var, i korta drag, det sammanhang där Becketts pjäs hade sitt ursprung. Det innebär inte att tolkningen av Becketts pjäs därmed är självklar. Om man bara kort tittar på de olika tolkningsmöjligheter som erbjuds – politiska, psykologiska, filosofiska, teologiska, självbiografiska och homoerotiska – så inser man att det knappast blir särskilt intressant att försöka finna någon slutgiltig karaktärisering av Becketts verk, vare sig i termer av författarens eget liv eller i termer av dess sammanhang. Som de flesta eller snarare alla verk är *I väntan på Godot* polysemisk, öppen för många tolkningar. Jag är därför mest intresserad av att titta litet närmare på några av de tolkningsmöjligheter som verket erbjuder och så småningom relatera dessa till vår samtid. För att ändå börja i dess ursprungskontext har Martin Esslin karaktäriserat verket som ett av de mest framträdande inom vad han kallar för ”det absurda teater”. Det absurda består här, enligt Esslin, i ”det som är utan varje syfte [...] Avskuren från sina religiösa, metafysiska och transcendentia rötter är människan vilse; alla hennes handlingar blir meningslösa, absurda, gagnlösa”.¹² Ett välkänt exempel från Becketts pjäs illustrerar denna hållning på ett tydligt sätt. Det är Pozzo som utbrister:

(*Plötsligt rasande.*) Kan ni inte sluta tortera mej med er förbannade tid! Det är vedervärdigt! När! När! En dag, räcker inte det för er, en dag som alla andra, en dag blev han stum, en dag blev jag blind, en dag blir vi döva, en dag föddes vi, en dag ska vi dö, samma dag, samma sekund, räcker inte det för er? (*Lugnare.*) De föder grensle över en grav, ljuset glimmar till ett ögonblick, sedan är det åter natt. (*Han rycker i repet.*) Framåt!¹³

Lägg märke till att erfarenheten av en sådan absurditet som Esslin lyfter fram är just erfarenheten av en förlust. Det är inte bara så att den mänskliga tillvaron uppfattas som meningslös utan att den faktiskt uppfattas som meningslös i relation till något som skulle kunna skänka den mening men som inte längre finns tillhanda. För att få fatt den speciella form av absurditet som kännetecknar *I väntan på Godot* skall jag därför undersöka pjäsen som ett religiöst verk. Med religiöst verk menar jag inte att pjäsen nödvändigtvis skulle fylla ett positivt religiöst syfte, utan endast att religion utgör en horisont utifrån vilken vi något lite bättre kan förstå några aspekter *I väntan på Godot*.

I väntan på Godot som religiöst verk

Till att börja med kan vi konstatera att i Becketts pjäs finns en hel del allusioner till den kristna berättelsen som under många hundra år utgjort den stora berättelse inom vilka de enskilda människolivens mindre berättelser funnit ett syfte. Den kristna berättelsen är, som jag redan tidigare varit inne på, en berättelse där historien är meningsfull, eftersom den struktureras kring Jesu korsfästelse, död och uppståndelse som det nav kring vilket hela tillvaron snurrar. Det är inte en berättelse som kännetecknas av en obruten optimism – trots allt är en av de centrala poängerna i evangelierna att Jesus korsfästes som oskyldig – men just därmed har den också kunnat skänka ett visst sammanhang åt en mänsklig historia som alldeles uppenbarligen har lidit stor brist på försoning. Om man ser de olika kyrkorna och teologierna som utformats under historiens gång så inser man också att den här stora berättelsen går att berätta på många olika sätt, och här blir det intressant att se vilken version vi möter i *I väntan på Godot*.

Så kan vi börja med hur Vladimir redan i första aktens början nämner de rövare som Jesus enligt de fyra evangelierna korsfästes mitt emellan och förvånas över att endast ett av evangelierna – Lukas-evangeliet 23:39–43 – berättar om hur den ene blir frälst medan den andre blir fördömd:

Och likväl [...] (*Paus.*) [...] hur kommer det sej – jag tråkar inte ut dej, hoppas jag – hur kommer det sej att av de fyra evangelisterna, så är det bara en som talar om att en rövare blev frälst. De var där alla fyra – eller där i närheten – och bara en talar om att en rövare blev frälst. (*Paus.*) Kom igen, Gogo, du kan väl bolla tillbaka nån gång emellanåt.

Något förbryllande – för mig åtminstone – är att Vladimir sedan påstår att av de andra tre evangelierna nämner två inga rövare alls, vilket inte stämmer. Rövarna finns med såväl hos Matteus och Markus. Hos Johannesevangeliet (19:18), däremot, nämns bara att Jesus korsfästes tillsammans med två andra. Hur det än är med detta, Vladimir fortsätter sin bibelmeditation: ”Men alla fyra var där. Och bara en säger att en rövare blev frälst. Varför ska man tro honom mer än de andra?” Huvudfrågan för Vladimir verkar alltså vara varför bara ett av fyra evangelier berättar om att en rövare blir frälst, men i bakgrunden verkar ett annat godtycke figurera, nämligen varför bara en rövare blir frälst och inte båda två. Här framstår alltså den kristna berättelsen snarast som ännu en berättelse om godtycke – per implikation om ett

gudomligt godtycke som utväljer den ena men fördömer den andra och som aldrig förklarar sina skäl.

Den filosofihistoriska och teologihistoriska litteraturen har upprepade gånger lyft fram att en orsak till modernitetens framväxt och dess kritik av den tidigare teologiska traditionen är det senmedeltida, nominalistiska gudsbegreppet där Gud framför allt framställdes som en outrannsaklig vilja.¹⁴ Gud hade enligt den medeltida kristna teologin skapat den moraliska lagen som ett uttryck för sin makt (*potestas ordinata*). Men misstanken växte att det kunde finnas en annan, absolut gudomlig makt (*potestas absoluta*) bakom denna ordnande makt, där Gud inte var bunden av sin egen moraliska ordning; ett slags mörk och vred Gud bakom den uppenbarade Guden. Om Gud framför allt definieras i termer av vilja, kan det nämligen uppfattas som en inskränkning av den gudomliga friheten att hävda att Gud inte kan handla som Gud själv vill. Till skillnad från den tidigare teologiska traditionen som ville hålla samman frihet och kärlek hos Gud, kom betoningen på viljan att betyda att dessa separerades från varandra. Konsekvensen av ett sådant gudsbegrepp blir å ena sidan att Gud framställs som härsklysten despot och å andra sidan att människan aldrig kan vara säker på sin egen frälsning. Hela skapelsen blir så att säga ett slags gudomligt sanktionerad absurd teater, där orsak och verkan satts ur spel och där alltså skapelsen inte längre är en bok där man åtminstone dunkelt kan utläsa Guds goda avsikter. Uppenbarelserna – det vill säga Bibeln – blir den enda boken för att utröna Guds avsikter. Människan är predestinerad till frälsning, men det verkar också implicera, åtminstone hos vissa uttalanden från teologerna, att vissa människor är predestinerade till fördömelse. Och vi befinner oss här inte på Becketts tid utan på 1400-talet och 1500-talet, det vill säga reformationens tid. Frågan är om det är en sådan religiös horisont som vi finner hos Beckett.

Det finns andra referenser till den kristna berättelsen i Becketts pjäs som antyder detta. Så finner vi en bit in i akt 1 ett meningsutbyte mellan Estragon och Vladimir som berör vad det i själva verket var som Godot kunde erbjuda och som formuleras i termer av bön:

ESTRAGON: Exakt vad var det vi bad honom om?

VLADIMIR: Var du inte med?

ESTRAGON: Jag hörde nog inte på.

VLADIMIR: Tja ... ingenting så värst bestämt.

ESTRAGON: En sorts bön.

VLADIMIR: Just det.

ESTRAGON: En vag anhållan.

VLADIMIR: Exakt.

Men inte heller här finner vi någon särskilt stark anledning till att Godot kommer att infria deras tämligen vaga bön, och alltså ett nytt exempel på godtycke:

ESTRAGON: Och vad svarade han?

VLADIMIR: Att han fick se.

ESTRAGON: Att han inte kunde lova nånting.

VLADIMIR: Att han måste tänka på saken.

ESTRAGON: I hemmets lugna vrå.

Familjen, vännerna, agenterna, kunderna, bokföringen och bankkontot måste rådfrågas innan Godot kunde fatta något beslut.

Ytterligare belägg för närvaron av frånvaron av en godtycklig Gud finner vi i Luckys långa och slingrande monolog som är ömsom teologisk och ömsom med obscena ord och uttryck:

Förutsatt existensen såsom framlagts i de offentliga arbetena av Puncher och Wattman av en personlig Gud [...] med vitt skägg [...] utanför tiden utan utsträckning som från höjden av sin gudomliga apati gudomliga atambi gudomliga afasi älskar oss innerligt med vissa undantag okänt varför men det ger sej med tiden [...]

Här befinner sig alltså Gud i ett slags gudomlig apati – alltså likgiltighet – atambi – orubblighet – och afasi – utan språk, ”utanför tiden utan utsträckning” – alltså en gud som är fjärran från människors angelägenheter. Denne gud verkar ändå från höjden av sin likgiltig-

het älska oss innerligt, men – och här kommer åter godtyckligheten in igen – ”med vissa undantag okänt varför men det ger sej med tiden”. Den gudomliga kärleken gör alltså undantag – i linje med den rövare som inte blev frälst – men det är som sagt okänt varför.

Det finns mer teologiskt tankegods i pjäsen, till exempel Pozzos referens till den bibliska tanken om människan som Guds avbild – Estragon och Vladimir är ”mänskliga varelser. Såvitt man kan se. Av samma art som jag själv. Av samma art som Pozzo! Skapad till Guds avbild!” Denna gudsavbildlighet hindrar emellertid inte Pozzo från att göra skillnad mellan människor. Främst Lucky, naturligtvis, som skildras som ett slags hund, men även Estragon och Vladimir där ”likheten” enligt Pozzo ”är något ofullständigt”. När Pozzo sedan frågar vad de heter svarar Estragon ”Adam”, det vill säga den första människan eller människan i sig enligt Första Moseboken. I akt 2, när Estragon inte kan komma ihåg att han träffat Pozzo och Lucky redan dagen innan föreslår han att de heter Abel och Kain – en referens till Första Mosebokens berättelse om Kain och Abel och det första brödramordet. Här dödade Kain sin bror Abel och blev fördömd av Gud (4:12): ”Rastlös och rotlös skall du vara på jorden”. ”Han är hela mänskligheten” utbrister Estragon.

Och så har vi pojken eller pojkarna som kommer med bud från ”herr Godot” och alltså är ett slags budbärare eller med andra ord änglar (latinets *angelus* eller grekiskans *angelos* betyder just budbärare). Den första pojken vaktar getter medan hans bror vaktar får, vilket kan vara en allusion till Människosonens dom i Matteusevangeliet 25:31–46, där han ”skall skilja människorna som herden skiljer fåren från getterna” (v. 32) och där fåren symboliserar de räddade och getterna de fördömda. Återigen påminns vi om åtskillnaden mellan människor.

När Estragon hävdar att han kan gå barfota lika gärna som Jesus så kommer det fram att han hela sitt liv jämfört sig med honom. I akt två uttrycker Vladimir den bibliska tanken på att ”var och en har sitt lilla kors att bära”, vilket enligt Luk 14:27 hör till lärjungaskapets krav. Men för Vladimir har korsbärandet en mer defaitistisk innebörd: ”Tills han dör. Och är glömd.” Och till sist får vi inte glömma Estragons utrop i andra akten, ”Jag är i helvetet” som något senare följs av den oroliga frågan ”Tror du Gud ser mej?” Men även det sistnämnda utropet slutar i ett slags rivalitet där Estragon vill att Gud skall förbarma sig över just honom. ”Över mej! Över mej! Förbarma dej! Över mej!” Detta framstår som den mänskliga motsvarigheten till en despotsk Gud, nämligen ett slags frälsningsegoism som utan förbarmande med nästan ber om egen räddning.

Med andra ord finns det en hel del teologiskt stoff i *I väntan på Godot* som verkar mynna ut i föreställningen om en oberörd och godtycklig gud, en högst osäker och godtycklig frälsning och ett skiljande mellan människor, ett teologiskt stoff som rimmar väl med föreställningen om en absurd värld. Men jag har ännu inte nämnt något om Godot själv som ofta brukar framhållas som en personifikation av Gud själv. Det finns vissa indikationer på detta i pjäsen själv. En möjlig sådan association som ibland lyfts fram är att namnet "Godot" verkar vara en förlängning av engelskans "God". Givetvis kan en sådan möjlighet ha föresvävat Beckett på något plan – om detta vet jag ingenting – men denna hypotes verkar motsägas av att verket ursprungligen författades på franska, där associationen mellan "Godot" och "Dieu" inte är särskilt självklar. Men det finns annat att ta fasta på. Så frågar till exempel Vladimir pojken mot slutet av akt två om herr Godot har skägg och pojken svarar att han tror att det är vitt. Efter en stunds tystnad säger Vladimir "Jesus förbarma dig över oss!" Det är inte omöjligt att våra associationer här bör gå till den enda gång som vitt skägg nämns tidigare i pjäsen, nämligen i Luckys monolog som jag citerade ovan, där Lucky talar om "en personlig Gud [...] med vitt skägg". Den här teologiska nidbilden av Gud som en varelse bland andra fast större – och med vitt skägg – kombinerar bilden av Gud med den Godot som aldrig kommer.

Intrycket av att Godot också är Gud förstärks av Estragons försiktiga fråga vad som händer om de helt enkelt skulle strunta i honom. "Då straffar han oss" menar Vladimir. Men om Godot kommer i morgon, "då är vi räddade" konstaterar Vladimir innan Estragon drar upp byxorna, de går därifrån och pjäsen är slut. Den Godot som de väntar på har makt att både straffa och att rädda. Estragon och Vladimir är i samma dilemma som rövorna på korset, där den ena blev utvald till frälsning medan den andra blev utvald till fördömelse. Men frågan är huruvida någon frälsning *eller* fördömelse överhuvudtaget är aktuell, eller om det är själva frånvaron av både frälsning och fördömelse som kännetecknar deras belägenhet. "Hör! Pan sover" konstaterar Pozzo vid ett tillfälle. Eller med andra ord: tillvaron är avförtrollad. "Ingenting händer", menar Estragon, "ingen kommer, ingen går, det är hemskt!" Själva frånvaron av en gudomlig dom verkar reducera varje mänsklig handling till insignifikans, eller, med Thomas Hobbes ord från *Leviathan*, "människans liv är ensamt, fattigt, plågsamt, djuriskt och kort".¹⁵ Förbannelsen blir här snarast dubbel: å ena sidan ett religiöst arv vi inte vill kännas av, å andra sidan ett arv utan vilket allt blir meningslöst.

Det finns givetvis inget sätt att slutgiltigt fastställa huruvida Godot är Gud eller inte. Snarast ligger poängen i det motsatta, nämligen att det inte går att fastställa huruvida Godot är Gud eller inte. *I väntan på Godot* profiterar, liksom varje bättre pjäs, skulle jag förmoda, på just ambivalensen hos de associationskedjor den sätter igång hos läsaren eller hos publiken. Just genom de spänningar som Becket bygger upp i sin pjäs mellan närvaron av en frånvarande Gud och frånvaron också av denna närvaro, mellan fullständig hopplöshet och en aldrig avstannande väntan, levandegör en vision av människans belägenhet. Det verkar alltså ändå finnas en tämligen tydlig teologi hos de stycken jag nämnt ovan, en teologi som inte fungerar som en teologi i egen rätt utan snarare som en horisont med hjälp av vilken människans utslängdhet mellan hopp och hopplöshet får kosmiska dimensioner. Den tidigare anglikanske ärkebiskopen Rowan Williams har i en bok om Dostojevskij velat skilja mellan två slags katolska författare: dels de som skildrar hur en katolsk existens utmanas av samtidens sedvänjor och dels de som snarare skildrar hur tiden är ur led utan att ge någon indikation av ett alternativ.¹⁶ Om man skall kategorisera Beckett som en kristen (snarare än katolsk) författare – vilket inte nödvändigtvis har någonting med hans egen frånvaro av religiös övertygelse att göra utan snarare rör de frågor han gestaltar i sin prosa – hör han till den andra kategorin.

Den fråga som uppmanas av Becketts pjäs är inte så mycket huruvida ”Gud existerar” som vilken relationen mellan Gud och världen är och vad som blir konsekvensen för människans existens av att tänka sig en värld där Gud dragit sig undan. Den värld Beckett målar upp är en värld helt utan medlidande, helt utan nåd om man så vill, vilken verkar referera till den religiösa trons möjlighet inte som en svunnen kärlek men åtminstone som en svunnen referens till en tid då något sådant som handling och konsekvens fortfarande var möjligt. Men det rör sig, för Becketts del, överhuvudtaget inte om någon nostalgi för en svunnen värld; tvärtom verkar den religiösa horisonten med sin godtycklige gud vara ett bidrag till djupet av den samtida absurditeten. Becketts pjäs, skulle man kunna tänka sig, handlar om ett slags dekonstruktion av det religiösa arvet där själva hoppet om ett alternativ är beroende av den gud som den vill undkomma. Eller som filosofen Martha Nussbaum skriver apropå gestalterna i Becketts prosatrilogi *Molly, Malone dör* och *Den onämnbare* som samtliga gavs ut ungefär samtidigt som *I väntan på Godot*: ”Själva deras förtvivlan vittnar om deras djupa religiositet.”¹⁷ Becketts pjäs påminner oss faktiskt om Friedrich Nietzsches kritik av kristendomen i boken *Antikrist* som nihilistisk, eftersom den tömt den dennasidiga världen på mening till

förmån för en annan värld.¹⁸ Mot denna horisont avtecknar sig alltså den absurda belägenheten hos Becketts människa.

Konsten som hopp

När *I väntan på Godot* sattes upp första gången i Paris 1953 var det i efterdyningarna av andra världskriget. När pjäsen sattes upp av Sontag i Sarajevo 1993 – exakt fyrtio år senare – var det i de våldsamma efterdyningarna av det kalla kriget. Jag tror att en orsak till att Becketts pjäs förmått behålla sin popularitet under denna tid rör de frågor som den ställer om det brutala 1900-talet, ett århundrade som överträffar de flesta andra vad beträffar antalet människoliv som det offrat. Den allmänna fråga som pjäsen ställer är huruvida något hopp överhuvudtaget är möjligt. Trots pjäsens djupa pessimism erbjuder den inte någon helt entydig förtvivlan skulle jag vilja hävda. Även om ingenting signifikant händer, fortsätter Estragon och Vladimir att handla. De hänger sig inte eftersom de inte har något rep, eller också är repet för svagt, eller också kan det faktiskt tänkas att Godot kommer i morgon. Som jag återkommande hävdar menar jag att en poäng med pjäsen är just spänningen mellan hopplöshet och handling trots allt, och att den därmed ställer frågan till åskådaren (och även till skådespelarna) om grunden för tilliten till tillvarons meningsfullhet som en anledning till våra handlingar. Detta kan formuleras med hjälp av sådana tankefigurer som ordnar vår tolkning av historien, som historiens slut eller civilisationernas kamp. Om ”historiens slut” inte är en särskilt trovärdig tankefigur i ljuset av de återkommande tragedier som utspelats mitt i det modernas hjärta – tragedier som bör rikta en kritisk misstanke också på det sätt som vår liberala demokrati kommit att gestaltas – så utgör ”civilisationernas kamp” en pessimistisk slutsats som verkar acceptera att våldsamma konflikter tillhör tillvarons grundstruktur. *I väntan på Godot* exponerar knappast ihålligheten i en sådan pessimistisk slutsats, men den framställer åtminstone denna hopplösa situation i ett obarmhärtigt ljus som avslöjar att acceptansen av ett sådant tillstånd inte bör vara särskilt lättköpt.

Hur kan ett hopp se ut efter *I väntan på Godot* som gör det möjligt att våra handlingar kan ha något slags signifikans och var kan vi finna dess rötter? Detta är allt annat än en akademisk fråga. Världen sedan Sarajevo 1993 har varit en allt annat än fredlig plats. Som jag antytt ovan skulle ett svar på pjäsen om rötterna till vårt hopp vara såväl av filosofisk som teologisk och praktisk signifikans. Den amerikanske teologen David Toole, som skrivit en bok om att vänta på Godot i Sarajevo, menar att det svar som Vladimir och Estragon behöver

är inte bara en metafysisk redogörelse för den värld i vilken de väntar utan en redogörelse för hur, medan de väntar, de kan möta lidande med värdighet, vilket är, tror jag, vad Susan Sontag och folket i Sarajevo gjorde när de uppförde en föreställning av *Godot*.¹⁹

Själva uppförandet av *I väntan på Godot* blev ett sätt att möta lidandet med värdighet som i sig innebär ett uttryck för ett slags hopp; vi kan inte hänga oss i dag eftersom pjäsen måste repeteras och så småningom uppföras. Även i Sarajevo 1993 handlade det inte bara om att överleva utan även om att leva. Och det kan finnas andra versioner av de stora berättelser som *I väntan på Godot* monterar ned, andra versioner som inte presenteras av pjäsen utan som det blir upp till pjäsens åskådare att upptäcka. I Bibelns Uppenbarelsebok (5:12) är det Lammet som blivit slaktat som är värdigt att sätta sig på tronen, eller med andra ord den korsfäste Kristus som också är historiens herre. I all sin otillgänglighet är detta en bild av upprättelsen av de förtryckta och sårade, och alltså en bild av hoppet om återupprättelse. Detta hopp verkar vara outplånligt hos människor vare sig vi formulerar det i termer av rättvisa, sanning, skönhet eller Gud. I Becketts pjäs verkar det inte finnas mycket plats för någotdera. Men om själva pjäsens innehåll hindrar att dessa förhoppningar urartar till en form av eskapism där vi bedrar oss själva genom att låtsas ha nått våra förhoppningars mål, utgör själva dess form – texten som kommunikativ akt, pjäsen som uppförande – ett vittnesbörd om att hoppets låga ännu inte har slocknat.

Noter

- 1 Hennes redogörelse för detta kan man läsa i artikeln "Godot Comes to Sarajevo" i *The New York Review of Books* 40:17 (1993), 52–59. För en diskussion av Sontags uppsättning från ett teologiskt perspektiv, se David Toole: *Waiting for Godot in Sarajevo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy, and Apocalypse* (Boulder, Oxford, 1998), 1–21.
- 2 Susan Sontag: "Godot Comes to Sarajevo". Alla översättningar av citat är mina egna, där inget annat anges.
- 3 Sontag: "Godot Comes to Sarajevo".
- 4 Francis Fukuyama: *Historiens slut och den sista människan*, övers.: Staffan Andræ (Stockholm, 1992), 11.
- 5 Samuel P. Huntington: *Civilisationernas kamp: Mot en ny världsordning*, övers.: Katarina Sjöwall Trodden (Stockholm, 2006).
- 6 Bernard Lewis: "The Roots of Muslim Rage" i *Atlantic Monthly* 266:3 (1990), 47–60.
- 7 Thomas Hylland Eriksen: *Historia, myt och identitet*. Översättning: Steve Sem-Sandberg (Stockholm, 1996), 45.

- 8 Eriksen: *Historia, myt och identitet*, 112.
- 9 Karl Löwith: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Sämtliche Schriften Bd. 2 (Stuttgart, 1983), 15.
- 10 Se Charles T. Mathewes: *A Theology of Public Life*, Cambridge Studies in Christian Doctrine (Cambridge, 2007), 37–42, samt Nicholas Lash: ”Beyond the End of History?” i *The Beginning and the End of 'Religion'* (Cambridge, 1996), 252–264.
- 11 För en översikt, se min bok *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik* (Göteborg, 2009), kap. 2.
- 12 Martin Esslin: *The Theatre of the Absurd* (New York, 2004, third ed.), 23.
- 13 Samuel Beckett: *I väntan på Godot*, övers.: Magnus Hedlund, Manus (2009).
- 14 Se Hans Blumenberg: *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main, 1988, 2nd ed.); John Milbank. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Signposts in Theology (Oxford, 1990); Michael Allen Gillespie: *The Theological Origins of Modernity* (Chicago, London, 2008).
- 15 Thomas Hobbes: *Leviathan, eller, En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt*, övers.: Eva Backelin (Göteborg, 2004), 128.
- 16 Rowan Williams: *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction* (London, 2008), 5–7.
- 17 Martha C. Nussbaum: ”Narrative Emotions: Beckett’s Genealogy of Love” i Martha C. Nussbaum (red.): *Love’s Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York, Oxford, 1990), 310.
- 18 Friedrich Nietzsche: *Der Antichrist: Fluch auf das Christentum*, i Giorgio Colli ochazzino Montinari (red): Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, Bd. 6 (München, Berlin, New York, 1988, 2. Aufl.).
- 19 Toole: *Waiting for Godot*, 131.

Martin Berntson

En djävulskt bra lärare!

*Didaktiska perspektiv på ondskans inkarnationer
i några tidigmoderna svenska teaterpjäser*

Den troligen mest genomgripande ”skolreformen” i svensk historia inleddes under reformationstiden. Med humanismens bildningsideal som klangbotten, skulle folket fostras till att nå god gudskunskap och till att bli goda evangeliska undersåtar, en process som ofta beskrivs med beteckningar som ”konfessionalisering” och ”social disciplinering”. Som redskap i denna process, som varade fram till mitten av 1700-talet, var förstås predikan och katekesen oundgängliga redskap. Men i denna innovativa lärandereform ingick också andra redskap, inte minst av estetisk art. Till dessa hörde psalmsång, utsmyckning av kyrkor och även framförandet av teaterpjäser. Teatern utgjorde ett medium som hölls högt av de evangeliska reformatörerna. Både Martin Luther, Philipp Melanchton och vår svenske Olaus Petri var positivt inställda till teatern, även när profant innehåll framfördes. Teatern användes också flitigt under både 1500-, 1600- och det tidiga 1700-talet i folkfostrande syfte.

När man läser igenom dessa teaterpjäser är det anmärkningsvärt hur ofta Djävulen, under olika namn och i olika former,¹ får komma till tals. Djävulen hade varit en mycket populär gestalt i de senmedeltida dramerna, men också i de tidigmoderna lutherska skolpjäserna och i jesuiternas dramer.² Det är inte sällan genom just Djävulens monologer och förmaningar som handlingen drivs framåt. Den onde förefaller stundtals mer närvarande i dramat än Gud själv. I den didaktiska processen varierar de tidigmoderna skolteaterpjäserna utgjorde en del, framstår Djävulen som en av de viktigaste lärarna. I det följande kommer jag att relatera de scendjävlar vi finner i några av dessa teaterpjäser till en generell bild av användningen av djävulsmetaforen under senmedeltid och tidigmodern tid.³

Djävulen träder in på scenen

Den franske historikern Robert Muchembled har uppmärksammat att Djävulen i sina olika skepnader gör entré relativt sent i Västeuropas historia. Först under 1100- och 1200-talet börjar gestalten bli viktig. Till denna utveckling bidrog enligt Muchembled att man i teatern (som vid denna tid alltid var religiös) ”gav en parodisk, ibland rent komisk bild av honom och höll liv i den gamla folktraditionen om den bedragne djävulen”.⁴

En liknande bild har givits av den medeltida djävulsmetaforiken på nordiskt område, där Djävulen enligt religionshistorikern Catharina Raudvere var mer av en komisk vardagsgestalt som lyssnade på skvaller och hjälpte trollgummor att på magisk väg mjölka grannens kor än en ondskefull härskargestalt.⁵

Även på teaterscenen blev alltså Djävulen allt vanligare mot slutet av 1300-talet. För svensk del finns enbart fragment av tänkbara skådespel bevarade från senmedeltiden, exempelvis tänkbara reminiscenser av skådespel i kyrklig ikonografi. I dessa fragment går det att skönja olika djävulsbilder. Satan framträder där både som en mörk och mäktig – om än till slut besegrad – härskargestalt i helvetet i dramatiseringarna av såväl Kristus’ passion, död och uppståndelse, där nedstigandet till helvetet kunde utgöra en särskild station, liksom i skildringarna av den yttersta domen. En lite mer komisk djävulsgestalt möter vi i dramerna om så kallad mjölkstöld, där djävulen hjälper en trollpacka att på magisk väg stjäla en grannes mjölk, en handling som till slut renderar henne plats i helvetet.⁶

Djävulen reformeras

Fram till 1500-talet var enligt Muchembled bilden av Djävulen otydlig. Vid denna tid hade det dock börjat växa fram en påtaglig skräck för Djävulen. Djävulens makt tilltog enligt Muchembled snarast genom behovet av en starkare religiös sammanhållning och genom de nya centraliserande politiska system som började etableras under 1400-talet. Den tidigare försmådde och lite tragikomiske gestalten, som uppvisade många mänskliga drag, gjordes alltmer övernaturlig. Han skulle göras skräckinjagande i syfte att väcka rädsla, och inte locka till sympati eller skratt. Satans ”mänskliga” drag förminskades följaktligen till förmån för bestialiska och övernaturliga drag.⁷

Till de bärande byggstenarna i denna förändrade bild hörde idén om häxsabbaten, där Djävulen framträdde som en överjordisk härskargestalt, som verkade genom sina jordiska medarbetare. Lucifer blev

härigenom ”ofantligt oroväckande och lika avlägsen som Gud, men samtidigt kunde han också tränga in i sina mänskliga medbrotslingars kropp”.⁸ I de djävulsböcker, öppna brev och teaterstycken som publicerades vid denna tid, kretsade berättandet kring vikten av att kämpa mot Satan. Där fanns också ett avståndstagande från den burleska och tragikomiska gestalt som den behornade medeltida djävulsgestalten utgjorde. Muchembled menar att motivet med djävulspakten också fick en mindre löjeväckande grundton, och att tiden mellan reformation och upplysning ”var den enda i västerlandets historia som beskrev en djävulspakt där djävulen slutade som segrare”.⁹ Under medeltiden hade djävulen och hans demoner varit löjeväckande ”losers”.¹⁰

Genom att de konfessionella meningsmotståndarna demoniserades, fick demontron en ny dimension. Dessutom demoniserades, på exempelvis lutherskt område, kvarlevorna av katolsk trosutövning. I Tyskland skedde ett uppsving för Djävulsgestalten i både böcker och i teaterpjäser, där påven ofta utmålades som Antikrist.¹¹ Denna skräckinjagande bild härrörde enligt Muchembled alltså från eliten som strävade efter att implementera denna bild bland folket, där den traditionella löjeväckande djävulsgestalten fortfarande var högst levande.¹² Detta synsätt kan förstås utifrån Muchembleds teori om ackulturation,¹³ som innebär att reformationen i kulturellt hänseende samspelade med framväxten av en tydligare prästerlig elit, som fjärmade sig från folkkulturen, vilket tog sig konkret uttryck i att ”vidskepelse” tydligare skildes från ortodoxi, och heligt från profant. ”Det heliga” växte fram som en separat kategori som inte längre fick besudlas av det rent jordiska.¹⁴

Denna generella förändring av Djävulen från en tragikomisk gestalt till en mörk härskardespot, relaterar Muchembled till den oro och osäkerhet som nya landupptäckter och reformationens omdaningar väckte. Det behövdes något som kunde förklara de hotande farorna. Djävulen skulle göra varje individ medveten om sitt ansvar och sin skuld inför Gud och medmänniskorna. Avsikten var helt enkelt att fostra folket genom att skrämmas. Den tidigmoderna människan framstod i elitens ögon som en svag människa, som till varje pris behövde varnas för Djävulens anslag. Djävulens funktion var främst att vara en sedelärare.¹⁵

På ett likartat sätt har för Nordens vidkommande Catharina Raudvere menat att reformationen kan ha inneburit en mer dramatisk omställning i synen på ondskan än kristnandeprocessen. Enligt Raudvere ledde den lutherska tron till att Djävulen i större utsträckning framstod ”som en mörkrets furste, en potentat värdig att vara

Guds motståndare snarare än en svart skugga i vardagen”.¹⁶ Denna förändring sätts i samband med makthavarnas behov av att förändra trosföreställningar utan att samtidigt skapa alltför mycket oro och missnöje inom de breda folklagren. Raudvere polariserar i likhet med Muchembled följaktligen den medeltida Djävulen som hade en ”tve-tydig karaktär” med den senare reformationstidens ”mörka potentat”. Den senmedeltida tve tydiga djävulskaraktären var visserligen Guds motståndare men han var också en löjlig och ömkansvärd gestalt.¹⁷

Ett lite annorlunda sätt att beskriva Djävulens roll i medeltida teaterpjäser finns inom engelsk teaterhistoria, där den ökande användningen av djävulen i olika dramatiseringar från 1300-talet och framåt har betraktats som uttryck för en sekulariseringsprocess, som förebådade det helt sekulära engelska dramat, vilket blomnade ut under början av 1600-talet med William Shakespeares dramer som de mest kända exemplen. Den mest tongivande företrädaren för ett sådant synsätt, Edmund K. Chambers, menade i sitt klassiska verk *The Medieval Stage* från 1903 att vi under senmedeltiden kan skönja en ökande lekmanorientering i teaterspelen, där sekulära och komiska inslag blev allt vanligare. Förhållningssättet till teaterpjäserna blev enligt Chambers därmed mindre ”kyrkligt” och mer ”mänskligt”.¹⁸ Enligt detta perspektiv var djävulsgestalten en genuint folklig figur som genomförde ett närmast sekulariserat intrång i dramat. Genom Djävulen tog enligt detta perspektiv följaktligen dramat ett första steg ut ur kyrkan.¹⁹

Detta synsätt har ifrågasatts av teaterhistorikern John D. Cox som menar att den demoniska världen var tydligt kyrkoorienterad, och fungerade som ett sätt att uttrycka motsättningar, där distinktionen mellan Gud och Djävulen utgjorde en modell för hur man skulle betrakta samhället.²⁰ Det oppositionsförhållande som går att se inom denna tidens teater stod alltså enligt Cox inte mellan kristet och sekulärt, utan snarare mellan Gud och Djävulen. Trots att det engelska dramat sekulariserades behölls nämligen djävulens roll för att belysa detta polaritetsförhållande.²¹

Den stora förändringen för de engelska scendjävlarerna var enligt Cox inte sekulariseringen utan reformationen. De efterreformatoriska scendjävlarerna hade också moraliska och andliga funktioner, men de motiverades på ett annat sätt, och det samhälle de motsatte sig var inte – som under medeltiden – de döpta kristnas tillvaro utan snarare den reformatoriska gemenskapen under ledning av kungen.²² Den kristna gemenskapen identifierades med den av kungen ledda reformatoriska kyrkan, och Djävulen anknöts till den traditionella påveledda

kyrkan. Detta oppositionssystem genomgick emellertid en kris genom 1500-talets reformation.²³

Fast kanske mer medeltida än vad vi tror?

Historikern Stuart Clark menar i sitt omfattande verk *Thinking with Demons* att såväl häxan som Satan under hela perioden ca 1400–1700 var beroende av sina motpoler. De utgjorde aldrig några självständiga entiteter utan fungerade alltid som ”den Andre”. Den djupare innebörden i djävuls- och häxframställningarna fanns inte i dessas faktiskt utförda handlingar utan snarare – på ett negativt och kontrasterande sätt – i relation till *andras* handlingar. Det viktiga var vad häxan och Djävulen *inte* var. Själva innehållet var följaktligen inte det viktiga, det viktiga var snarare det oppositionssystem som tron på häxor och Satan förväntades skapa. Det som häxor och Satan anklagades för att göra, måste följaktligen relateras till dess motsats, vad den rätt troende människan var *skyldig* att göra. Den tidigmoderna Djävulen var för Clark en utsvävande parodiker, ironiker, bedragare och en retsticka. Han var helt enkelt ”Guds apa”. Djävulen och hans rike var en parodisk spegelbild av Guds rike.²⁴

Även Cox har, som framgått ovan, betonat dessa metaforiska motsatsförhållanden. För Cox fungerade teaterdjävularna i det förreformatoriska dramat som ett sätt att visa upp vad som hotade individens välfärd och den sakramentala gemenskapen. Djävulen var alltså inte något sekulärt inslag utan användes för att visa hur och varför det heliga skulle fungera på ett återlösande sätt (*redemptively*) i gemenskapens och individens liv.²⁵

Djävulens oppositionsroll i den traditionella religionen är enligt Cox viktig för att förstå scendjävularnas sociala funktion. I ett samhällsligt perspektiv kom Djävulens oppositionsroll att definiera samhället på ett negativt sätt, genom att symboliskt visa ”what community was not by opposing what it was”.²⁶ Detta funktionella perspektiv gick, som framgått ovan, även att applicera på den efterreformatoriska scenen. Även om reformatorerna använde sig av andra begrepp för att beskriva de olika ytterlighetspositionerna, kvarstod sättet att använda sig av oppositionella dikotomier.

Det bör framhållas att det råder skillnad mellan det engelska och det svenska dramat under den aktuella perioden. Det engelska dramat sekulariserades mot slutet av 1500-talet, en process som hängde samman med puritanernas teatermotstånd.²⁷ I de svenska dramerna användes också Djävulen flitigt under slutet av 1500- och under loppet av

1600-talet, men så var också den svenska teaterscenen mer ”religiös” än den engelska, något som hänger samman med lutheranernas generellt positiva syn på teatern som förmedlare av teologisk kunskap.²⁸

I stället för att tala om en Djävulens transformering från en tragikomisk eller tvetydig medeltida gestalt, till en mörkrets despotiske härskare, har Clark och Cox framhållit hur Djävulen i metaforiskt avseende fyllt samma funktion som under senmedeltiden, nämligen att göra folket uppmärksamt på motsättningar och kontraster i samhället, ehuru dessa motsättningar kunde gestaltas på lite olika sätt.

De Creatione Mundi (senare hälften av 1500-talet)

I ett samlingsband från år 1599, förvarat på Kungliga Biblioteket finns texten till pjäserna *De Creatione Mundi* och *Belial de Inferno*. Handskriften har tillhört prästen och fornforskaren Martin Laurentii Aschaneus (d. 1640) och möjligheten finns att pjäserna har framförts under hans studieår i Uppsala omkring åren 1570 och 1580.²⁹

Redan i prologen till *De Creatione Mundi* får åskådarna veta att dramat kommer att handla om hur Djävulen övade ett spel med Eva. Åskådarna får också veta att denna Djävul hette Lucifer och i begynnelsen stod nära Gud, men blev högfärdig och menade sig vara lika mäktig som Gud, som då tog sin hand från honom varefter han föll ned från himmelriket till helvetets pina. Det berättas om hur en otalig änglaskara tillsammans med Lucifer föll i nio dygn. Eftersom Gud inte ville bli av med det tomrum som uppstod efter de fallna änglarna, skapade han människan och satte henne i paradiset, så att hon efter döden skulle kunna fylla det tomrum som änglarna hade lämnat. Men Djävulen ville inte låta människorna njuta en sådan glädje utan steg upp till Edens lustgård och frestade en ”pigha” (det vill säga en ung kvinna). Genom att på detta sätt locka kvinnan till syndafallet, skapade han stor sorg för människosläktet.³⁰

I en av pjäsens första scener talar Djävulen till sina ”stallbröder” i helvetet och förklarar att han vill bryta relationen mellan Gud och människorna och göra sig själv till människornas herre. Av de många gestalter som bebor den helvetiska hovstaten finner Belsebub, som beskrivs som gammal, vis och ”from”, skapelsens svaga punkt – kvinnan. Han berättar om hur han skall ta ett äpple från det träd som människorna inte får vidröra och förmå kvinnan att ge det till sin husbonde.³¹ Därefter äger syndafallet rum. I den avslutande epilogen anslås dock en relativt positiv ton. Epilogisten konstaterar att Djävulen genom kvinnan sett till, att människan inte fick ärva himmelriket. Djävulen

driver dessutom fortfarande gäck med människan. Men tack vare Guds nåd kan människan genom Kristus stå fri från Djävulens tyranni.

Hoo th(et) ey actar tå bliffuer han borto.
Men taack ware Gudh för sin stora nådhe
Som oss beuarar för allan wådhe
Ath wij genom Christum kune leffua frij
För dieffuulens grymme tyrannij.³²

Denna teaterpjäs uppvisar inga tydliga konfessionella kännetecken, trots att den med största sannolikhet har sammanställts och framförts under senare delen av 1500-talet. Djävulen är i spelet visserligen en despot, men likväl en relativt ”mänsklig” sådan. Motivet med Djävulens fall och avundsjukan mot människan är dessutom inget nydanande inslag, utan vilar både på en medeltida tradition och på ett bibel-teologiskt arv.³³

Belial ex Inferno (senare hälften av 1500-talet)

Även pjäsen *Belial* fanns med i Aschaneus samlingsband och kan även den ha framförts i Uppsala under perioden 1570 och 1580. I detta fall finns en tydlig medeltida förlaga i form av den år 1483 tryckta franska boken *Cy commence le Procès de Belial à l'encontre de Jhésus* (”Här börjar Belials rättegång mot Jesus”) författad av Jacobus de Teramo (1349–1417). Denna bok handlar om Belial, en demon som sänds ut från helvetet för att stämma Jesus. I den påföljande rättegången fungerar kung Salomo som domare och Mose som Jesus’ försvarsadvokat. Den teaterpjäs som bevarats i Sverige föreligger enbart i fragment.

I pjäsens inledning beklagar Belial att den store fursten Belsebub, som tidigare styrkt över världen, har bundits hårt med kedjor och kastats ned i mörkret av Jesus från Nasaret, som kom och slog ned helvetets portar. I pjäsen ger Belsebub fullmakt åt Belial att föra denna sak i akt, att gå till rättegång med Jesus som skall få stå till svars för vad han gjort med deras rike. Helvetets invånare har inte fått åtnjuta den rätt som stadgar att man skall få leva i frid och bo säkert i sitt land, varför det kan anses att Jesus har brutit mot lagen. Därutöver hade Jesus inget otalt med helvetets invånare. Och om han hade haft rätt i sak, borde han ha använt sig av lagens sed och skrivit ett fejdbrev till helvetet. I så fall hade dess invånare kunnat förbereda sig, samla ihop sina legioner och anfalla honom med full makt, och i så fall skulle man ha fått se ett annat spel. Men överraskning var hans bästa konst.³⁴

Belial avser därför att gå till herr Belsebub och få ett fullmaktsbrev till att stämma Jesus till lag och dom. Han skall svara, ”om hann ähr froom”.³⁵ I den sista bevarade scenen (slutet har förlorats) i pjäsen knackar Belial på en port, men portvakten vågar inte släppa in honom eftersom timmermannen Jesus kan komma tillbaka och slå dem till skam. Belial uppmanar portvakten att inte vara rädd. Efter att Jesus har fått stå inför rätten skall nämligen all ära tas ifrån honom.³⁶

Denna pjäs uppvisar flera likheter med *De Creatione Mundi*. Visserligen är pjäsen enbart bevarad i fragmentarisk form, men likväl kan det konstateras att den djävulsbild som presenteras i dramat har en snarast senmedeltida förankring.

Judas Redivivus (sammanställd år 1614)

Dramat *Judas Redivivus* är en av de märkligaste teaterpjäserna från 1600-talet. Pjäsen är författad av Jacob Petri Rondeletius (d. 1662), som var skolmästare och kyrkoherde i Södertälje. Själva ramberättelsen är hämtad från medeltida legendbildning där de bärande inslagen finns i legenden om aposteln Mattias (det vill säga Judas efterträdare i apostlaskaran) i 1200-talsverket *Legenda aurea*, som sammanställdes av Jacobus de Voragine. I denna legend har Judas lånat drag från både Mose och Oidipus. I legenden förtäljs hur Judas redan före sin födelse förutspås bli en fara för det judiska folket, vilket förmår hans mor att lägga barnet i en korg som far ut på havet och hamnar på en ö vid namn Skariot, där ett barnlöst kungapar adopterar honom. Då Judas vuxit upp låter han döda sin yngre bror och flyr till Jerusalem, där han oavsiktligt dödar sin biologiske far och ingår äktenskap med sin biologiska mor. Då han kommer till insikt om denna synd, anmodas han göra bot genom att ansluta sig till Jesus och hans lärjungar. Hans onda anlag börjar dock åter göra sig gällande, och han stjälar ur den gemensamma kassan och förråder till slut Jesus i enlighet med evangeliernas berättelser.³⁷

Rondeletius drama följer i stort sett denna ramberättelse, där Djävulen, i form av gestalten Karick, och dennes kvinnliga medhjälpare, spelar en viktig roll i händelseförloppet. Karick fungerar närmast som dramats berättare och talar till publiken i både prologen och i epilogen. Under dramats gång kommenterar han också handlingen. Karick deltar också i själva dramat. Det är genom hans interventioner i det mänskliga livet som historien förs framåt. I detta Judasdrama är både Gud och – något förvånande – även Jesus helt frånvarande i den yttre handlingsramen. Det är istället Djävulen som driver fram hand-

lingen och därmed indirekt skapar en sensmoral åt åskådaren. I prologen låter han meddela sensmoralen i berättelsen, som enligt honom handlar om självsvåld (bristande självdisciplin).

Det är dock sällan som Karick i dramat handlar direkt på egen hand. Istället tar han hjälp av jordiska medhjälpare.³⁸ I det aktuella dramat blir trollgumman Glorela hans medhjälpare. När han först möter henne ger han löfte om att hon skall få vad helst hon önskar, om hon bara ser till att övertala föräldrarna Cyboræa och Ruben att inte döda det nyfödda barnet Judas, som Karick vill använda till att driva ”mång tragædiæ spel”.³⁹ Som kompensation för hjälpen ger han henne olika magiska förmågor. Till dessa förmågor hör att få lort att se ut som penningar och förmågan att gå på vattnet.⁴⁰

I dramats sista akt ser Karick till att låta väcka Judas samvete för att därigenom föra honom till evigt kval. För första gången i dramat agerar Karick utan mänskliga mellanhänder då han låter samvetskval drabba Judas som inser att helvetets pina ofrånkomligen närmar sig. Han blir tröstlös då han vid helvetets rand besinnar all ondska han bedrivit. Eftersom han inte besitter förmågan att bättra sig, kan han inte undvika helvetets plåga.⁴¹

Djävulen framstår i detta liksom i många andra dramer som frestaren som människan måste stå emot om hon vill slippa helvetet. Visserligen kunde Djävulen hjälpa människan till många fördelar här i livet, men i ett evighetsperspektiv gav detta enbart kortsiktig vinst.

Hela berättelsen vilar på en medeltida katolsk legendbildning. Ett flertal inslag anspelar därutöver direkt på senmedeltida djävulsmotiv. Till dessa hör scenen där Karick hjälper sin trollgumma Glorela att tillverka ett så kallat tjuvmjölkkande väsen, som får liv genom att luft blåses i en pipa som är instucken i dess ända. Denna lilla demon stjälar grädden (musten) och ”kiärnan” från kyrkoherdens kor, så att trollgumman kan få smör.⁴² Denna scen går tillbaka på en spridd medeltida tradition.⁴³ Scenen har flera likheter med ett i nordiskt kalkmåleri vanligt motiv, där en kvinna kärnar smör eller stjälar smör och mjölk i samverkan med Djävulen, för att sedan hamna i helvetet. Detta motiv var inte ovanligt i Målarlandskapens kyrkmålningar.⁴⁴

Det finns också en annan senmedeltida anspelning i dramat. Vid två tillfällen antyder Karick att trollgumman Glorela är värre än han själv. I en passage vänder sig Karick bort från Glorela, och då hon frågar varför han betar sig på det sättet, får hon svaret att hon inte är värd att titta på eftersom hon är värre än honom.⁴⁵ Hon utlovas också att få ett par skor i belöning om hon lyckas skapa ovänskap mellan Judas och hans dräng.⁴⁶ När Glorela senare föreslår att försöka få Judas

att slå ihjäl sin fosterbror ”berömmar” Karick henne med att hon är ”öffwer full” med djävlar, och vill inte gå nära henne, ”Ther till är iagh alt för godh”. Han konstaterar inför publiken: ”Aldrigh iagh een sådan dieffwul finner”.⁴⁷

Motivet, att en viss trollgumma är så ond att till och med Djävulen inte vill närma sig henne, har en anknytning till den under senmedeltiden vida spridda legenden om Sko-Ella. Berättelsen, som är känd i flera olika varianter, kretsar kring att Djävulen förgäves försökt att skilja ett par åt, men misslyckats. Då gumman Ella lyckas med detta konststycke får hon som belöning ett par skor. Djävulen räcker henne skorna på en pinne, eftersom hon är så ond att hon är värre än honom själv.⁴⁸ Detta motiv förekommer, liksom även tjuvmjölknigen med tjuvmjölkanande väsen, i ett antal kalkmålningar tillkomna mellan ca 1480 och 1515, i uppländska och finska kyrkor.⁴⁹ Den saga som motivet vilar på finns spridd i stora delar av Europa. Den spreds genom kyrklig förkunnelse och i det avseendet utgjorde reformationen inte någon brytpunkt, tvärtom spreds sagan vidare bland både katoliker och protestanter.⁵⁰

Den djävulsbild som presenteras i dramat passar inte in i den generella uppfattning om en efterreformatorisk djävulsgestalt som är mer av en mörkrets furste än en komisk och vardaglig gestalt. Visserligen verkar han genom sina medhjälpare och visserligen triumferar han mot slutet av pjäsen, men han är samtidigt påtagligt ”mänsklig”, vardaglig och komisk. Hans framtoning är snarast både komiskt burlesk och triumfatoriskt satanisk.

Simon Magus (1652)

Pjäsen *Simon Magus*, med den informativa undertiteln *Thet är En kort och förskräckelig tragoedia om thenne ofwærb:te Simonis grufwelige affgång och hädanfärdh, tå han föregifwandes sigh skola fara vp i himmelen, igenom itt hiskiligit fall sigh i stycker sönderslogh*, är ett ungdomsverk av den senare Åboprofessorn och biskopen Petrus Laurbeckius (1628–1705), författat under hans tid vid gymnasiet i Linköping.

Dramat bygger på legenden om Simon magern, som vi möter i de apokryfa Petrusakterna. Denna legend kan betraktas som en fortsättning på berättelsen i Apostlagärningarnas åttonde kapitel, där det berättas om hur den samariske trollkarlen Simon blir omvänd till kristen tro, men likväl tror att han kan köpa sig till förmågan att vidarebefordra helig Ande. I den bibliska texten lovar Simon att ändra sin livsföring. I Petrusakterna har hans ondskefulla anlag dock aldrig för-

svunnit, istället försöker han förmå folket i Rom att acceptera honom som Messias.

I dramat introduceras Lucifer och hans medhjälpare Cacodaemon i den sista akten. Redan i prologen får vi dock en antydning om hur hela dramat kommer att sluta, då det berättas att publiken skall få höra om ”Huru honom diefwulen månde qwälia”.⁵¹

För att bevisa sin position som ”Guds kraft” ämnar Simon nämligen genomföra en himmelsfärd. Då han vid palatset i Rom inför den samlade folkmassan ska kasta sig ut från en balkong, får han plötsligt sällskap av två figurer. På hans högra sida ställer sig Lucifer, som sarkastiskt titulerar Simon som ”min herre gudh”, och på hans högra befinner sig den demoniska medhjälparen Cacodaemon. Båda säger sig vara skickade av Jovis (det vill säga Jupiter) i syfte att föra Simon till himlen. Detta är förstas en lögn. Istället störtar Simon till marken och avlider inför massornas förskräckta rop.⁵²

I denna pjäs framträder Djävulen som en mörk och upphöjd gestalt, men inte utan komiska inslag. Bilden kompliceras också av att hela dramat, också de demoniska undertonerna, inte är en tidig-modern innovation utan har fornkyrkliga rötter.

Thet Himmelska Consistorium (1674)

Pjäsen ”Thet Himmelska Consistorium tillhopa kalladt för våra första föräldrars ynkeliga affalls skull” författades av den blivande domprosten Petrus Carstenius (1646/47–1710), som vid denna tid var rektor i Viborgs skola. Pjäsen, som framfördes av några skolgossar i Viborg slott med höga och låga ståndspersoner som publik, trycktes i Stockholm år 1674 men några exemplar tycks inte finnas bevarade.⁵³

Pjäsen innehöll fyra akter. I den första akten beslutar Gud att kalla samman sina ”himmelska mör” (det vill säga änglarna) till att bilda ett himmelskt konsistorium i syfte att fatta ett slutgiltigt beslut om vad som skall hända med människorna efter syndafallet. I slutet av akten dyker Lucifer och hans ”exekutionsbetjenter” upp och fångar in Adam och Eva. I den andra akten har det himmelska konsistoriet samlats under ledning av Gud Fader. I denna hovstat ingår ett antal personifierade dygder. Till vänster om Gud finns Freden, Enigheten, Vänligheten, Nåden, Mildheten, Långmodigheten, Saktmodigheten, Godheten, Allsmäktigheten och till höger finns Rättfärdigheten, Strängheten, Stadigheten, Heligheten och Sanningen.

Under förhandlingarna är Adam och Eva närvarande tillsammans med deras försvarsadvokat, som har namnet ”Människosläktets

eländighet”. I denna domstol fungerar Lucifer som åklagare. Under överläggningarna talar de ”mjukare” dygderna till vänster om Gud (särskilt Freden och Enigheten) till människornas fördel. Dygderna på höger sida (särskilt Rättfärdigheten och Strängheten) yrkar på stränga straff för människan varvid Lucifer instämmer med gillande.

Då Vänligheten talar till människans försvar, blir hon avbruten av Lucifer som säger: ”Tig du, närvisa qvinna! var tyst du, ovettiga! och krysta tillsammans läpparna”. Lucifer tolkar Guds tystnad som ett klartecken till att fängsla de brottsliga människorna. I början av tredje akten träder Lucifer och hans hantlangare in med handklovar och med Cerberos kedjor och börjar fängsla människorna. Trots denna hantling är Gud Fader helt passiv. Men däremot börjar änglarna agera: ”Dessemellan sucka samtliga himmelens möör”. Det är inte bara änglarna som gripits av sympati för människorna, även Lucifers betjänter börjar tycka synd om och trösta människorna. När de just skall till att föra bort människorna, hindras de av Gud, med orden:

Låt bli, låt bli, du arge skalker;
Tag bort din näbb, du glupig falker!
Hvi vill du i odömd sak falla,
Och föra menniskan bort med alla?⁵⁴

Även om Lucifer härigenom hindras att föra bort människorna, har dessa ännu inte blivit förlättna. Istället fortsätter förhandlingarna. Till slut träder människornas försvarsadvokat, Människosläktets eländighet, fram. Hennes tal så rörande att till och med Gud Fader suckar djupt, och hela änglaskaran yrkar på förbön för människorna, som därigenom får nåd.

I detta drama ser vi ytterligare ett exempel på en tvetydig och tragikomisk djävulsgestalt, som ännu en gång – förgäves – försöker tillgripa den himmelska juridiken för att skapa rättvisa för egen räkning. Ännu en gång misslyckas han i sitt uppsåt. Pjäsen står på ett plan i en tydlig samklang med sin samtid. Under drottning Kristinas regim, några decennier tidigare, hade hovpubliken genom Georg Stiernhielms dramer kunnat betrakta hur romerska gudar och gudinnor på ett tämligen lekfullt sätt personifierade olika personlighetsdrag, så exempelvis i *Den fångne Cupido*, framförd år 1649.⁵⁵ Samtidigt påminner strukturen om de senmedeltida så kallade moraliteterna där Gud, änglarna och djävulen kunde personifiera både dygder och laster, och ofta ingå i strid med varandra, för att ytterst illustrera religiösa och moraliska sanningar.⁵⁶

Den svenska teaterns djävlar

Teaterpjäsernas djävulsgestalter uppvisar många olika egenskaper. De är både löjväckande, burleska och skräckinjagande. De är både upphöjda och triumfatoriska herrar och tragikomiska förlorare, inte sällan inom ramen för ett och samma drama. Jag menar att det följaktligen går att argumentera för, att de djävulsbilder som framträder i det urval av tidigmoderna teaterpjäser som här har presenterats, fanns påtagliga likheter med den tvetydiga djävulsgestalt som vi finner under senmedeltiden. Reformationstidens teologiska och sociala omdaningar tycks inte ha satt några djupare spår hos den svenska teaterns djävlar. Den väsentliga brytpunkten tycks snarare utgöras av 1700-talets och upplysningstidens omvärdering av djävulsgestalten. Jag menar att det därför finns anledning att komplicera den inom tidigare forskning förekommande uppfattningen att reformationen skulle ha medfört en dramatisk förändring av Djävulsbilden.

De exempel som denna undersökning vilar på är hämtade från en enda materialkategori, teaterpjäser. Den djävulska mångtydighet som detta material uppvisar går emellertid också att finna i andra källor från 1600-talet. Varför inte gå direkt till det material som vanligtvis lyfts fram för att belägga den medeltida djävulens transformering till en mörkrets herre, nämligen rannsakningsprotokollen från den så kallade häxysterin under 1660- och 1670-talen. Där framträder Djävulen inte bara som en mörkrets härskare utan tar större plats i vardagen än vad man kanske tror. Detta märks exempelvis i berättelserna om hur Djävulen ser ut då han närmar sig människan. En bild som ofta återkommer, är att han ser ut som en präst, med fotsid dräkt.⁵⁷ Han kunde också beskrivas som en vanlig karl.⁵⁸ Vid rannsakingarna i Älvdalen år 1668 beskrevs Satan som klädd i färgade, krusade och brokiga kläder med långa band på byxorna bärande en hög hatt med olika färgade band. Bilden antyder en flärdfull gestalt. Vid dessa rannsakingar uppgavs Djävulen vara lik en präst i Älvdalen vid namn Lars.⁵⁹ Även Blåkulla såg ut som en ganska trevlig plats. Enligt den tolvårige Per Ersson i Berge var där – åtminstone till en början – ”vackrare än i kyrkan”.⁶⁰

Den djävul med färgglada tofsar som möter vid väggkanten, blir alltmer demonisk när man anländer till Blåkulla. Sitt rätta ansikte visar Djävulen dock först när pakten bryts, då hans helvetiska utseende framträder.⁶¹ Vid trolldomsrannsakingarna i Rogsta och Ilsbo socknar i oktober 1673 uppgav den elvaåriga flickan Margareta att innan hon erkände att hon förts till Blåkulla såg ”den Svarte” ut ”som en annan präst, men nu ser han stygger ut med horn på alla lemmar”.⁶²

Trolldomsrannsakingarnas djävlar är med andra ord också tve-tydiga. Djävulen framstår där både som härskare och som konkret – tragikomisk – verklighet i vardagen. Genom att vara en både vardagsnära gestalt och en abstrakt princip, blir han på sätt och vis en inverterad spegelbild av Gud som också är en abstrakt härskargestalt, som har inkarnerats i världen och verkar i Kristus (som görs närvarande i mässfirandet) och i helgonens aktiviteter och i andra uppenbarelser.

I det protokoll som fördes vid trolldomskommissionens rannsaking i Mora socken i december 1669 berättade Åhl Margareta att Satan kom in i hennes hus och var ”huitklädd som en Mohrkarl, grå i håret, med elaka ögon”.⁶³ Ungefär ett trekvartssekel senare möter sameflickan Anna Olofsdotter då hon går på renvakt i skogen en ”i Lapsk habit wäl klädd men obekant man, af sädeles lifligt, snygt och wackert anseende, ehuru hans finger tyktes henne hafwa warit något längre, än wanligt”.⁶⁴ Även här möter alltså en ung kvinna en man, klädd i samma dräkt som hennes eget folk, även om något i hans utseende tyder på att han inte är en vanlig människa. Skillnaden mellan denna man och den djävul som ovan nämnda kvinnor mött, är att han har ett vackert och inte elakt utseende. Den gestalt som Anna möter är nämligen inte djävulen utan Kristus.⁶⁵ Det finns alltså påtagliga likheter i beskrivningarna av mötet med Satan och mötet med Kristus. I båda fallen är gestalterna klädda i vad som idag skulle benämnas som folkdräkter, och de framstår inte i första hand som några upphöjda furstar. Kristus och Djävulen är snarare varandras inverterade spegelbilder samtidigt som de också är varandras motpolar.

Blåkullaerfarenheterna kan förstås som just en transformerad eller spegelvänd verklighet. Den sakrala sfären i skildringarna har sin grund i den kristna dualismen mellan ont och gott, ljus och mörker och Gud och Satan. Mitt i dessa sakrala inslag fanns vardagliga aktiviteter, där de som färdades till Blåkulla åt, drack och dansade på samma sätt som hemma. De sakrala handlingarna följde tydliga dikotomiska spelregler, där man döps på nytt, avföll från Gud och bad ”Fader vår som är i helvetet”.⁶⁶ Djävulen framstår ofta som en spegelvänd präst, som döper, undervisar, konfirmerar och predikar. Givetvis genomförs dessa riter och handlingar på ett gentemot kyrkan raljant sätt.⁶⁷

Per-Anders Östling menar att Djävulen i 1600-talets blåkulla-berättelser uppvisar ambivalenta drag. Som trickster har han en både komisk och allvarlig sida, och bär på en spänning mellan allvar och skämt. I Blåkulla har Djävulen rollen som ”passiv upptågsmakare”.⁶⁸ Just passiviteten var enligt Östling ett utmärkande drag för Djävulen,

och detta utgör en inverterad spegelbild av Gud, som tog en mer aktiv del av världens öde.⁶⁹

Samma dubbla bild – tragikomisk och mörk härskargestalt – möter vi för övrigt också under medeltiden. Den senmedeltida svensken kunde möta Djävulen både som en (måhända) lustig figur som i legenden hjälper en trollgumma att stjäla mjölk, men också som en brutal härskargestalt i kyrkornas kalkmålningar. Djävulsmotiven i det senmedeltida kalkmåleriet var enligt Anna Nilsén avsedda att ”ge exempel på synder som leder till evigt fördärv samt varna och skrämna människorna för djävulens ondska”.⁷⁰ Det finns samtidigt detaljer, särskilt sådana där Djävulens könsorgan uppmärksammas på olika sätt, vilka inte enbart har ett avskräckande syfte, utan snarare har ”vädjat till det rustika sinnet för humor”.⁷¹

Frågan är om användningen av och förhållningssättet till Djävulen i kyrkomännens perspektiv förändrades särskilt mycket mellan 1400- och 1600-talen. I funktionellt hänseende tycks Djävulen ha använts på i stort sett samma sätt. Den stora skillnaden mellan 1400-talet och 1600-talet är kanske snarast att det på grund av den sociala disciplineringsprocess som konfessionaliseringen samspelade med, inrättades kontrollorgan som på en synnerligen bred front lyfte fram magiska inslag i folktron, vilka betraktades som ett hot mot det gemensamma livet.⁷²

Djävulsdramat som kontrasterfarenhet?

Den poäng som jag hittills har drivit är att Djävulen så som folkfostrare kan ha fungerat på samma sätt under 1400- som under det tidiga 1600-talet, som en gestalt som skapade en negativ motbild av samhället, vilket förväntas skapa en kontrast utifrån vilken åskådaren skulle ledas in i en positiv förståelse av det rätta kristna samhället. Denna funktion skulle i teologiskt hänseende, med en term hämtad från den moderne katolske teologen Edward Schillebeeckx, kunna beskrivas som ett sätt att skapa en *kontrasterfarenhet*.

Kontrasterfarenheten tar för Schillebeeckx sin utgångspunkt i den allmänmänskliga erfarenheten av lidande och orättvisor, en erfarenhet som frammanar ett ”nej” till den rådande situationen och samtidigt lägger grunden för den enskilda människans gudsupplevelse. Denna erfarenhet bygger alltså på både negativa och positiva inslag. Det negativa innefattar en indignation över tillvarons begränsningar, vilken skapar en positiv kontrast till hoppet om en värdigare och mänskligare tillvaro, det vill säga Gudsriket. Denna kontrasterfarenhet skapar incitament för människan att vägra acceptera lidandets villkor,

för att istället hänge sig åt den ännu inte uppnådda tillvaro som enbart kan upplevas i skärningspunkten mellan den negativa upplevelsen och det därav väckta hoppet om vad som en gång skall upprättas.⁷³

Vi kan se teaterpjäsernas djävulsbild som ett sätt att skapa en (förvisso fiktiv) erfarenhet av världen så som den ofta är, men absolut inte skall vara. Hur den egentligen skall gestaltas, kunde lämnas till betraktarens förmåga till reflektion, även om vissa mer eller mindre tydliga riktlinjer ges. I den meningen förväntas teaterpjäsernas djävul skapa en form av kontrasterfarenhet.

Det bör samtidigt framhållas att det föreligger skillnader mellan Djävulens funktion i de senmedeltida och tidigmoderna teaterpjäserna och Schillebeecx syn på kontrasterfarenheten. Till dessa hör själva erfarenhetens innehåll. Vad som för Schillebeecx snarast handlar om allmänmänskliga socialpolitiskt betingade erfarenheter av orättvisor och lidande,⁷⁴ handlar i teaterpjäserna oftast om bristande moraliskt beteende. En annan skillnad är,⁷⁵ att Schillebeecx i sin egen utläggning av ondskan sällan framhåller Djävulen – vare sig som metafor eller reell maktfaktor i tillvaron – även om han samtidigt tycks betona att ondskan har sin grund utanför Gud.⁷⁶

Men vad som förenar teaterpjäserna med kontrasterfarenheten är dess funktion och schematiska struktur, som med religionsvetaren Bo Claessons beskrivning följer tematiken: ”lidande-erfarenhet-nej-förändring”.⁷⁷ Den erfarenhet av samhällets motbild och av människans tillkortakommande som teaterpjäserna var avsedda att bistå människan med, förväntades inte stanna vid ren underhållning (vare sig under senmedeltiden eller under det tidiga 1600-talet). Avsikten var snarast en anmodan till åskådaren att säga nej till ondskans uttrycksformer och verka för en förändring för sitt eget och för det omgivande samhällets vidkommande. Med hänvisning till Schillebeecx kan följaktligen denna erfarenhet förväntas ge livsmening åt individen eftersom den – indirekt – pekade hän mot något bättre, ytterst utgjordes detta bättre av Guds rike.⁷⁸

Noter

- 1 I sin beskrivning av andliga dramer i Tyskland under medeltiden fram till 1500-talet, har Hans-Sirks Lampe funnit 34 olika namn på Djävulen. Se Hans-Sirks Lampe: *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine theaterwissenschaftliche untersuchung* (München, 1963), 125–128.
- 2 Se Lampe: *Die Darstellung*, 1.

- 3 Denna text utgör en del av det av Vetenskapsrådet finansierade projektet ”Reformationen som teater. Tidigmoderna teaterpjäser i Sverige som didaktiska och konfessionella instrument”.
- 4 Robert Muchembled: *Djävulens historia*, övers.: Lotta Riad (Stockholm, 2002), 46, 49.
- 5 Catharina Raudvere: ”Från ambivalens till entydighet. Nordiska bilder av ondskan från medeltid till reformation” i Olav Hammer & Catharina Raudvere (red.): *Berättelser om ondskan. En historia genom tusen år* (Stockholm, 2000), 19f.
- 6 Bengt Stolt: *Medeltida teater och gotländsk kyrkokonst. Paralleller och påverkningar* (Visby, 1993), 102–106, 111–115, 120, 126; Bengt Stolt: *Medieval Plays in Sweden. Christian Drama Reflected in Ecclesiastical Art*, Scripta ecclesiologica minora 4 (Skellefteå, 1999), 13–16, 19–21.
- 7 Muchembled: *Djävulens historia*, 46, 62f. Även på teatern framträdde under 1400-talet bilden av Djävulens suveränitet. Se Muchembled: *Djävulens historia*, 54.
- 8 Muchembled: *Djävulens historia*, 67.
- 9 Muchembled: *Djävulens historia*, 175.
- 10 Muchembled: *Djävulens historia*, 171f., 175.
- 11 Muchembled: *Djävulens historia*, 91f.
- 12 Muchembled: *Djävulens historia*, 109.
- 13 Även Peter Burke menar att åtskillnaden mellan heligt och profant blev skarpare under reformationen än vad fallet hade varit under medeltiden. Avsikten var att utplåna den traditionellt familjära inställningen till det heliga eftersom uppfattningen var att en sådan inställning skapade vanvördnad. Se Peter Burke: *Folklig kultur i Europa 1500–1800* (Stockholm, 1983), 240.
- 14 Robert Muchembled: *Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750* (Baton Rouge, 1985), 171f. Ett kritiskt perspektiv på detta sätt att beskriva transformationer av helighetskonceptet har framförts i Martin Berntson: ”Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring” i Eva-Marie Letzter (red.): *Auktoritet i förvandling. Omförhandling av fromhet, lojalitet och makt i reformationstidens Sverige*, Opuscula Historica Upsaliensia 49 (Uppsala, 2012), 62f.
- 15 Muchembled: *Djävulens historia*, 164–167.
- 16 Raudvere: ”Från ambivalens till entydighet”, 20.
- 17 Raudvere: ”Från ambivalens till entydighet”, 34.
- 18 Edmund K. Chambers: *The Medieval Stage*, vol. II (Oxford, 1903), 90.
- 19 Chambers: *The Medieval Stage*, 91.
- 20 Sättet att betrakta teaterdjävulerna som sekularisering kan enligt Cox snarare betraktas som uttryck för en socialdarwinism med utgångspunkt i en evolutionär syn på religion och kristendom som uttryck för något vidskepligt som mänskligheten efterhand befriar sig från. Detta synsätt kombinerades med en romantiserande uppfattning om att den förkristna folkliga kulten levte kvar bland allmogen, och utmanat den kristna hegemonin för att därigenom bana väg för en ”sund” sekularisering genom dramat. Detta synsätt säger enligt Cox mer om det tidiga 1900-talets religionsuppfattning än om senmedeltiden. John D. Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama, 1350–1642* (Cambridge, 2000), 7.
- 21 Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 7f.
- 22 Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 82.
- 23 Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 83.
- 24 Stuart Clark: *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford, 1997), 9, 81f.
- 25 Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 7.
- 26 Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 19.
- 27 Se Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 5.
- 28 Se härom exempelvis Martin Berntson: ”Det förlorade bibeldramat. Teater och kyrka i Sverige under tidigmodern tid. En fallstudie” i Markus Hagberg et al. (red.): *Kyrka, kultur, historia. En festskrift till Johnny Hagberg*, Skara stiftshistoriska sällskaps skriftserie nr 69 (Skara, 2012), 57–62.

- 29 Se Gustaf E.: Klemmings kommentar i *Belial ex Inferno = Twå hittills utgifna Swenska Mystärer* (Stockholm, 1864), 28.
- 30 *De Creatione Mundi = Twå hittills utgifna Swenska Mystärer* (Stockholm, 1864), 4.
- 31 *De Creatione Mundi*, 14.
- 32 *De Creatione Mundi*, 24.
- 33 Se härvid exempelvis Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 19.
- 34 *Belial ex Inferno*, 26.
- 35 *Belial ex Inferno*, 27.
- 36 *Belial ex Inferno*, 27.
- 37 Se texten i *Ett fornsvenskt legendarium* vol. 1, Samlingar utgifna af svenska fornskriftsällskapet 7:1 (Stockholm, 1847), 243–245.
- 38 Varför kan då inte Karick själv utföra alla sina djävulskaper i världen? Just denna fråga ställer Gloria till Karick, då han uppmanar henne att skapa fiendskap mellan Judas och dennes dräng. Karick svarar att ingen kan se eller höra honom, förutom dem som han dagligen umgås med (som trollpackan själv), därför måste han använda människor i dessa ärenden, Jacob Rondeletius: *Judas Redivivus. Thet är: En christeligh tragicocomædia, lærandes huru allom själfwyrdigom och öfwerdådigom skalkom, som föräldrars, öfwerheets och lærares förmaningar och agha för achta, sedan the haffwæ sins raserijs mått vppfylt, på sidstone til skam wardha; Men the som aff them haffwæ warit bedröfwoadhe på endalychte ne tröstade: Allom, och huarjom och enom vthi huadh stand, eller huadh wilkor the wara kunna, till rättelse* (Stockholm, 1871), 61.
- 39 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 21.
- 40 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 26.
- 41 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 104.
- 42 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 37–41.
- 43 Jan Wall: *Tjuvmjölkande väsen I. Äldre nordisk tradition* (Uppsala, 1977), 93–96.
- 44 Wall: *Tjuvmjölkande väsen*, 97. Det var troligen inte heller någon slump att det var just en kyrkoherde som trollgumman ville stjäla smöret från. I 1600-talets rannsakingar mot trollgummor finns ofta anklagelser för att de stulit mjöl och smör från just prästgårdar. Wall: *Tjuvmjölkande väsen*, 96.
- 45 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 39.
- 46 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 61.
- 47 Rondeletius: *Judas Redivivus*, 74.
- 48 Olof Gjerdmán: ”Hon som var värre än den onde. En saga och ett uppsvenskt kyrkomålningsmotiv” i *Saga och sed*, Kungl. Gustav Adolfs akademins årsbok: *Annales Academiae Regiae Gustavi Adolphi* (1941), 6f.
- 49 Gjerdmán: ”Hon som var värre än den onde”, 6f.; Bengt Ingmar Kilström: ”’Sko-Ella’. Ett folksago- och kyrkomålningsmotiv” i *Finskt Museum* LVI (1949), 55f.; Anna Nilsén: *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälardalskapen och Finland 1400–1534* (Stockholm, 1986), 423.
- 50 Oloph Odenius: ”’Hon som var värre än den onde’ i svensk tradition. En sago-historisk och ikonografisk notis” i *Den ljusa medeltiden. Studier tillägnade Aron Andersson* (Stockholm, 1984), 203f.
- 51 Petrus Laurbecchius: *Simon Magus. Thet är En kort och förskräckelig tragoedia om thenne ofwærb:te Simonis grufwøelige affgång och hädanfærdh, tå han föregifwøandes sigh skola fara vp i himmelen, igenom itt hiskiligit fall sigh i stycker sönderstøgh*, utgiven i *Samlade witterhetsarbeten af svenska författare från Stjernhjelm till Dalin* vol. 21 (Uppsala, 1876–1877), 245.
- 52 Laurbecchius: *Simon Magus*, 255.
- 53 Innehållet refereras ”efter en finsk källa” av signaturen R. H. i ”En svensk ’komedi’ för 200 år sedan” i *Svenska Familj-Journalen*, band 15, årg 1876, 227. <http://runeberg.org/famijour/1876/0231.html>
- 54 R. H.: ”En svensk ’komedi’ för 200 år sedan”, 227.
- 55 Peter Englund: *Silvermasken. En kort biografi över drottning Kristina* (Stockholm, 2006), 151ff.

- 56 Se exempelvis Cox: *The Devil and the Sacred in English Drama*, 60f.
- 57 I Gertrud Svendsdotters vittnesmål, i juni 1668, framgår att hon tillsammans med pigan Marit Jönsdotter mött Djävulen vid ett vägskäl, dit han kom ”uthi en stoor skapnad, såsom en präst uth sijende medh en kiortel om sit lijff omgiordat”, SHM I = *Svenskt Historiskt Magazin* I (1849), 21.
- 58 När gammalpigan Rull Ella, i samband med trolldomscommissionens rannsakingar i Järvsö i februari 1673, fick frågan om hur fanen såg ut, svarade hon att han först såg ut ”som en annan karl havandes kläder på sig”. Ungefär samma beskrivning gav pigan Giölug Olufsdotter vid samma rannsaking. J. J:son Hanzén: *Om trolldom och häxprocesser i Hälsingland* (Ljusdal, 1951), 57, 67.
- 59 Jan Inge Wall: ”Wilt tu nu falla nedh och tilbidiha mig...”. Folkets tro och kyrkans lära om djävulen” i Ulrika Wolf-Knuts (red.): *Djävulen. Seminarium den 13 november 1990* (Åbo, 1992), 28.
- 60 Hanzén: *Om trolldom och häxprocesser i Hälsingland*, 188.
- 61 Bengt Ankarloo: *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Stockholm, 1984, andra upplagan), 218.
- 62 Hanzén: *Om trolldom och häxprocesser i Hälsingland*, 186.
- 63 Carl Gustaf Kröningssvärd (red.): *Blåkulle-Färderna eller Handlingar om Trolldoms-väsendet i Dalarne åren 1668–1673* II (Stockholm, 1845–1849), 49f.
- 64 Pehr Högström: *Pehr Högströms missionsföretagningar och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*. Utgivna och kommenterade av Carl F. Hallencreutz, *Studia Missionalia Upsaliensia* I (Uppsala, 1990), 70.
- 65 Om denna händelse, se Carl F. Hallencreutz: *Pehr Högström och Anna Olofsdotter. Ett bidrag till 1740-talets samiska kyrkohistoria*, Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet Scriptum nr 27 (Umeå, 1990).
- 66 Se Ankarloo: *Trolldomsprocesserna i Sverige*, 217f.
- 67 Ankarloo: *Trolldomsprocesserna i Sverige*, 221. Ankarloo framhåller att det också finns inslag av grotesk karaktär som inte hör hemma i vare sig den sakrala eller profana sfären. Se Ankarloo: *Trolldomsprocesserna i Sverige*, 222.
- 68 Per-Anders Östling: *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea rikets Hovrätts jurisdiktion 1597–1720*. Etnolore 25 (Uppsala, 2002), 175.
- 69 Östling: *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser*, 175f.
- 70 Nilsén: *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri*, 422.
- 71 Nilsén: *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri*, 424.
- 72 Det finns anledning att ansluta sig till historikern Mikael Hälls kritiska diskussion om huruvida diaboliseringen av folktron skulle ha nått en höjdpunkt under 1600-talet, och den närliggande uppfattningen, att den medeltida katolska kyrkan skulle ha varit tolerant mot de inslag i folktron som lutheranerna sedermera diaboliserade. Häll menar att vi egentligen inte vet hur pass tolerant den medeltida katolska kyrkan var gentemot tron på naturväsen och skadlig magi. Den stora skillnaden var att man under medeltiden saknade det kontrollsystem för folkliga trosuppfattningar som inrättades under 1600-talet. Mikael Häll: *Skogsrådet, Näcken och Djävulen. Erotiska naturväsen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige* (Stockholm, 2013), 210f.
- 73 Philip Kennedy: *Schillebeecx* (London, 1993), 128; Kathleen McManus: ”Suffering in the Theology of Edward Schillebeecx” i *Theological Studies* 60 (1999).
- 74 Se härvid Bo Claesson: *Erfarenhet, tro, handling. En kontextuell studie av samhällsuppfattningen i Edward Schillebeecx senare kristologi* (Göteborg, 2001, andra upplagan), 126.
- 75 Om Schillebeecx’ avståndstagande till dualistisk skapelsetro, se Kennedy: *Schillebeecx*, 83f.
- 76 Om Schillebeecx’ syn på lidande och ondska, se Kennedy: *Schillebeecx*, 92; McManus: ”Suffering in the Theology of Edward Schillebeecx”.
- 77 Claesson: *Erfarenhet, tro, handling*, 130.
- 78 Se Claesson: *Erfarenhet, tro, handling*, 126.

Göran Larsson

Hadith al-ifk in one Contemporary Western Novel*

Over the last couple of decades a growing number of both Muslim and non-Muslim authors have started to make use of Islamic history and the life of the prophet Muḥammad as a source of inspiration in writing fictional novels. The most obvious example is of course Salman Rushdie's controversial novel, *The Satanic Verses*, from 1989, a book that received a tremendous amount of criticism from a large number of Muslims around the world and led to the author having to go into hiding.¹ However, it is also important to stress that other authors rooted in Muslim cultures have also made use of Islamic history. An interesting example is the Egyptian author Naguib Mahfouz (1911–2006) and his novel *Awlād al-Hārītā* (translated into English as *Children of Gebelawi*) from 1959. Among other things this novel makes use of and elaborates on the creation story found in the Qur'ān. In the story, the lives of the prophets in Islamic history are depicted in a way that diverges from how most believing Muslims portray their history. This made the novel controversial, so much so that when the author was awarded the Nobel Prize for literature in 1988 his work received renewed interest, and ultimately, in 1994, he was stabbed in the neck because of this story. According to the attempted assassin, Mahfouz was a heretic because of his false use of Islamic history.

Without going into details – the cases of both Rushdie and Mahfouz have been documented and studied by other researchers – the brief introduction above illustrates what a dangerous topic Islamic history can be when used by writers of fiction. Nonetheless it is clear that a growing number of non-Muslim fiction writers have elaborated on and made use of the past in recent decades when writing non-fictional works.³ For example, the Persian-Dutch author Kader Abdolah

(b. 1954) has utilized Islamic history as a topic in, for example *The House of the Mosque*. Another example of this literature is Kamaran Pasha's book *Mother of the Believers: A Novel of the Birth of Islam*. But without question it is Sherry Jones's *The Jewel of Medina* that has so far received most attention and criticism.⁴ As I will try to demonstrate in this chapter, Jones is well read when it comes to Islamic history,⁵ but she has also made important alterations and additions to make that history serve her own interests and purposes when writing a fictional book about the life of 'Ā'isha.

The aim of this brief chapter is to detect in what ways Jones's work diverges from how Islamic sources portray the life of the prophet Muḥammad and his family. In order to do so, I will compare how Jones presents a specific episode involving one of the prophet Muḥammad's wives that is known in Arab history as "the incident of the lie" (in Arabic *ḥadīth al-ifk*). This passage deals with the accusation against the prophet's wife, 'Ā'isha bt Abī Bakr, that she had been unfaithful to Muḥammad.⁶

Ḥadīth al-ifk in Sunni Muslim sources

The episode known as the *ḥadīth al-ifk* is reported in several Arabic and Islamic sources, the best known being Al-Wāqidi's *Kitāb al-Maghāzī*, Ibn Ishāq's *Sīrat Rasūl Allāh* and Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī's *Ta'riḫ al-rusul wa'l-mulūk*. The story is also found in numerous *ḥadīth*-collections.⁷ Besides literature focusing on the redaction of the early history of Islam, it is clear that the life of 'Ā'isha has been the focus of modern biographies and exegetical discussions that, among other things, have had a aim of highlighting the importance of Muslim women and of presenting alternative readings of the Qur'ān in order to empower Muslim women.⁸ Examples of this literature are Magali Morsy's *Les Femmes du Prophète* (1989), Asma Barlas' *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān* (2002) and Amina Wadud's *Inside the Gender Jihād: Women's Reform in Islam* (2006). Compared to Jones, these works are written by women who are practising Muslims, and they therefore do not have the same freedom to elaborate or change the texts of early Islamic history. As I will demonstrate, this is an important difference between Jones and most other Muslim writers who have dealt with the life of 'Ā'isha.

Even though there are some minor differences to be found in the Islamic sources mentioned above, the basic plot of the *ḥadīth al-ifk* starts with 'Ā'isha accompanying the prophet Muḥammad and the

Muslim companions on their raid to the Banū Muṣṭaliq, a tribe based on the Red Sea coast, in 5/627 or 6/628.⁹ On the way back to Medina, ‘Ā’isha left the company to look for a missing piece of jewellery. Meanwhile, the Muslim men who were carrying ‘Ā’isha in a palanquin did not realise that she had left them, and when Muḥammad ordered them to continue on back to Medina, they left without ‘Ā’isha. As a result, she was left alone in the desert. In the words of Ibn Ishāq, who is one of the key Islamic sources for this episode, ‘Ā’isha tells the reader what happened after the caravan left in the following way.

I [‘Ā’isha] went out for a certain purpose having a string of Zafār beads on my neck. When I had finished, it slipped from my neck without my knowledge, and when I returned to the camel I went feeling my neck for it but could not find it. Meanwhile the main body had already moved off. I went back to the place where I had been and looked for the necklace until I found it. The men who were saddling the camel for me came up to the place I had just left and having finished the saddling they took hold of the howdah [i.e. palanquin] thinking that I was in it as I normally was, picked it up and tied it on to the camel, not doubting that I was in it. Then they took the camel by the head and went off with it. I returned to the place and there was not a soul there. The men had gone. So I wrapped myself in my smock and then lay down where I was, knowing that if I were missed they would come back for me and by Allah I had but just lain down when Ṣafwān b. al-Mu‘aṭṭal al-Sulamī passed me; he had fallen behind the main body for some purpose and had not spent the night with the troops. He saw my form and came and stood over me. He used to see me before the veil was prescribed for us, so when he saw me he exclaimed in astonishment “The apostle’s wife” while I was wrapped in my garments. He asked me what had kept me behind but I did not speak to him. Then he brought up his camel and told me to ride it while he kept behind. So I rode it and he took the camel’s head going forward quickly in search of the army, and by Allah we did not overtake them and I was not missed until the morning.¹⁰

Instead of being relieved and happy when ‘Ā’isha returned to Medina, a rumour soon started and she was accused of having been unfaithful to her husband, the prophet Muḥammad. However, upon her return ‘Ā’isha was too weak to respond and was not aware of the rumours. According to Ibn Ishāq, a group of hypocrites were ‘Ā’isha’s main ene-

mies, but it is also reported that ‘Alī ibn Abī Ṭālib, Muḥammad’s cousin and the fourth Caliph to be, was an outspoken critic of ‘Ā’isha. This conflict became of great importance later on in Islamic history, and it was ‘Ā’isha who rallied a group of supporters who fought ‘Alī at the Battle of the Camel in 36/656. Returning to the conflict in Medina that followed her return from the desert, it is also reported that Muḥammad was unsure what to think about ‘Ā’isha. Fortunately, the story tells us that God revealed himself to the prophet in a dream and thus Muḥammad was able to declare: “Good news ‘Ā’isha! God has sent down (word) about your innocence”.¹¹ Following this announcement it is reported that he received the following revelation from God: “Verily, numerous among you are those who would falsely accuse others of unchastity” (Q 24:11). With some minor variations, the general view among Sunni Muslims is that ‘Ā’isha was falsely accused of unfaithfulness and that she was innocent.

Jones and the Ḥadīth al-ifk

In the fictional work of Sherry Jones we find both similarities with and differences from the Islamic sources when it comes to the *ḥadīth al-ifk* episode. To do justice to Jones’ work, however, it is important to stress that she admits that she has made some significant changes in Islamic history to suit her interests. She writes:

Yes! I’ve never read anything about A’isha wielding a sword, but I wanted to demonstrate that some women did fight in early Islamic battles under Muhammad. [...] Also, A’isha was not engaged to Safwan at birth, but to the son of one of her father’s friends. And her struggle to become *hatun*, or the Great Lady of the harem, is fabricated.¹²

Even though ‘Ā’isha and the other women of the prophet are generally portrayed as strong woman in Muslim history – especially in later autobiographies and academic books written by Muslim thinkers, such as Asma Barlas, Fatima Mernissi and Amina Wadud – it is evident that ‘Ā’isha is made even more powerful and strong in Jones’s book. For example, she is portrayed as participating in military combat as a powerful soldier. However, the most obvious deviation from the Islamic history is the fact that she is in love with Ṣafwān b. al-Mu‘aṭṭal¹³ – that is, the man who rescues her after she had been abandoned in the desert – and according to Jones she had even promised to marry him when she

was a young girl. This plan was never realised. When ‘Ā’isha’s father converted to Islam, she was given to the prophet Muḥammad, and the plan to marry Ṣafwān was dropped. This portrayal of ‘Ā’isha and the fact that she had been engaged to Ṣafwān does not correspond to the Islamic sources, according to which she was never in love with Ṣafwān.¹⁴

If we return to “the incident of the lie”, it is significant that Jones pays great attention to the fact that the accusation against ‘Ā’isha occurred shortly after the prophet had demanded that his wife’s should start wearing the *ḥijāb* (that is the veil). In Jones’s book this decision is portrayed in a negative light, with ‘Ā’isha accordingly being very upset with this specific revelation. According to Jones, in her childhood and prior to her marriage to Muḥammad she had experienced seclusion (*ḥudūd*).¹⁵ Because of this experience she looked upon the *ḥijāb* as a form of seclusion that prevented her from living her life to the fullest. In Jones’s book ‘Ā’isha is also determined to be the first lady of the harem (*ḥatun*), and in order to achieve this she had to become pregnant with the prophet.¹⁶ However, according to Jones’s portrayal, the prophet had not touched her because she was so young when they married, and he still perceived her as a girl; consequently she was still a virgin. But before the military campaign against the Banū Muṣṭaliq, according to Jones ‘Ā’isha tried her best to seduce the prophet Muḥammad.¹⁷ During the battle, ‘Ā’isha gives the prophet seductive looks, and while the fighting rages she prepares herself by putting on new clothes and perfume in order to seduce him when he returns from the battle. Jones writes:

I [‘Ā’isha] had excitement of my own to prepare for. Judging from the looks he’d been sending me, Muhammad would return very soon. With a light heart I slipped into our tent and cleansed myself with water from my goatskin bag. I brushed my hair and crushed lavender against my bosom. Holding up a cooking knife to serve as a mirror, I lined my eyes with kohl. I fastened my agate necklace around my throat, then fingered the milky white stones and admired their glow against my sun-kissed skin.¹⁸

But this plan does not pay off, for after the battle the prophet fails to return to her tent because he has fallen in love with a beautiful woman named Juwayriya. She was part of the booty, and because of this the prophet decides to marry her at once. Hardly surprisingly, this woman is strongly disliked by ‘Ā’isha in both Jones’s book and in other Islamic sources.¹⁹ But in Jones’s story, ‘Ā’isha is so upset with Muḥammad that she is ready to give herself to Ṣafwān and to run off with him.

Then I remembered Safwan, and the pain seeped away. He'd offered to free me from all this, to take me away to a place where we would make our own rules. I sighed and curled around that thought, cupping it like a warm flame in my belly. Safwan would arrive soon, and I would be waiting from him.²⁰

Contrary to the Islamic story found in, for example, Ibn Ishāq and the ḥadīth literature, 'Ā'isha gives herself to the lover of her youth, Ṣafwān, but when she realises that he is just looking for a sexual adventure, she becomes remorseful and wants to return to Medina and Muḥammad. Ṣafwān is disappointed but accepts her refusal, and when she tells him she is a virgin, he also feels remorse and fears the anger of the prophet and of God.²¹ When they return to Medina, after their secret rendezvous in the desert, 'Ā'isha is devastated and remorseful, as in the Islamic version of the story. However, the reader of Jones's story knows that 'Ā'isha was prepared to escape with Ṣafwān and to give herself to him, and even more so, that she lied to the prophet Muḥammad. For many Muslims, Jones's narration of the story of the *ḥadīth al-iftk* is a provocation and an insult, this being the main reason why the publication of the *Jewel of Medina* was so controversial.

Some concluding remarks

When approaching novels and other fictional works that make use of religious and historical themes, it is possible to talk about transtextuality. According to the French scholar Gérard Genette and his book *Palimpsestes: la littérature au second degré*, transtextuality is "all that sets the text in a relationship, whether obvious or concealed, with other texts."²² In other words, the reader has a familiarity with the original story, but the story has been changed or altered in a new way. Without some kind of acquaintance with the original story, the depth or meaning of the new version is lost or at least diminished. To Genette it is possible to talk about five types of transtextual relations between the text and its readers. However, for my purposes the most important type is what he calls intratextuality. In order to utilize this category, it is necessary to find a co-existence and close relationship between two or more texts. This can be done by direct quotations or the actual presence of one text in another text.²³

Applying Genette's theories, it is possible to argue that there is an obvious and clear intratextual relationship between Sherry Jones's *The Jewel of Medina* and the early Islamic literature. It is also easy to see

that Jones is well read when it comes to early Islamic history, but, she has made important alterations to the story to make it fit her cause and purpose. Hence, it is not her aim to be faithful to the Islamic sources. Instead Jones's first goal is to empower women and to portray the early history of Islam in a more positive light according to her understanding. Jones explains:

At first, I just wanted to honor these women by telling their stories. Then, during my research, I discovered things about Muhammad and Islam that excited me, and I began to hope that, in writing this book, I could help increase inter-cultural empathy and understanding and that I could empower women, especially Muslim women, by showing that Islam is, at its sources, an egalitarian religion. I think that Islam gets a bad rap in that regard, whereas the oppression of women really comes from male insecurity more than anything Muhammad ever advocated. From what I've read, he was actually fairly egalitarian in his attitudes toward women.²⁴

However, in order to do this, she has to empower 'Ā'isha and give her the opportunity to take command of her own sexuality and body when she escapes with Şafwān and nearly cheats on her husband, the prophet Muḥammad. It should also be pointed out that Jones comes close to the rule and function of a Muslim theologian in the quotation above. For example, she seems to know the very essence of how Islam "should" be interpreted so as to be in line with its so-called original message. However, contrary to other female Muslim writers, such as Morsy, Barlas or Wadud, who have tried to empower Muslim women and to present alternative interpretations of early Islamic history and the central Islamic texts, Jones is not confined to the believer's point of view, and she has no need to be faithful to the Islamic narrative. Indeed, she has the artistic freedom to elaborate and change the original story as much as she likes. As noted earlier, it is easy to see that she is well read when it comes to Islamic history, but for most Western readers who are not acquainted with the Islamic narrative, it is easy to miss the central changes that Jones has inserted into the episode known as the *ḥadīth al-iffk*. Hopefully my analysis has demonstrated the necessity of having some rudimentary knowledge of Islamic historiography and Islamic theology when reading books that make use of the Islamic past, otherwise we are likely to miss central aspects, and our understanding is diminished.

Notes

- * An earlier version of this paper was presented at the yearly MESA-conference in Washington, USA, December 1–4, 2011. My participation at this conference was made possible by a generous support from the Centre of Middle Eastern Studies at Lund University, Sweden.
- 1 On this controversy, see, for example, Salman Rushdie: *Joseph Anton: A Memoir* (London, 2012) and Mats Berghorn: *Öppna universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna* (Stockholm, 2006).
 - 2 An informative introduction on the tension between the notion of a “revealed/sacred text” and Arabic fiction is found in Shawkat M. Toorawa: “Modern Arabic literature and the Qur’an: inimitability creativity, ... incompatibility,” in Glenda Abramson, Hilary Kilpatrick (eds.): *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures* (London, New York, 2006).
 - 3 Some of the controversy surrounding the book are found in the afterword in Sherry Jones: *The Jewel of Medina: A Novel* (New York, 2008), 343–345.
 - 4 See, for example, the list of works consulted for the writing of *The Jewel of Medina* in Jones: *The Jewel*, 353–354.
 - 5 All of my references to the life of ‘Ā’isha bt. Abī Bakr in this article are taken from Asma Afsaruddin: “‘Ā’isha bt. Abi Bakr” in the online version of *EI*³ unless otherwise indicated.
 - 6 See, for example, Arent Jan Wensinck: *Handbook of Early Muhammadan traditions* (Leiden, 1927), 14, for references to Al-Bukhārī, Muslim, Al-Tirmidhī, Ibn Sa’d, Aḥmad ibn Ḥanbal; Al-Ṭayālīsī, Ibn Hishām and Al-Wāqidi). See also Gregor Schoeler: *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity* (London, New York, 2011), especially chapter 3.
 - 7 An influential biography on the life of ‘Ā’isha is found in Nabia Abbott: *Aishah the Beloved of Mohammed* (Chicago, 1942/London, 1985/1998).
 - 8 Gautier H. A. Juynboll: “Şafwān b. Al-Mu‘aṭṭal” in the online version of *EI*³. Juynboll gives the year 5/627 and Afsaruddin: ‘Ā’isha, the year 6/628.
 - 9 Alfred Guillaume: *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq’s Sirat Rasul Allah* (Karachi, 1955/1987), 494.
 - 10 Guillaume: *The Life of Muhammad*, 497.
 - 11 Jones: *The Jewel*, 357.
 - 12 For more information, see Juynboll: “Şafwān”.
 - 13 According to Afsaruddin, ‘Ā’isha had been promised to marry her relative Jubayr b. Muṭ‘im before she was married to Muḥammad. This marriage never occurred because Muṭ‘im’s parents did not want him to marry a Muslim. On this information, see Afsarudin: “‘Ā’isha”.
 - 14 Jones, *The Jewel*, 178.
 - 15 Jones: *The Jewel*, 143.
 - 16 Jones: *The Jewel*, 166.
 - 17 Jones: *The Jewel*, 167.
 - 18 See, for example, Guillaume: *The Life*, 493.
 - 19 Jones: *The Jewel*, 176.
 - 20 Jones: *The Jewel*, 178–179.
 - 21 The original French text reads: “tout ce qui le met en relation, manifeste ou secrète, avec d’autres textes”. Quotation taken from Gerard Genette: *Palimpsestes: la littérature au second degré* (Paris, 1982), 7.
 - 22 Genette: *Palimpsestes*, 8.
 - 23 Jones: *The Jewel*, 356.

Clemens Cavallin

Reflektion över relationen mellan
katolsk teologi och religionsvetenskap

Inledning

På en institution som härbärgerar både teologi och religionsvetenskap är det naturligt att man frågar sig, både som lärare och som elev, och ibland som administratör, vad som är skillnaden mellan dessa två vetenskapliga ämnen. Eller kanske vi skall säga övergripande inriktningar, då teologi vid det medeltida universitetet var en beteckning för en hel fakultet, och är det fortfarande i Uppsala, medan religionsvetenskap också utmärker sig genom sin mångvetenskapliga natur och rymmer både samhällsvetenskapliga ämnen som religionssociologi och religionspsykologi, samt humanvetenskapligt textorienterade ämnen som religionshistoria och religionsfenomenologi. På LIR (Inst. för litteratur, idéhistoria och religion) vid Göteborgs universitet har vi haft vår beskärda del av identitets- och gränsdragningsdiskussioner mellan dessa områden, vilka ofta i och för sig har kommit att handla mer om handgripliga ting som kursbeteckningar, huvudområden och programbeskrivningar.

Vad jag i denna artikel skulle vilja bidra med till den diskussionen – som ofta rör relationen mellan Svenska kyrkan och teologiutbildning vid svenska statliga universitet¹ – är en reflektion över hur förhållandet mellan religionsvetenskap och teologi kan konstitueras i en katolsk kontext. I min forskning arbetar jag både med katolsk och hinduisk religiositet och ser den teoretiskt informerade jämförelsen som hjärtat i religionsvetenskapen, det vill säga om denna inte bara ska utgöra en arbiträr samling av olika specialstudier. Men som praktiserande medlem i katolska kyrkan har jag inte bara en religionsvetenskaplig blick som ser katolsk religiositet från utsidan, utan jag är också en *insider* som har att leva vissa av de problem, utmaningar och förändringsprocesser som jag försöker analysera i mitt vetenskapliga arbete.

I det följande kommer jag att först se närmare på synen på teologi och religionsvetenskap i texten *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (förkortad från och med nu som TT) publicerad av den Internationella teologiska kommissionen 2011.² Kommissionen etablerades efter det Andra vaticankonciliet 1969 och fungerar rådgivande för den Heliga stolen, framförallt för Troskongregationen, vars prefekt också är president i kommissionen.³ Dokumentets innehåll är således inte normerande kyrklig lära, men med kommissionens koppling till kurian och påven själv, som utnämner dess medlemmar, är vi ändå nära den katolska kyrkans läroämbete. Då TT inte bara presenterar en karakteristik av katolsk teologi och religionsvetenskap, och deras relation, utan också utvecklar idén om en för teologen speciell spiritualitet, kommer jag att se närmare på Mircea Eliades tanke på religionsvetenskapens plats i forandet av en ny humanism. Därmed vill jag lyfta så att säga frågan om en motsvarande religionsvetenskaplig ”spiritualitet”. Jag avslutar med att återvända till den katolska teologiska domänen genom en kort inblick i Francis Clooneys jämförande teologi, innanför vilken han under 30 års tid har läst hinduiska och kristna teologiska texter med just en jämförande metod som är beroende både av religionsvetenskapliga perspektiv (framför allt indologiska studier) och en teologisk reflektion. På det sättet kommer vi tillbaka till spänningen mellan de två vetenskapliga fälten och deras komplementära men samtidigt sammanvävda tillstånd.

Nu kan man i och för sig hävda att religionsvetenskapen inte ska bry sig om hur religiösa traditioner ser på förutsättningarna för dess verksamhet; att religionsvetenskapen i första hand ska försvara sin vetenskapliga autonomi – men att den ändå med viss nyfikenhet kan studera hur den uppfattas av sitt vetenskapliga objekt. En sådan attityd kompliceras dock av att religionsvetenskap inte är globalt konstituerad på ett likartat sätt, som till exempel kemi, utan verkar vara beroende av hur den moderna sekulära staten definieras och praktiserar sin sekularitet. Religionsvetenskap som skild från teologiska traditioner är beroende av ett statsklick där religion huvudsakligen är förskjutet till den privata sfären, men kräver också för sitt existensberättigande att det finns ett allmänintresse av att utforska och förmedla information om olika religiösa traditioner. Till exempel kan nämnas att Indien som har en sekulär konstitution och ett överflödande rikt religiöst liv har mycket få universitet vid vilka religionsvetenskap, i förståelsen av en teoretiskt informerad bred studie av alla religiösa traditioner, bedrivs.⁴

Religionsvetenskap är således beroende för sin existens av att den bereds ett samhällligt rum, annars kan detta utrymme antingen

upptas helt av olika former av teologi, eller av ämnen som sociologi och psykologi, vilka endast studerar religion som ett bland många fenomen. Om till exempel en muslimsk teologisk position, vilken konstituerar ett intellektuellt rum för breda religionsstudier, skulle bli dominerande i Saudiarabien skulle det självklart också vara av vikt för en akademisk religionsvetenskap i det landet.

Om man dessutom som religionsvetare innehar både utifrån- och inifrånpositioner kan det vara så att ens eget professionella religionsvetenskapliga arbete antingen understöds eller undermineras av den egna traditionens teologiska argumentation. Man kan med andra ord sträva i teologisk medvind eller motvind. Således är den teologiska förståelsen av religionsvetenskapens natur och gränser av vikt både för religionsvetenskapen som akademiskt ämne och för den troende religionsvetarens livsprojekt, och i vissa fall även för dennes icke troende kollegor. En reflektion över relationen mellan olika former av teologi och religionsvetenskap är därmed av nöden, både för ämnet och för enskilde forskaren.

Vad är teologi och vad är religionsvetenskap?

Låt oss börja med att se på hur vår text definierar teologi.

Theology is scientific reflection on the divine revelation which the Church accepts by faith as universal saving truth. (§5)

En viktig poäng är att i denna koncisa definition knyts uppenbarelsen explicit till kyrkan. Det vill säga, redan i grundläggandet av teologin framträder dess ecklesiologiska natur. Teologins objekt är uppenbarelsen som den är förmedlad av kyrkan – ett beroendeförhållande som leder till att teologins naturliga plats också är inom kyrkan.

The proper place for theology is within the Church, which is gathered together by the Word of God. The ecclesiality of theology is a constitutive aspect of the theological task, because theology is based on faith, and faith itself is both personal and ecclesial. (§20)

Om vi använder ett svenskt språkbruk kan vi säga att här lämnas inget utrymme för en akademisk konfessionsneutral teologi, som står utanför kyrkan och hävdar sin autonomi. Teologins kyrkliga natur står i stark kontrast till förståelsen av religionsvetenskap i TT som spegel-

vänt definieras genom att dess objekt – vilket i och för sig är detsamma som för teologin – inte förstås under aspekten av uppenbarad sanning förmedlad av kyrkan, utan som ett religiöst objekt bland många andra. Religionsvetenskapen är därmed inte ecklesiologisk till sin natur och definieras istället av sin metodologiska neutralitet gentemot anspråk på uppenbarad sanning.

Religious sciences/studies deal with texts, institutions and phenomena of the Christian tradition, but by the nature of their methodological principles they do so from outside, regardless of the question as to the truth of what they study; for them, the Church and its faith are simply objects for research like other objects. (§ 83)

Det är viktigt att notera att på detta sätt tillhandahåller katolsk teologi både en autonomi och en legitimitet åt det religionsvetenskapliga projektet. TT anmärker också att det har skett ett närmande mellan religionsvetenskap och teologi sedan konflikterna på 1800-talet: å ena sidan har religionsvetenskap blivit mer integrerad i teologin på metodnivån, medan å andra sidan har religionsvetenskapen genom sitt post-moderna tillstånd försonats med tanken att det inte finns några neutrala positioner. Men oberoende av detta utbyte av metoder och insikter kvarstår de fundamentala skillnaderna:

There remains, however, an essential difference between theology and religious sciences/studies: theology has the truth of God as its subject and reflects on its subject with faith and in the light of God, while religious sciences/studies have religious phenomena as their subject and approach them with cultural interests, methodologically prescind from the truth of the Christian faith. Theology goes beyond religious sciences/studies by reflecting from the inside on the Church and its faith, but theology can also profit from the investigations that religious sciences/studies make from the outside. (§ 83)

Teologisk kritik av religionsvetenskapen

Enligt TT, som vi har kunnat se ovan, vilar religionsvetenskapens autonomi på dess metodologiska agnosticism, men i §84, betonar TT den katolska teologins uppgift att ge konstruktiv kritik med syfte att befria, till exempel, religionsvetenskapen, från dess antiteologiska element. I fotnot 144 refereras till Benedict XVI:s tanke på förnuftets självbegränsning.

Pope Benedict XVI observes a pathology in reason when it distances itself from questions of ultimate truth and God. By this harmful self-limitation, reason becomes subject to human interests and is reduced to 'instrumental reason'. The way is opened for relativism. Given these dangers, Pope Benedict repeatedly proposes that faith is 'a purifying force for reason itself': 'Faith liberates reason from its blind spots and therefore helps it to be ever more fully itself. Faith enables reason to do its work more effectively and to see its proper object more clearly' (Encyclical Letter, *Deus Caritas Est*, 2005, stycke 28).

En sådan teologisk kritik tränger ända in i religionsvetenskapens kärna och begränsar dess autonomi, som blir grundad inte på en metodologisk naturalism, utan på en naturlig teologi, vilken kräver att man erkänner till exempel Guds existens, medan man inte behöver ge sitt erkännande till uppenbarade kristna dogmer som treenigheten eller realpresensen. Om religionsvetenskapen skulle acceptera detta, skulle den då inte bli återfödd som ett förberedande ämne till kristen teologi? Man kanske skulle kunna tolka det som att katolsk teologi visserligen bereder ett rum för en metodologiskt agnostisk religionsvetenskap, men inte en metodologisk naturalism som resolut utesluter andliga och övernaturliga fenomen från det vetbara. För en agnosticism blir diskussionen istället var gränsen för det vetbara skall dras mer exakt – en avgränsning som dessutom inte är huggen i sten utan kan omförhandlas. Citatet ovan verkar hävda att religionsvetenskapen behöver vara öppen för frågan om den yttersta sanningen och Gud, dvs. den måste vara öppen för en metafysisk diskussion och inte begränsa sig till samhällsvetenskapliga empiriska studier och humanistiska textstudier. Frågan är hur stark en sådan öppning måste vara: naturalismen står för en stängd dörr, medan agnosticismen håller dörren på glänt. Men hur stor måste glipan vara enligt TT för att undvika att en metodologisk agnosticism inte blir funktionellt ekvivalent med en metodologisk naturalism?

För en person som både är katolik och religionsvetare finns det därmed en möjlighet till en integration av båda dessa sfärer av tanke och praktik i ett livsprojekt, istället för en isolering av dem i respektive en privat och en offentlig roll. Samtidigt så ställer katolsk teologi enligt TT upp ramar för religionsvetenskapen innanför vilka en sådan integration är möjlig och utanför vilka en skarp motsättning istället uppstår. En radikalt naturalistiskt definierad och utövad religionsvetenskap kommer inte bara i konfrontation med bland annat katolsk

teologi, utan introducerar också en problematisk kognitiv dissonans hos den troende forskaren som tar budskapet i TT på allvar. Därför är det frestande att lösa en sådan konflikt genom att dela upp verksamheterna i två från varandra skilda livsområden och roller.

Vishet och den andre

Även om den lättaste lösningen på relationen mellan teologins sanningsanspråk och religionsvetenskapens neutralitet för en troende forskare är att separera dem i enlighet med en Weberiansk princip om en värderingsfri vetenskap, vilken inte kan överskrida den materiella verkligheten som den är empiriskt given, kvarstår ett behov av integration och helhet, vilket enligt TT är grundläggande för den mänskliga personen och som i texten benämns som vishet:

The human person is not satisfied by partial truths, but seeks to unify different pieces and areas of knowledge into an understanding of the final truth of all things and of human life itself. (§86)

Vid sidan av denna längtan efter en kunskapens enhet, insisterar TT på att teologin inte enbart är en teoretisk vetenskap, utan att den bär på en soteriologisk dimension i sin praxis, att den syftar till en moralisk och andlig förädling av teologen – vilket utgör en teologins speciella spiritualitet.

The object of theology is the living God, and the life of the theologian cannot fail to be affected by the sustained effort to know the living God. The theologian cannot exclude his or her own life from the endeavour to understand all of reality with regard to God. Obedience to the truth purifies the soul (cf. 1 Pet 1:22), and ‘the wisdom from above is first pure, then peaceable, gentle, willing to yield, full of mercy and good fruits, without a trace of partiality or hypocrisy’ (James 3:17). It follows that the pursuit of theology should purify the mind and heart of the theologian. This special feature of the theological enterprise by no means violates the scientific character of theology; on the contrary, it profoundly accords with the latter. Thus, theology is characterised by a distinctive spirituality. Integral to the spirituality of the theologian are: a love of truth, a readiness for conversion of heart and mind, a striving for holiness, and a commitment to ecclesial communion and mission. (§93)

På samma sätt, kan vi fråga oss om en forskare inom religionsvetenskapen kan utesluta sitt liv från arbetet med att förstå religiösa traditioner? Finns det inte också en spiritualitet knuten till det jämförande studiet av religion, som inkluderar en strävan efter en kunskaps helhet, istället för utforskandet av enbart fragment, och vilken inkluderar för religionsstudiet karakteristiska dygder? Eller konstitueras religionsvetenskapen, till skillnad från visionen av katolsk teologi i TT, just genom frånvaron av visdom, det vill säga i ett uppgivande av sökandet efter kunskapens högre enhet? Är den religionsvetenskapliga *habitusen* därmed grundad i en värdemässig (bland annat moralisk), känslomässig och metafysisk neutralitet? En andlighet som skulle kunna beskrivas som radikalt apofatisk.

I den jämförande religionsvetenskapen (religionsfenomenologin) som den gestaltade sig i mitten av 1900-talet fanns det en sådan tanke om en uppgift som sträcker sig utanför den järnbur moderniteten hade konstruerat för vetenskapen och samhället. Detta patos är tydligt hos 1900-talets mest kända religionshistoriker, Mircea Eliade (1907–1986), till exempel i hans korta programmatiska artikel i tidskriften *History of Religions* första nummer 1961: "History of Religions and a New Humanism."⁵ För det första anger Eliade att anledningen till att man nu startar ännu en religionshistorisk tidskrift är den ökade fragmenteringen av den religionshistoriska kunskapen, vilken beror på den ökande mängden forskning och kunskap inom alltfler specialområden. En situation som om den kändes angelägen på 1950-talet är akut på 2010-talet. Hans vision av religionshistoria, eller som vi nu skulle säga religionsvetenskap, är således inte bara som en samling av specialiserade studier, utan den ligger just i den större övergripande bilden, vilken blottlägger religionens principer och som endast kan uppnås genom en jämförande metod. Eliade tar fasta på begreppet hermeneutik som beteckning på det riktiga metodiska förhållningssättet och vänder sig mot försök att inte erkänna att religion utgör ett eget fenomen som skiljer sig från till exempel konst, politik och ideologi. I just erkännandet av att andra kulturer och civilisationer förutom den västerländska, vilka nu träder in på världsarenan med större kraft än tidigare, faktiskt bär på viktiga insikter om det mänskliga tillståndet, och inte bara utgör material för en kartläggning och utformandet av förklaringsmodeller av förmoderna ideologier, ligger en potential för att öppna upp dialoger med ickevästerländska kulturer. I mötet med det radikalt annorlunda kan enligt Eliade en ny global humanism växa fram. Den jämförande religionsvetenskapen har en nyckelroll att spela för de kultur- och religionsdialoger som den nya globaliserade värl-

den för med sig. Men i det arbetet finns också en personlig dimension, visserligen avser han en transformation både av samhälle och kultur i mötet med det annorlunda, men också av forskaren själv.

But more is involved than a widening of the horizon, a quantitative, static increase in our “knowledge of man.” It is the meeting with the “others” – with human beings belonging to various types religionsvetenskapens plats i of archaic and exotic societies – that is culturally stimulating and fertile. It is the personal experience of this unique hermeneutics that is creative. [] It is not beyond possibility that the discoveries and “encounters” made possible by the progress of the History of Religions may have repercussions comparable to those of certain famous discoveries in the past of Western culture.⁶

Om den teologiska spiritualiteten ligger i dess kyrkliga natur och att dess objekt är gudomlig uppenbarelse förmedlad via skrift och tradition, så ligger kanske en religionsvetenskaplig spiritualitet i de dygder som behövs för att kunna sträcka sig utanför sin egen tradition och på ett öppet sätt kunna studera och förvalta de insikter som uppstår i mötet med det annorlunda och främmande. Religionsvetaren måste kunna överskrida impulsen att reducera andra kulturer och religioner till enbart varianter på den egna traditionen, och på det sättet vifta bort skillnader som endast ytfenomen, medan på djupet likheten anses vara i det närmaste total. Samtidigt måste religionsvetaren kunna stå emot dragningen till exotism, som istället undertrycker likheter och konstruerar den andre som en omvänd spegelbild av en västerländsk modernitet: den ädle vilden eller det andliga österlandet. Kanske är det de dygder och förhållningssätt som är nödvändiga för att kunna hantera dessa möten och dialoger – både kunskapsaspekter och moraliska dimensioner, men också skulle jag vilja tillägga estetiska – som bildar en slags religionsvetenskaplig spiritualitet.

Vi har kunnat se hur TTs karakteristik av teologi och religionsvetenskap betonar deras beroendeförhållande av varandra och att vi inte kan utesluta förutom kognitiva aspekter, personlig utveckling och dygder. Teologens person är därmed intimt förbundet med själva objektet för teologin. På samma sätt visar Eliade genom sin vision av en ny humanism hur moraliska, sociala och andliga värden är förenade med studiet av andra religioner, att den personliga transformationen är en central del av religionsvetenskapens uppgift. Därmed öppnas upp för fält mellan de två ämnestraditionerna, som inte utgör ett ingenmansland, utan är fyllt

av försök att kombinera studiet av andra religioner med den teologiska utgångspunkten. En disciplin som religionsteologi utgör därmed en hybrid, vars utövare måste kunna kombinera de teologiska och religionsvetenskapliga förhållningssätten. En balansakt, eller kanske rättare sagt sammansmältning, som inte är utan risk. Francis Clooney S.J. nämner detta i sin reflektion över den jämförande teologin, som han bedrivit sedan 1970-talet med betoning på hinduismen och katolsk kristendom.

All of this, I suggest, manifests a particular and personal Catholic starting point for engagement in comparative theological work. This comparative theology – my version, not all comparative theology – is not primarily about mending injustices, nor about converting Hindus, nor about detecting deep and shared mystical roots. Such may occur, but are not the primary intent. But as an intellectual inquiry, it necessarily also affects the person, entangles one in the other tradition, and raises issues of practice, but also of the doctrines that arise from, and in defense of, close reading. This ‘entanglement’ can perhaps be recognized as comparative theology’s engagement in social networks and new friendships.⁷

Således att bli intrasslad i en annan religiös tradition är något som är en möjlighet också i en teologisk kontext, men teologins rötter i en specifik tradition, dess ecklesiologiska natur, ställer upp gränser för när och hur sammanblandningen kan ge upphov till en ny syntes. Detta är inte fallet när det gäller Eliades nya humanism som nämner den relativisering, och i det närmaste destruktion av den västerländska civilisationen, som kulturmötena i den globaliserade världen kan ge upphov till, som en möjlighet eller ett steg på vägen mot ett nytt globalt medvetande, en ny humanism, som överskrider en religiöst tondöv västerländsk modernitet.

Avslutning

Kanske är en institution som LIR vid Göteborgs universitet – som rymmer både teologi och religionsvetenskap, och som ägnar tid både åt det lokalt traditionsspecifika och åt det större fält av religioner som existerar och har existerat – en ideal plats att utforska spänningsfältet mellan självreflektion och mötet med det annorlunda, speciellt som vi erbjuder studenterna att faktiskt också göra dessa upplevelser på plats till exempel i Indien och i Jerusalem. Är det inte dessa förmågor som vi bör hjälpa våra studenter att utveckla och som, långt efter de har

glömt innehållet i Bhagavad Gita och vilket år Luther spikade upp sina teser, kommer hjälpa dem att hantera de situationer i vilka de måste sträcka sig utanför det trygga och invanda?

På samma sätt som *Theology Today* från en katolsk synvinkel tillhandahåller ett rum för religionsvetenskapliga studier skulle det vara intressant att jämföra med andra teologiska traditioner: vilka rum de tillhandahåller för ett komparativt studium av religioner och religiösa traditioner. I vilken grad de skapar en autonomi för studiet och vilken utsträckning den teologiska kritiken kringskär denna. Och på samma sätt skulle man i omvänd ordning kunna undersöka vilket rum för teologin som olika formuleringar av religionsvetenskapens natur bereder. Kanske är det i denna ömsesidiga öppenhet eller begränsning av den andre som bådas framtid ligger.

Noter

- 1 Se t. ex. Clemens Cavallin: "After the State Church. A Reflection on the Relation between Theology and Religious Studies in Contemporary Sweden" i *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10:29 (2011), 43–63.
- 2 International Theological Commission: *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (2011) www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_20111129_tologia-oggi_en.html. Ifortsättningen kommer den paragraf som citatet hämtats från att anges i en parentes efter varje citat från texten.
- 3 Se kommissionens hemsida på www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index.htm.
- 4 Jack Llewellyn: "Nation without a Soul: Religious Studies in the Indian University" i *Religions of South Asia* 2:1 (2008), 7–22.
- 5 Se David Cave: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (Oxford, 1993).
- 6 Mircea Eliade: "History of Religions and a New Humanism" i *History of Religions* 1:1 (1961), 3.
- 7 Francis X. Clooney: "A Catholic Comparativist's View of Scriptural Reasoning in the Anglican Context" i *Journal of Anglican Studies* 11:2 (2013), 227.

Åke Sander

Norm and Value Changes in a Globalized World*

This paper assumes that, like all human social phenomena, norms and values (\approx ethics) are dependent on time and space; in other words, morality varies according to history and culture. Alfred Schütz expresses this “sociological axiom” as follows: “Man is born into a world that existed before his birth, and this world is from the outset not merely a physical but also a sociocultural one.[...]”.¹ He further notes that

man finds himself from the outset in surroundings already ‘mapped out’ for him by Others, i.e. ‘premarked’, ‘preindicated’, ‘presignified’, and even ‘presymbolized’ [...] only a small fraction of man’s knowledge at hand originates in his own individual experience. The greater portion of his knowledge is socially derived, handed down to him by his parents and teachers as his social heritage. It consists of a set of systems of relevant typifications, of typical solutions for typical practical and theoretical problems, of typical precepts for typical behavior, including the pertinent systems of appresentational references. All this knowledge is taken for granted beyond question by the respective social group and is thus ‘socially approved’ knowledge.²

This means that we always study social phenomena in relation to the societal (economic, political, etc.) contexts (macro, meso and micro)³ in which they are necessarily embedded and from which they receive their meaning and function. And since the empirical factors that constitute a given societal context are constantly changing, a second assumption of this paper is that embedded social phenomena are constantly changing or transforming as well. This means that social phenomena such as

“norm and value systems”, “religious traditions” and so forth acquire new forms, functions, meanings and modes of expression when they are confronted with new societal conditions that require the provision of new answers as well as the legitimization and confirmation of new identities. An ongoing reformulation, re-definition, and re-evaluation of beliefs, ideas and other social phenomena is ever taking place, meaning that the “content” of tradition as well as the ways in which it is understood and expressed change along with the society of which that tradition is a part.⁴

Of late, globalization processes have become one of the most significant determining factors in the ongoing transformation of norms and values,⁵ affecting not only the way people think about norms, values and ethics, but their actual conduct as well.

A third assumption of this paper is the dictum that “culture and psyche make each other up”,⁶ which arises from the field of “cultural psychology”⁷ (an amalgam of psychology and anthropology). Implied by this is the understanding that one cannot study the mind⁸ while ignoring culture (as psychologists have tended to do) any more than one can study culture while ignoring the mind (as anthropologists have tended to do). This is because minds function only after they have been “filled out” by a particular culture and because particular social practices and institutions (for example, religions) are to some extent shaped by concepts and desires that are deeply rooted in the human mind (both innate⁹ and acquired properties). It is near impossible to adequately discuss a person’s psyche without contextualizing. The world of someone that has grown up in a remote rural village with poor communications and low mobility rates is strikingly different from that of a person raised in an urban metropolis with extensive mass communications, high mobility and full access to the late-modern supermarket of social, moral and religious options. A Hindu in a small rural village will have a very different set of concepts, symbols and myths (pattern of interpretation) by which to interpret and experience phenomena in his/her surroundings than will a Christian in an American metropolis. The context, however, not only provides the individual’s socio-cultural matrix for interpreting his/her world, but also has a powerful impact on his/her access, mobility and opportunity for coming into contact with and being affected by ideological, moral, sexual, religious, etc. lifestyle options.

One “theory” that will be used in this presentation is drawn from the results of Shweder’s 1980’s Orissa research.¹⁰ In analyzing the material (which included 600 interviews and observations), three major

clusters of moral themes were identified, each based on a different notion of what a person “really” is and ought to be. These were named *the ethic of autonomy*, *the ethic of community*, and *the ethic of divinity*.¹¹

The ethic of *autonomy* is based on the idea that people are, first and foremost, autonomous individuals with wants, needs and preferences. Individualism, liberalism and freedom are key themes in this ethic, which emphasizes that each individual person should feel free to satisfy his/her wants, needs and preferences according to his/her own lights. Societies in which this ethic dominates develop moral concepts such as (personal) rights, liberty and justice, which ideally enable individuals to peacefully coexist without interfering too much in each other’s affairs. This is the predominant ethic of late-modern individualistic subjectivistic liberal societies, found in the writings of utilitarians from John Stuart Mill to Peter Singer, who value justice and rights only so long as they increase human welfare and happiness, as well as in those of deontologists like Immanuel Kant and Lawrence Kohlberg, who prize justice and rights even when doing so might reduce overall welfare. The ethic of autonomy, in other words, is predominant in most present-day Western secular societies. Step outside these parameters, however, and one finds greater prominence given to the two other ethics mentioned above: *community* and *divinity*.

The ethic of *community* is based on the idea that the individual is, first and foremost, a member of larger entities such as families, tribes, casts, religious communities and nations. These larger entities are thought to be more than just the sum of the persons that comprise them: they are real, they matter and they must be protected. Moreover, each individual is viewed as being obligated to play his/her assigned role in these entities. Following this ethic, many societies develop moral concepts such as duty, hierarchy, respect, honor, reputation, partnership and patriotism. Such societies view the Western insistence that individuals should design their own lives and pursue their own goals as selfish and dangerous – a sure way to weaken the social fabric and destroy the institutions and collective entities upon which everybody depends. This type of ethic is common in various less-modern societies, in which the State cannot (or will not) guarantee its citizens the basic needs, liberties and protections they are due. In such societies, belonging to a particular ethnicity, religion, social class, etc., often serves as a type of social insurance, guaranteeing the individual’s survival and safety. The development of an ethic of autonomy, on the other hand, often presupposes a relatively strong welfare state that can provide those guarantees.¹²

The third ethic, that of *divinity*, is based on the idea that the individual is, first and foremost, a temporary vessel in which a divine soul or substance resides. Here the individual is viewed not just as an animal with an extra helping of consciousness, but rather as a “child of God” who should act accordingly—the body being a temple not a playground. The ethic of divinity, for example, would strongly discourage the expression of a profoundly perverse, if harmless, sexual desire on the grounds that it would degrade the individual, dishonor the Creator, violate “the will of God” and so forth. This type of ethic accepts the existence of an objective moral order, independent of human discretion, and thus societies in which it is prominent develop dichotomous moral concepts such as sanctity and sin, purity and pollution, elevation and degradation. To such societies, the Western secular commitment to individual liberty and freedom of expression is merely libertinism, hedonism and a celebration of humanity’s lower instincts.¹³

Up to the second half of the twentieth century, the areas of the world dominated by one or the other of these ethics largely existed in isolation from each other. Since then, however, and especially from the 1980s onward, the situation has dramatically changed with the rise of globalization and pluralization. This has had serious consequences for many people and countries in the so-called developing world.

Peter Berger has suggested that processes of globalization can be roughly divided into two categories: “hard” technological and economic processes (Capitalism) on the one hand, and “soft” ideological processes (often called “cultural globalization” or “Westernization”¹⁴) on the other.¹⁵ As might be expected, the West, and especially America, has been the driving force behind both types of processes, with cultural globalization being primarily promoted via the movement of goods and ideas (“cultural freight”).¹⁶

Regarding technological and economic globalization, this has been consistently spread, accepted and applied throughout the world, and thus generally fits the “traditional” theories of modernization and globalization.¹⁷ However, when it comes to cultural globalization (Westernization), Berger has identified four distinct “carriers”: an international business elite (the “Davos culture”), an international intellectual elite (the “faculty club culture”), popular culture (“McWorld”) and evangelical Protestantism (or any other large-scale, often religious, movement).¹⁸

It has also been noted that as the global economy spreads and takes root so to does the Westernization (or Americanization) of developing local cultures. Processes such as mass migration, the information revolution and the deterritorialization of consumer goods have placed

local cultures, values, norms and traditions under great economic, psychological and political pressure, often leading to a sense of alienation among many of those affected.

It is widely assumed that these circumstances, which involve multiculturalism and multireligiosity, are precisely those in which traditional religion once again becomes attractive as a social and political mobilizer. It is also a fact that cultural, “soft” globalization has met with large resistance in many parts of the world – most prominently in Islamic countries, but also in India and China. In such places, strong actors have tried to revive traditional interpretations or develop “new ideologies” that are compatible with technological and economic globalization, but that are also in stark contrast to “decadent Western ideologies” – including Western norms and values.

Samuel Huntington summarizes this complex interplay between globalization and religion as follows:

In the early phases of change, Westernization thus promotes modernization. In the later phases, modernization promotes de-Westernization and the resurgence of indigenous culture in two ways. At the societal level, modernization enhances the economic, military and political power of the society as a whole and encourages the people of that society to have confidence in their culture and to become culturally assertive. At the individual level, modernization generates feelings of alienation and anomie as traditional bonds and social relations are broken and this leads to crises of identity to which religion provides an answer.¹⁹

While this article focuses on cultural global forces that have *entered* India, I am well aware that cultural models have increasingly *emanated* from India as well.²⁰ These would include such cultural products as yoga, meditation, spiritual healing, mindfulness, massage, Ayurvedic medicine and so forth, largely spread by “lifestyle gurus” like Deepak Chopra, Shri Sathya Sai Baba, Sri Sri Ravi Shankar ji, Mata Amritanandamayi, Baba Ramdev, Shri Asaram Ji Bapu, to name but a few.²¹ This is also the case in the areas of health, wellbeing, self-realization, food and culture.²²

When talking about the effects of cultural, “soft” globalization in India we must remember that, given India’s immense cultural, religious, ethnic, “cast”, and class diversity, all generalized statements must be taken with a grain of salt. Clearly it is virtually impossible to represent all of India with a single voice, although it is to some degree

unavoidable here. The interesting thing about India is that, with all its diversity, it provides us with a rich and diverse landscape of reactions to modernity and cultural globalization.²³

Multiple Modernities and the Reaction to Neo-liberal Ideologies

One way of theorizing about the effects of globalization has been in terms of the notion of “multiple modernities”,²⁴ meaning that when “hard” technological/economic globalization encounters diverse local ideological or cultural traditions (for example, Islam, Hinduism or Confucianism), the encounter produces a form of modernity that is unique to that given part of the world, thus differing in various ways from Western (European and/or American) forms.²⁵ In Eisenstadt’s words:

The notion of “multiple modernities” denotes a certain view of the contemporary world – indeed of the history and characteristics of the modern era – that goes against the views long prevalent in scholarly and general discourse. It goes against the view of the “classical” theories of modernization and of the convergence of industrial societies prevalent in the 1950s, and indeed against the classical sociological analysis of Marx, Durkheim, and (to a large extent) even of Weber, at least in one reading of his work. They all assumed, even if only implicit, that the cultural program of modernity as it developed in modern Europe and the basic institutional constellations that emerged there would ultimately take over in all modernizing and modern societies; with the expansion of modernity, they would prevail throughout the world.²⁶

While it is clear that general global developmental trends do exist relative to technological/economic globalization, it is also obvious that not all societies will converge toward Western-styled modernity when it comes to cultural globalization.²⁷ Different cultures and societies follow their own path to modernity that reflects their own traditions; in other words, even the *ideology of modernity* is time and space (context) dependent. Just as the Western form of modernity has been shaped by Judeo-Christianity, Greek philosophy, French Enlightenment philosophy, British empiricism and German socialism, so will the development of Islamic, Indian and Chinese forms of modernity be shaped by elements of their respective historical, philosophical, religious and other traditions. Inglehart & Baker put it like this:

Economic development tends to push societies in a common direction, but rather than converging, they seem to move on parallel trajectories, shaped by their cultural heritages. We doubt that the forces of modernization will produce a homogenized world culture in the foreseeable future.²⁸

This having been said, it must also be noted that even technological/economic globalization processes tend to shake up certainties, unfreeze orthodoxies and be revolutionary in nature, especially when combined with processes of cultural globalization. Because they often lead to neo-liberal ideologies in economics and so forth (with all that this entails), they tend to produce anomie, various forms of deprivation as well as uncertainty, thus giving rise to counter-reactions. Traditional religious or faith-based forms of morality are one of the many drivers of these counter-reactions, since they claim to provide certainty in a world where secular certainties are constantly undermined. Karner & Aldridge argue in this regard that “the social and psychological implications of globalization and postmodernity reveal the continuing or, more accurately, revived cultural relevance of religion [...] religion indeed appears ideally placed to counteract the unpredictability, virtuality and ephemerality of the contemporary world.”²⁹ To this Berger adds that “modernity undermines all the old certainties [...] Uncertainty [...] is an uncomfortable state of affairs, for many an intolerable one, and religious movements that claim to give certainty have great appeal”.³⁰

Thus the argument can be made that by driving technological/economic globalization, American multinational banks and corporations have, perhaps inadvertently, become major instigators of the demand for traditional and neo-traditional religion/faith.³¹ Parallel to this, Christian traditions (especially Protestant Evangelical (esp. Pentecostal and Charismatic) Christianity) have developed effective techniques, marketing strategies, etc. for spreading their faith to places like Latin America, Africa and South-East Asia,³² many of which have been appropriated by Muslim, Hindu and other “suppliers” of religion.

Two Ideas Concerning the Relationship Between Religion and Modernity

Since the success of the American (1765–1783) and then the French (1789–1799) revolution, two distinct interpretations of Enlightenment philosophy have marched in different directions, forming two distinct versions of modernity,³³ an America version, which assumes that moder-

nity and religion can thrive together; and, 2) a European version, which assumes that the two are antithetical, in the sense that modernity causes the marginalization of religion.

For most of the past two hundred years, it has been the latter of these two views that has dominated the world. Thus Durkheim, Marx, Weber, Freud, Nietzsche and others all agreed: the increasing rise of modernity would gradually diminish religion to its eventual doom. In other words, the more a society modernizes, the more it is supposed to secularize, both objectively and subjectively—or so the theory went.

The European idea that one cannot become truly modern without throwing off the yoke of religion has had a massive influence around the world. Good examples are Kemal Atatürk in Turkey, Jawaharlal Nehru in India, Gamal Abdel Nasser in Egypt and the Pahlavi shahs in Iran. Given this, almost everyone predicted that the European brand of modernity would be the path that the rest of the world would follow, and not the American brand, which was viewed as an anomaly, an exceptional case. The evidence for this prediction seemed overwhelming: man would inevitably outgrow God.

Beginning about two decades ago, however, an unsettling worry has increasingly nagged at Western liberals: what if it is secular Europe, and not America, that is the odd one out?³⁴ And they have been right to worry, for it appears that it is the American brand of modernity that is spreading throughout the world: the one in which religion and modernity are thriving very well together in places like China, India, South-East Asia, Africa, Arabia and Latin America.³⁵ In the words of Shah, Toft and Philott:

[Religion has] become and in all likelihood will continue to be a vital – and sometimes furious – shaper of war, peace, terrorism, democracy, theocracy, authoritarianism, national identities, economic growth and development, productivity, the fate of human rights, the United Nations, the rise and contraction of populations, and cultural mores regarding sexuality, marriage, the family, the role of women, loyalty to nations and regime, and the character of education.³⁶

It is not just that religion is thriving in many modernizing countries; it is also that religion has succeeded in harnessing the tools of modernity to propagate its messages. In other words, the very things that were supposed to destroy religion – democracy and markets, technology and reason – have been ably utilized to strengthen it.

Of course, it is far from clear how the world's religions will fare as their environment gradually becomes more "Americanized". One possible cause of alarm is the fact that many people, especially in "traditional" (for example, Islamic/Muslim) societies, do not separate the religious element from other elements of life, but rather often perceive their religion/religiosity as an answer to a terrible turmoil in their lives, a crude Western maelstrom that stems from America. Globalization is not just enabling America to export its culture and its God; the insecurity it creates is also stirring up a reaction that is driving many people towards religion, *and* anti-Americanism as well. In the remainder of this paper I will, in line with Micklethwait & Wooldridge 2009, outline some of these developments and some of their implications for India.³⁷

All that is Holy is Profane: Exporting American Materialism

As often, Karl Marx is a good place to start:

Constant revolutionising of production, uninterrupted disturbance of all social conditions, everlasting uncertainty and agitation distinguish the bourgeois epoch from earlier ones. All fixed, fast-frozen relations, with their train of ancient and venerable prejudices and opinions, are swept away, all new formed ones become antiquated before they can ossify. All that is solid melts into air, all that is holy is profaned, and man is at least compelled to face with sober senses the real condition of life, and his relations with his kind.³⁸

Like so much of what Marx wrote, this passage combines a brilliant insight with a dangerous error. The insight is that capitalism (modernization) is by its nature revolutionary; it shakes up certainties and unfreezes orthodoxies. The error is to think that it also undermines religion – or as Marx & Engels put it in their *Manifesto of the Communist Party*: "[...] capitalism drowns the most heavenly ecstasies of religious fervor [...] in the icy water of egoistical calculation."³⁹

For proof of the erroneousness of this viewpoint, one need not look only to America. As Peter Berger has argued, religion provides certainty in a world where secular certainties are constantly being undermined; its institutions provide a support network for the increasing number of people that feel rootless and vulnerable; and its various types of leaders have become adept at using "the icy water of egoistic calculation" to increase the market shares of those "heavenly ecstasies

of religious fervor”.⁴⁰ Today religion/religiosity seems to be functioning as an effective existential, cognitive and social coping mechanism.⁴¹ In the words of Karner & Aldridge: “We are now confronted with [...] [a] ‘survival anxiety’, for which religion appears capable of offering some form of antidote”.⁴² People everywhere, but particularly in the developing world, are reacting to the hurricane of capitalism/modernization by taking shelter under the canopy of religion. Almost everywhere one looks, one can see religion returning, especially to public life:⁴³ from the peaceful filling of the churches over relatively benign democratic political activities to more aggressive forms of activism in new and old violent conflicts.

Here are only a few examples of the middle category above, the increased saliency of democratic political activities: since 2002, Atatürk’s secularist Turkey has been in the hands of an avowedly Islamic party (AKP); in India, since the end of the 1990s, the Hindu nationalist (*Hindutva*) Bharatiya Janata Party (BJP) has been a strong and growing political force, and has in fact triumphed in India’s recent (2014) general election; in America, for quite some time now, right wing Protestant Evangelicals have emerged from obscurity (to some degree via the Tea Party) to become strong actors in American political life; in the Middle East, various types of Muslim political groups have emerged as strong political forces; and in Europe, due to the immigration of millions of Muslims and the Islamophobia that has followed in its wake, Muslim minorities have had a striking effect on European politics, turbocharging religious and political debate.

Indeed, the notion that “the Muslim” constitutes a problematic – if not dangerous – element in Western social and political life, and that Islam represents a “direct challenge” to Western norms and values, has profoundly influenced the political discourse and popular consciousness in Europe.⁴⁴ According to Modood, over the last few decades, this notion has come to achieve near paradigmatic status, becoming a self-evident component of the European worldview. And in step with this has come “an anti-Muslim wind, blowing across the European continent”.⁴⁵ It is not without good reasons that John Esposito and Dalia Mogahed could claim that events occurring from 9/11 onward “have exacerbated the growth of Islamophobia almost exponentially. [...] The religion of Islam is regarded as the cause, rather than the context, for radicalism, extremism and terrorism”.⁴⁶

The growing prominence of the view that “the Muslim” poses a major threat and direct challenge to the liberal secular state⁴⁷ is also indicated by the popularity of books by best-selling Islamophobic authors.⁴⁸

These individuals seem to be practiced at propagating this or that version of Steyn's thesis that "much of what we loosely call the Western world will not survive the twenty-first century, and much of it will effectively disappear in our lifetimes, including many, if not most Western European countries".⁴⁹

Yet another sign of religion's reappearance in the public sphere has been the outcry among secular intellectuals or neo-atheists, many of whom argue that the real "clash of civilizations" is not between different religious traditions, but rather between the religious and the non-religious, between "superstition and modernity".⁵⁰ Spearheaded by the so-called "Four Horsemen of the Non-apocalypse" (Richard Dawkins, Christopher Hitchens, Sam Harris, Daniel Dennett), this movement interprets political secularism to mean that religious beliefs and discourse should be totally excluded from the public sphere, from politics and from all areas funded by the state; no form of religion should be tolerated, it should be countered, criticized and exposed by rational argument wherever its influence can be seen. In keeping with this perspective, they are, for instance, in full support of the French banning of the headscarf (*hijab*) in state schools (2004) and of the *burqa* and *niqab* in public places (2010) – bans that have proliferated across Western Europe since then.

Despite the activities of these neo-atheists, it seems as if more and more people everywhere – for a plethora of reasons – are actively choosing to be Christians, Muslims, Hindus, etc., and moreover deciding what sort of Christians, etc. they want to be. Things, in other words, seem to be getting worse and worse for the secularists and neo-atheists: not only are people more and more turning to religion, but the type of religion they are turning to seems to be the "wrong sort" from the neo-atheist point of view – that is, conservative, fundamentalist, literalist, Evangelical Charismatic and politically oriented. And, as a number of sociologists and political scientists have pointed out, there are all sorts of long-term reasons that the hotter, more combative types of religion will continue to make gains – for example, demographics, climate change, increasing pluralism and competition, group and interest conflicts, increasing social, economic and other forms of insecurity and so forth.

Another arguably more frustrating outcome for the neo-atheists involves the types of people that are coming to embrace religion. It is not just the weak, the ignorant, the deprived and the fearful (as the old textbooks predicted); rather, in much of the world today, it is precisely the upwardly mobile educated middle-classes that are driving

the explosion of faith, just the sorts of ‘moderns’ that Marx and Weber presumed would shed such superstitions for good. Turkey, India and China, together with Latin America, provide clear examples of this religious trend.⁵¹

While these facts are now generally accepted, the debate among scholars continues concerning when this surprising turn of events began and why the power of religion persistently grows, defying all predictions to the contrary. There is also the question of which of the competing analyses (political, sociological or psychological) provides the “best” explanation of the relationship between late-modernity and globalization on the one hand and the resurgence of religion on the other. Perhaps the most simple and straightforward answer in this regard is that a series of reactions and counteractions has brought this counter-intuitive revival about, meaning that modernization, globalization and Westernization have been basically responsible for spurring localized “religious” counter reactions. To take only one example: fundamentalist Islam has helped spur radical Judaism and Hinduism, which in turn has further spurred Islamist fervor.

But, as hinted at above, there also could be something deeper going on: globalization itself. The biggest problem for the prophets of secularization is that the resurgence of religion is being driven by the same forces, the same two factors, that have driven the success of modernization and market capitalism: competition and choice.⁵² In other words, the very processes of modernization and globalization have themselves turned out to be the main forces driving the revival of religion. A primary characteristic of globalization is increasing pluralism/pluralization and a primary characteristic of modernization is, in the words of Berger, a move “from fate to choice”.⁵³ Pluralization increases choice, choice increases competition and competition increases choice.

Pluralism is spurred “ideologically” by modern information technology, and physically, by migration and traveling. The alternatives are becoming more readily known, and increased education and wealth is coming to make their attainment more realistic for more and more people. Pluralism, of course, has always existed, but never to the extent that it does now. “We made a category mistake”, admits Peter Berger, “We thought that the relationship was between modernization and secularization. In fact it was between modernization and pluralism”.⁵⁴

This also means that for a growing number of people, religious affiliation is no longer taken for granted or merely inherited, but is rather based on adult choices and decision-making. Generally speaking, people are more inclined to profess and be active in a religion that

they have consciously chosen rather than one that they just happen to have inherited from their parents. Choice means commitment since it involves putting something of one's self, one's identity, into it. If one has made a free commitment to a religion, investing one's identity in the same, why would one restrict one's religiosity to the home or keep it outside the workplace or voting booth? This is one reason that religious choice can have such a profound effect on public life – an effect that at its most basic existential level can turn violent. Especially interesting in this regard is religion's effect on newly democratized countries that have reinserted God into the public sphere. This is something that the West's profoundly secular foreign policy makers have more or less successfully grappled with since the 1978/79 Iranian revolution.

From the above discussion, as well as the large number of books and articles that have been written on the topic in recent years, it should be abundantly clear that despite processes of modernity and globalization, and very likely because of them, 'God is back big time' in both a quantitative and a qualitative sense, with the latter of these being the most significant development. Today religion has come to play a significant role in the public and intellectual lives of many peoples throughout the world. This can be seen, for example, in the number of university departments and independent think-tanks that are dedicated to the study of religion, as well as in the number of educated middle-class people that are in some way or another involved in religion – from fundamentalist Christians, Muslims or Hindus to New Age, yoga or mindfulness practitioners. Due to globalization, the WEIRD's⁵⁵ are becoming more and more similar all over the world.

As has been already mentioned, American Evangelicals have done an impressive job of exporting their religion while American multinationals have done an impressive job of exporting the *demand* for religion. America is thus contributing to the global revival of religion from both directions: as the world's leading exporter of religion and as the world's leading supplier of the capitalism/modernism, which has been found to indirectly increase religious demand. In Marx's terminology: they are exporting the opiate of the people on the one hand and contributing to its demand on the other.

Despite its currently diminished role as a world power, America is still the main symbol of all that is good and ill about today's capitalism, modernization and globalization. In other words, while for some, it is still the country that most symbolizes the progressive values of liberty, equality and opportunity for all, the beacon that will lead the world to a freer and more prosperous future, for others, it is a sexist, racist, class-

bound country that employs its market pornography, its heavy-handed intrusiveness in foreign policy, and its command of the international financial markets to export McJobs to non-Western nations, locking them into “the System” and destroying their indigenous cultures.⁵⁶

America is the headquarters of the most advanced sort of capitalism and modernization – not the least in soft forms like images, information, norms, values and ideologies. Modernization and capitalism are now light as air. America’s largest companies are increasingly in the business of producing images, norms and values and transmitting data. Many of them – for example Coca-Cola, Lewis, Nike and Apple – are in the business of producing lifestyles as much as carbonated drinks, overpriced pants, shoes, computers and communication and entertainment devices.

But it is probably America’s ability to produce and create various forms of entertainment that poses the greatest threat to traditional societies. Hollywood and the major television networks project idealized images of the so-called “American way of life” literally everywhere. These ideals now reach into the farthest corners of the world. Films and television programs (many of which openly portray naked men and women) are America’s largest exports after aerospace products. Consumer-goods companies seduce global consumers with “lifestyle” programs such as “Bay Watch”, “Sex and the City” and a bizarre array of culturally and ethically questionable reality shows. The ideal is to be young, rich, beautiful and sexy as well as free, pleasure seeking, self-confident and self-absorbed. And that goes for *women* as well as men, something that goes against the grain of most traditional norm and value systems in the world. This highly egocentric worldview is projected throughout the world by America’s great image machine, but is in fact deeply offensive to many traditional societies – and not only to them. In particular, the American film and television industry’s almost obsessive depiction of open female sexuality, open gay sexuality and raw violence is deeply shocking to many people in large parts of the world (including many conservative Americans).

American consumer companies are as keen to celebrate the glories of individual autonomy as the entertainment industry. Both types of production companies work hand-in-hand to enhance the market for their respective products, promoting their goods as quasi-religious solutions to the problems of identity, happiness, self-esteem, meaning and the like.

To many conservative-minded people, the American form of capitalism and modernity has come to pose a considerable threat to the more traditional understanding of how time and space is to be viewed and

valued. Regarding time, traditional society, for example, both educates and calls upon its members to respect elders and to honor traditional practices and institutions. Hollywood and global consumer culture, on the other hand, program their population of consumers to hold things like youthfulness, aggressive physical power and sexual prowess in high regard, and to look not to accumulated knowledge or past wisdom, but rather to the “newest big thing or idea” for inspiration, meaning and personal reward. Hollywood and the consumer industry, in other words, glamorize the new, the young and the fit.

The assault on traditional notions of place is almost as relentless as the assault on time. Shopping malls, hotel chains and restaurant franchises are seamlessly the same worldwide; and the cosmopolitan globetrotter set seems perfectly content to replace local with global space – a trend that threatens traditional norms and values, which are very much rooted in local space, local communities. The “successful” Indians and Chinese of today are more or less living on American (global or cosmopolitan) time and in American (global or cosmopolitan) space.

Then there is the matter of power. Westernized or Western-educated local elites are increasingly displacing indigenous elites across the developing world. More and more locals that run global companies remind one of Thomas Babington’s old saying: “Indians in blood and color, but English in taste, in opinions, in morals and in intellect”.⁵⁷ Most of the “international business or corporate elite” (the “Davos culture”) as well as many of the “international intellectual elite” (the “faculty club culture”) are hard-wired into the global Westernized world, having been trained in American-styled business schools and universities: the “boot camps” of globalization and post-modernity.

And although the “Western/American assault” on tradition, traditional values, and also traditional local religion, leaves many in more traditional societies aghast, it is also incredibly attractive and seductive – not the least to the young. Indeed the major challenge for traditionalists is that American capitalism and (late-)modernity can be so very attractive and seductive.

Religion vs. Capitalism/Modernism

The past 200 years of modern thought has largely been a history of criticism directed towards capitalism and modernization, with most critiques trumpeting the same basic themes.

There has been the *communitarian* theme, which claims that capitalism and modernity destroy ancient ties and reduce everything to

a cash nexus; then there has been the *egalitarian* theme, which views capitalism and modernity as widening inequality and turning comrades into competitors (anti-neo-liberalism); and finally there has been the *vulgarity* theme, which blames capitalism and modernity for sidelining the warrior virtue of heroism or the scholarly virtue of wisdom or the religious virtues of faith and communal sacrifice while promoting the vulgar vices of individualism, hedonism and material success.⁵⁸

While religion has always played a major role in the delivery of these critiques, strong religious opposition to capitalism and modernity currently seems to be less pronounced among Christian churches in Europe and America. And although several developments have been responsible for this change in Western-Christian attitudes, it has been largely due to the fact that European and American anti-capitalistic rhetoric has become more secularized as churches have become more accommodating, largely due to the tremendous amount of wealth that capitalism continues to generate for their institutions. Many religions have thus accepted the “ways of capitalism”, enjoying its fruits while trying to avoid its thorns. Carrette & King forcefully describe and criticize this growing “commodification of religion in the global marketplace”,⁵⁹ which is exemplified by the spread of various old and new religious and guru movements. Due to these types of developments, more and more religious people have abandoned their wholesale opposition to capitalism and modernity in favor of a more nuanced approach.

Asian Gods, Asian Values

Outside the Western-Christian world, the old conflicts between religion and modernity are still very much alive; there, religion remains a strong critical voice against American capitalist, consumerist ideology. One reason for this is that for non-Christians, the onrush of globalization is doubly threatening: it is not just Mammon that is invading their homes, offices and streets; it is Christian Mammon!

In India these forces have been at work for a long time. Even if Nehru represented a secular side to Indian socialism,⁶⁰ his views were balanced by the likes of Mahatma Gandhi, who represented the more religious, traditionalist and moral side of the coin. Gandhi loathed the concept of “the survival of the fittest” almost as much as the idea that “might is right”. He was a great believer in self-sufficiency, and one of his favorite means of protest was boycotting foreign-made goods. He preferred eating vegetables rather than meat, in part because vegetables required less surrender to capitalist civilization. In his *Hind Swaraj*

(1909/2009) he attacked Adam Smith and denounced machinery as “the chief symbol of modern civilization [...] represent[ing] a great sin”.⁶¹ Shedding Western imperialism meant shedding Western consumerism, along with most other Western norms and values.

Today, India’s *Hindutva* movement seems to have adopted a middle-of-the-road position, attempting to create what might be called “capitalism with Hindu characteristics”.⁶² On the one hand, Hindutva nationalists are proud of their appeal to India’s rising middle classes, yet on the other, they make much of the idea that India is different from and in many respects better than the West⁶³ – a spiritual place where capitalism can be adapted and enhanced (into a specifically Indian form of modernity?). They claim that Western capitalism is a crude two-dimensional thing while their new Indian version is a more stable three-dimensional affair, which maintains respect for elders, tradition and traditional norms and values as well as an emphasis on the spiritual. This sense of a supposedly higher alternate form of capitalism, however, manifests itself in several strange ways. There are, for example, the early morning exercises that RSS-Hindus⁶⁴ go through in parks – a form of purification and balancing. And there is also (at least in theory) a passion for economic protectionism.

In a sense it seems that the so-called “cultural war” between American liberals and (particularly religious) conservatives also seems to have been exported, lately reshaping the political landscape and frontlines not only of India, but of other countries as well.

James Davidson Hunter coined the phrase “cultural war” in his book *Culture Wars*.⁶⁵ There he argued that America had become increasingly divided along cultural and moral (worldview or identity) rather than political (class or economic) lines, thereby casting social conservatives against secular liberals.⁶⁶ Traditionalists, he argued, feel that their world is under siege from the forces of liberalism, modernity and globalization, and have increasingly responded by creating their own cultural and political organizations – a development that seems to be repeating itself in many other parts of the world.⁶⁷

The liberal attempt to change cultural norms and values has been a great sore spot for religious conservatives. In election after election from the late 1960’s onward, normal working class Americans flocked to the Republicans because the Democrats (the liberals) were seen as elitists, individualists, feminists and advocates of a post-modern “everything-goes” morality; they were also seen as being responsible for pushing religion (God) out of the public sphere.⁶⁸ According to many religious conservatives, moral issues are more important for the prosper-

ity and future of America than economic policies. America's decline as a super power started, so they claim, when the Americans abandoned God and stopped living according to Biblical precepts.⁶⁹

In a growing number of countries, politics seem to be moving in the direction of this American model, being increasingly driven by problems of identity and values. Communities are dividing into liberal (internationalists, globalists, cosmopolitans) and conservative (nationalist) camps, with the former camp defending and the latter camp deploring "Western" modernity, globalization and the like. Immigrants, abortion, gay marriage, stem cell research, headscarves and *sharia* law – these and other such issues are now as much at the heart of American politics as is welfare reform; and the matter of religion is very much at the heart of these political debates, even if only of the so-called "cultural" variety.⁷⁰

Secularists had hoped that science, modernity and progress would eventually marginalize religion, but it seems that these forces have rather served to galvanize religion instead, raising all sorts of religious questions and activities. Secularists had hoped that social progress would, at most, make religion a private affair, but in fact, many modern social movements have pushed religious matters into the heart of the public sphere and the political debate. The advance of science, modernity and progress has not given liberals and internationalists the easy victory they had hope for, but has rather increased the "cultural war" and, seemingly, globalized it! In this regard, five such cultural wars seem to stand out: 1) the *prolife vs. prochoice* abortion war; 2) the battle over the future of family (for example, feminist issues, the role and position of women and children, same-sex marriage); 3) the battle over the morality of science playing God (for example, cloning, stem cell research, genetic crop manipulation); 4) the battles surrounding the separation of church and state (for example, the place and role of religious expression in public space and affairs); and, 5) the battle over culture, ethnicity and the nation (e.g., on the conservative side, the embrace of nationalism and rejection of multiculturalism as a policy for integrating diverse ethnic and religious minorities, as well as the tendency to champion the so-called "security discourse" as an essential means of dealing politically with minorities and "other groups").

The Impact of Hard and Soft Globalization on India Today

It is more or less an established fact that over the last several decades the forces of "hard" technological/economic globalization have had

a profound impact on Indian society,⁷¹ and that the forces of “soft” cultural globalization have successfully altered certain Indian norms and values – at least to some degree. Especially in India’s urban areas, the impact of Westernization is hard to miss. One need only look at all the huge multicolored billboards advertising consumer products produced by foreign multinationals, or at the television programming that each day floods Indian homes with Western-styled ads, music videos, pop-cultural entertainments and so forth, all promoting aims, values, lifestyles and meanings that are far more akin to the modern West than the traditional East. And while such “soft” globalizing forces may be the most overtly recognizable in India today, appealing primarily to the young, westernized, English-speaking urban middle classes, there are other indications of Western influence as well.

Westernized popular culture, as conveyed not only via standard forms of media, but also via the Internet, Facebook and other types of new social media, exerts a great deal of influence on India’s urban youth, impacting their choice of dress, music and venue as well as their perspective on which opinions, norms and values to adopt. Hindi Films, MTV’s Mumbai-based franchise, and Rupert Murdoch’s Hong Kong-based Star TV also play a major role in setting trends, encouraging consumption and creating a market dynamic that is conducive to youth culture. But the global culture conveyed via the media is derived not only from outside India, but from inside India as well, through a number of hybrid Western-Indian cultural forms. In this regard it has been repeatedly shown that some level of “localization”, “glocalization” or cultural fusion is normally essential for success in the Indian market.

Another major Western influence comes from the fact that members of many urban middle-class Indian families are part of the West’s growing Indian diaspora. Because these persons remain in regular touch with their loved ones back in India via modern inexpensive transportation and communication technologies, one can assume that most of these middle class families are likely to have become familiar with, and influenced by, many aspects of Western culture and living. And despite the fact that this phenomenon has thus far primarily affected the urban middle-classes, as opposed to the larger number of urban and rural poor, cultural globalization is known to inevitably trickle down from the middle classes to the poor.

It is not, however, that the Indian middle classes buy into Western globalized culture lock, stock and barrel; rather, as one might expect, one can find a variety of responses ranging from full acceptance over hybridized acceptance to complete rejection. Indeed there are a

substantial number of “social conservatives” who reject certain global cultural forces; such persons tend to side with Hindutva politics and values while rejecting, among other things, Evangelical Christianity on the one hand and so-called sinful Western morals on the other.⁷²

To phrase it in the terms used at the beginning of this article, there seems to be increasing conflict between the *ethics of autonomy* on the one hand and the *ethics of community* and *divinity* on the other, and these conflicts seem to increasingly coincide with relations to religion.

Final Reflections

How, then, are we to think about the effects of modernization and “soft” cultural globalization on India? To ‘let my hair down’ a bit, I would suggest that India’s politicians, sociologists, economists and others should carefully rethink some of the principal notions that currently seem to underlie cultural globalization. Putting my view more precisely, India needs to critically assess the notions that cultural globalization is somehow inevitable, that it is inherently “good” and “desirable”, that all the changes that follow in its wake ought to be accepted, and that anyone who resists or rejects its influence is nothing but a fool. On the other hand, there is also a need to rethink the opposite notion that all aspects of cultural globalization are inherently “evil” and “undesirable” and should be combatted with all available means.

India also needs to give more thought to the relation between the global and the local, and to the hybrids that are created to bridge the gap between the two. Moreover, India’s leading figures and others need to remember that India has a rich, deep civilization and thus holds tremendous potential as a cultural transmitter in and of itself; it also holds the potential to develop its own uniquely Indian brand of modernity.

In sum, I believe that there is nothing inevitable or definite about India becoming totally “Westernized” or “Americanized” by the processes of modernity and globalization. It will, however, require a conscious, proactive strategy on the part of India’s leading ideological and economic leaders to prevent India’s norms, values and ethics as well as India’s youth population from being entirely over-run by the present strong and very seductive forces of Western cultural globalization.⁷³

Notes

- * This paper was originally prepared for the *International Conference on Values Embedded in Indian Philosophy*, Department of Philosophy and Religion, Banaras Hindu University, Varanasi, India, January 10–12, 2013.
- 1 Alfred Schütz: “Equality and the Meaning of the Social World” in *Collected Papers 3, Studies in Phenomenology and Philosophy* (The Hague, 1976), 229.
 - 2 Alfred Schütz: “Symbol, Reality and Society” in Alfred Schütz: *Collected Papers 1, The Problem of Social Reality* (The Hague, 1973, 4th., unchanged ed.), 347f; Åke Sander: *En tro – en livsvärld: en fenomenologisk undersökning av religiös erfarenhet, religiöst medvetande och deras roller i livsvärldskonstitutionen*, Institutionen för filosofi (Göteborg, 1988), sect. 3.2.4. 3.3-3.4, 3.5-3. This, however, should not be taken to mean that I argue that everything related to morality has its origin in nurture. For an accessible discussion on this problem see Jonathan Haidt: *The Righteous Mind: why Good People are Divided by Politics and Religion* (New York, 2012), esp. chap. 1 & 2.
 - 3 These three categories indicate the range of “context” – from the total social and cultural milieu of a phenomenon to its more immediate world of ethnic group, religious community, local neighborhood and family.
 - 4 Åke Sander: “Sociology of Religion: Main Topics and Socio-Political Relevancy” in Ruby Sain (ed.): *The Sociology of Religion in India. Past, Present and Future* (Delhi, 2013).
 - 5 Although this particular discourse does not allow for a detailed discussion on these processes, we can at least point out the more important sociological markers (or sub-processes) that are often singled out as being identified with globalization: *a*) individualization; *b*) privatization; *c*) relativization; *d*) de-differentiation; *e*) diversification of lifestyles and identities; *f*) ideological, ethnic, religious, social and geographic mobility (mass migration and diasporization); and, *g*) loss of the power of traditional authorities. Another of globalization’s important and regularly mentioned features is: *h*) technological innovations such as the Internet and other forms of electronic communication, socializing and interactivity. Zygmunt Bauman: *Globalisering* (Lund, 2000); Peter Beyer: *Religions in Global Society* (London, 2006). Peter Berger, “The Desecularization of the World”. In: Berger, Peter (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: W.B Eerdmans. 1999; Christian Karner, Alan Aldridge: “Theorizing Religion in a Globalizing World”, *International Journal of Politics, Culture and Society*, 18:1–2 (2004); Åke Sander, Daniel Andersson: “Religion och religiositet i en pluralistisk och föränderlig värld – några teoretiska, metodologiska och begreppsliga kartor i Åke Sander, Daniel Andersson: *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring* (Lund, 2015, tredje rev. upplagan), 37–140; Åke Sander, Clemens Cavallin (2015). “Hinduism Meets the global order: the ‘Easternization’ of the West?” In: *The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics, Vol. III*. (Dordrecht, Heidelberg, New York, London: Springer). 1743–1766. These processes, of course, have long been a main cause of cultural change, and thereby change of norms and values. In India, for example, the effects of colonialization (Western/Christian “ideas”, etc.) brought about tremendous development and change – “modernization/Westernization” as well as counter reactions to this (cf. Ferdinando Sardella: *Bhaktisiddhanta Sarasvati: the Context and Significance of a Modern Hindu Personalist* (Göteborg, 2010)
 - 6 Richard A. Shweder: “Cultural Psychology: What Is It?” in James W. Stigler, Richard A. Shweder & Gilbert Herdt (eds.): *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (New York, 1990).
 - 7 Cultural psychology is a rather new discipline that combines the anthropologist’s (and sociologist’s) love of context and variability with the psychologist’s interest in mental processes (Richard A. Shweder, Robert A. Levine (eds.): *Cultural Psychology: Essays in Mind, Self, Emotion* (Cambridge, UK, 1984); Shweder: “Cultural Psychology: What Is It?” in James W. Stigler, Richard A. Shweder & Gilbert

- Herdt (eds.): *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (New York, 1990), 1–43.
- 8 For example, cognitive structures or “patterns of interpretation” (Sander: *En tro – en livsvärld*). 1988; Åke Sander: “Phenomenological Reduction and Yogic Meditation: Commonalities and Divergencies”, *Journal of East-West Thought*. Spring 5:1 (2015).
 - 9 To paraphrase Gary F. Marcus: *The Birth of The Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought* (New York, 2004), chap. 3, this roughly means that nature provides a first draft, which experience then revises [...] “Built-in” does not mean unmalleable; it means “organized in advance of experience”.
 - 10 Shweder: “Cultural Psychology”; Richard A. Shweder, Nancy C. Much, Manamohan Mahapatra, & Lawrence Park: “The ‘Big Three’ of Morality (Autonomy, Community, and Divinity), and the ‘Big Three’ Explanations of Suffering” in Allan M. Brandt, & Paul Rozin (eds.): *Morality and Health* (New York, 1997).
 - 11 These three themes, of course, are ideal types (in a Weberian sense), meaning that all of them exist to various degrees in all societies, even if one becomes the dominant feature of each. As I see it, any culture can be defined (and distinguished) by its stance on a number of fundamental philosophical premises: what it takes to be real (its ontology or metaphysics), how knowledge can be acquired (its epistemology), what is valuable (its ethics) and what it is to be human (its anthropology). Different cultures also emphasis different premises and “fill” them with different “content” (Sander: *En tro – en livsvärld*; Åke Sander: “Religion som förståelse i mötet mellan invandrare och olika typer av vårdpersonal” in Carl M. Allwood & Elsie C. Franzen (eds.): *Interkulturell psykologi – migration och kulturmöten i Sverige* (Stockholm, 2000).
 - 12 Gøsta Esping-Andersen: *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Cambridge, 1990).
 - 13 This, for example, was the conclusion drawn by Sayyid Qutb after spending two years in the USA in the 1940s. He was morally repulsed, and this influenced his later work as an Islamist philosopher, theorist and activist. His views were also one of the inspirations for Osama bin Laden and Al-Qaeda. According to Qutb, Western people “are living in a large brothel! One has only to glance at its press, films, fashion shows, beauty contests, ballrooms, wine bars, and broadcasting stations! Or observe its mad lust for naked flesh, provocative postures, and sick, suggestive statements in literature, the arts and the mass media!” (from Malise Ruthven: *Fundamentalism: the Search for Meaning* (Oxford, 2004), 37).
 - 14 Or Westoxification (Persian *gharbzadegi*) as Ayatola Khomeini and Ali Shariati preferred to call it.
 - 15 Peter L. Berger: “Four Faces of Global Culture”, *National Interest* 49 (1997).
 - 16 This, however, does not mean that a more general discussion on cultural globalization should neglect considering “cultural freight” that goes the other way. Cf. Colin Campbell: *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era* (Boulder, 2007).
 - 17 Åke Sander, Daniel Andersson: *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring* (Lund, 2015 [2005], tredje rev. upplagan).
 - 18 Many so-called Guru-movements would fit in this category as well (Sander, Cavallin: “Hinduism Meets the Global World: the ‘Easternization’ of the West?” in Stanley D. Brunn (ed.): *The Changing World Religion Map* (Heidelberg, 2015).
 - 19 Samuel Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, 1996), 75–76. For a somewhat more detailed description of various analyses of the relation between (post-)modernity and globalization on the one hand and religion and religious resurgence on the other, see Sander & Andersson: *Det mångreligiösa Sverige*.
 - 20 Campbell: *The Easternization of the West*; Åke Sander: “Hinduism Meets the Global World”; Tulasi Srinivas: “A Tryst With Destiny. The Indian Case of Cultural Globalization” in Peter L. Berger & Samuel P. Huntington (eds.): *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World* (New York, 2002).

- 21 Jeremy R. Carrette & Richard King: *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion* (London, 2005).
- 22 Cf. Ann-Christine Hornborg: *Coaching och lekmanaterapi: en modern väckelse?* (Stockholm, 2012, 1st ed.).
- 23 When trying to talk or write about India I often feel like a person trapped in a painting by Maurits Cornelis Escher. You walk up flight after flight of stairs only to find yourself back where you started – which is a humbling experience. Most of my attempts to grapple with India and things Indian (philosophy, religion, culture, etc.) have been like this. They have been attempts at “learning to learn”, to use Gayatri Spivak’s words, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York, 1988), 343. And this experience has only increased during my years in India. Perhaps it was this type of experience that thinkers like Socrates and Husserl were attempting to capture in noting that it takes a lifetime of studies to become a beginner.
- 24 Smuel Eisenstadt: “Multiple Modernities”, *Daedalus* 129:1 (2000); Willfried Spohn: “Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective”, *Current Sociology* 51 (2003); Gerhard Preyer: “Introduction: The Paradigm of Multiple Modernities”, *ProtoSociology. An International Journal of Interdisciplinary Research* 24 (2007).
- 25 Given the large scale of India’s culture (or civilization), it could very well be that India itself can represent more than one form of modernity.
- 26 Eisenstadt: “Multiple Modernities”, 1.
- 27 Gracie Davie: *Europe : the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (London, 2002).
- 28 Ronald Inglehart, & Wayne E. Baker: “Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values”, *American Sociological Review* 65:1 (2000), 49. See also Pippa Norris, & Ronald Inglehart: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge, 2004).
- 29 Karner & Aldridge: “Theorizing Religion in a Globalizing World”, 9, 24.
- 30 Berger: “The Desecularization of the World”.
- 31 Cf. John Micklethwait, & Adrian Wooldridge: *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World* (New York, 2009).
- 32 Pentecostal and Charismatic Christianity has for some time now been the fastest growing religious movements in the world. PEW (<http://www.pewforum.org/files/2011/12/Christianity-fullreport-web.pdf>) estimate their present numbers to 584 000 000, equivalent to 8,5 percent of the world population and 26,7 percent the world Christian population.
- 33 Peter L. Berger, Davie & Effie Fokas: *Religious America, Secular Europe?: a Theme and Variations* (Aldershot, England, 2008), 1.
- 34 Davie: *Europe: the Exceptional Case*.
- 35 This global revival of religion has been lately chronicled in a number of important books, for instance, Berger: “The Desecularization of the World”; Timothy S. Shah, Monica D. Toft, and Daniel Philpott: *God’s Century. Resurgent Religion and Global Politics* (New York, 2011); Micklethwait & Wooldridge: *God is Back*; Eric Kaufmann: *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in Twenty-First Century* (London, 2010); Rodney Stark, & Roger Finke: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, 2000); Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century* (New York, N.Y., 2005); Mark Juergensmeyer: *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, 2000); Mark Juergensmeyer: *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, From Christian Militias to Al Qaeda*, Comparative Studies in Religion and Society 16 (Berkeley, Calif., 2008, rev. ed.); José Casanova: *Public Religions in the Modern World* (Chicago, 1994) and many of the articles in Barrett, Kurian, & Johnson: *World Christian Encyclopedia*. See also many of the studies published by The PEW Forum on Religion & Public life (<http://pewforum.org>), Gallup (<http://www.gallup.com/home.aspx>) and World Value Survey (<http://www.worldvaluessurvey.org/>).

- 36 Shah, Toft and Philott: *God's Century*, 7–8.
- 37 Micklethwait & Wooldridge: *God is Back*.
- 38 Karl Marx, & Frederick Engels: *Manifesto of the Communist Party* (London, 1990). (<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/cho1.htm>), chap. 1.
- 39 Marx & Engels: *Manifesto of the Communist Party*.
- 40 Berger: "The Desecularization of the World".
- 41 Bernhard Spilka, Ralph W. Hood, Bruce Hunsberger & Richard Gorsuch: *The Psychology of Religion: an Empirical Approach* (New York, 2003[1985], 3rd. ed.), chap. 15.
- 42 Karner & Aldridge: "Theorizing Religion in a Globalizing World", 11.
- 43 Casanova: *Public Religions in the Modern World*; Hugh Hecllo, & Wilfred M. McClay (eds.): *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Washington, D.C., 2003).
- 44 Göran Larsson: "The Impact of Global Conflicts on Local Contexts: Muslims in Sweden after 9/11 – The Rise of Islamophobia, or New Possibilities?", in *Islam and Christian – Muslim Relations*, 16:1 (2005); Göran Larsson: "Islamofobi i Sverige 2005" i *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige. Rapporter och delstudier om rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004*, Integrationsverkets rapportserie 2005:02 (Norrköping, 2005); Åke Sander: "Experiences of Swedish Muslims after the Terror attack in the USA on 11 September 2001". *Migration. A European Journal of Ethnic and Migration Studies*, 32:5 (2006); Åke Sander: "Welcome to Eurabia", Paper presented at the XXth World Congress of the International Association for the History of Religions, University of Toronto, August 2010, Åke Sander: "Eurabia i ett nötskal" in Susanne Olsson & Simon Sorgenfrei (eds.): *Perspektiv på Islam. En vänbok till Christer Hedin* (Stockholm, 2011), 192–198.
- 45 Tariq Modood: "Muslims and the Politics of Difference", *Political Quarterly* 74:1 (2003), 100.
- 46 John L. Esposito, & Dalia Mogahed: *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think* (New York, 2007), 136. Cf. Robert A. Burns (ed.): *Christianity, Islam, and the West* (Lanham, Maryland, 2011), chap. 14.
- 47 Kenan Malik: "Thinking Outside the Box", *CRE: Catalyst* (January-February 2007); Geoffrey B. Levey: "Introduction", in Geoffrey B. Levey & Tariq Modood (eds.): *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship* (New York, 2008); Jan Dobbernack: "'Things Fall Apart'. Social Imaginaries and the Politics of Cohesion" in *Critical Policy Studies* 4:2 (2010).
- 48 For example, Bat Ye'or: *The Decline of Eastern Christianity under Islam – From Jihad to Dhimmitude* (Madison, N.J., 1996); Bat Ye'or: "European Fears of the Gathering Jihad" in *FrontPageMagazine.com*, February 21 (2003), available at: <http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.asp?ID=6262> (03.01.2006) Bat Ye'or: "How Europe Became Eurabia", *FrontPageMagazine.com*, July 27, 2004, available at: <http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.asp?ID=14364> (03.01.2006); Bat Ye'or: *Eurabia: the Euro-Arab Axis* (Madison, N.J., cop, 2005); Bruce Bawer: *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within* (New York, 2006); Bruce Bawer: *Surrender: Appeasing Islam, Sacrificing Freedom* (New York, 2009); Brigitte Gabriel: *They Must be Stopped. Why we Must Defeat Radical Islam and How we Can do it* (New York, 2008); Oriana Fallaci: *The Rage and the Pride* (New York, 2002); Oriana Fallaci: *The Force or Reason* (New York, 2005); Thilo Sarrazin: *Deutschland schafft sich ab: wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (München, 2010); Niall Ferguson: *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* (London, 2004); Melanie Phillips: *Londonistan* (New York, NY, 2006); Mark Steyn: *America Alone: The End of the World as we Know It* (Washington, DC, 2006); Christopher Caldwell: *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West. Can Europe be the Same with Different People in it?* (London, 2009); and Walter Laqueur: *The Last days of Europe: Epitaph for an Old Continent* (New York, 2007, 1st ed.).

- 49 Steyn: *America Alone*, XIII. Cf. Åke Sander: "Islam and the West: their View of Each Other and the Possibilities for Dialogue" (Istanbul, 2010); Andreas Malm: *Hatet mot muslimer* (Stockholm, 2009)
- 50 Kaufmann: *Shall the Religious Inherit the Earth*; Christopher Caldwell: *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West. Can Europe be the Same with Different People in it?* (London, 2009).
- 51 Micklethwait & Wooldridge: *God is Back*.
- 52 And this is not only according to Rational Choice theorists.
- 53 Peter L. Berger: *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City, N.Y., 1980), 10–15. This reference is Berger's summary of "sub-processes", which includes such things as the development of increasing international migration, the development of abstraction, the development of an emphasis on futurity, the process of individuation, increased focus on human agency, increased liberation, choice and secularization.
- 54 The quotation from Berger is taken from Micklethwait & Wooldridge: *God is Back*.
- 55 WEIRDs – Western[ized], educated, industrialized, rich, and democratic (Haidt: *The Righteous Mind*, 96–98).
- 56 Stephen R. C. Hicks: *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (Phoenix, Ariz., 2004), 18f.
- 57 Minute by the Hon'ble Thomas Babington Macaulay, dated the 2nd February 1835. http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/oogenerallinks/macaulay/txt_minute_education_1835.html.
- 58 Ian Buruma, & Avishai Margalit: *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (New York, 2004); Ian Buruma, & Avishai Margalit: *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism* (London, 2004).
- 59 Carrette & King: *Selling Spirituality*.
- 60 Sindre Bangstad: *Sekularismens ansikten* (Lund, 2012).
- 61 "Hind Swaraj" in *The Collected Works of Mahatma Gandhi* vol. 10 (Allahabad, 1963), 26.
- 62 Edward Luce: *In Spite of the Gods: The Strange Rise of Modern India* (London, 2007[2006], new ed.), chap. 4; Martha C. Nussbaum: *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future* (Cambridge, Mass. 2007), chap. 5; Phillips: *Londonistan*.
- 63 This is often accomplished by focusing on India's "great and glorious past" or viewing India as the cradle of civilization where many modern Western discoveries and inventions had already been discovered or invented thousands of years ago. A good example of this is the historical boat ride through "10,000 years of India's glorious heritage" in the *Akshardham* temple, Delhi, <http://www.akshardham.com/whattosee/boatride/index.htm>. Thus the advocates of Hindutva have had a strong incentive to revise Indian history, the past being a very important template for the present according to many "conservative or fundamentalist religious minds". The core of this template is to "do in the present what our glorious ancestors did in the paradigmatic past".
- 64 RSS-Hindus are members and sympathizers of the *Rashtriya Swayamsevak Sangh* (the National or Patriotic Organization), a volunteer right-wing paramilitary Hindu-nationalist organization that is the "grass root" basis of the BJP (Edward Luce: *In Spite of the Gods: The Strange Rise of Modern India*. (London, 2007 [2006], new ed.), chap. 4; Nussbaum: *The Clash Within*, chap. 5.
- 65 James D. Hunter: *Culture Wars: the Struggle to Define America* (New York, 1991).
- 66 Those issues that have been especially "hot" in the United States revolve around abortion, homosexuality, same-sex marriage, gun politics, recreational drug use, the relation between church and state and censorship.
- 67 Kaufmann: *Shall the Religious Inherit the Earth* also argues that the "Clash of Civilization", rather than being between religiously defined "civilizations" will be primarily between all types of "religious conservatives" on the one hand and "liberals" on

- the other. And he predicts (mainly on the basis of demographic analysis) that the former will be ultimately victorious: "This much seems certain [...] fundamentalism cannot be stopped. The religious shall inherit the earth" (p. 269).
- 68 Only between 2008 and 2012 the GOP lead among white men has doubled from 11 points to 22 points (the increase among women was 10 points). Among lower-income and less educated whites this shift is substantially larger (<http://www.people-press.org/2012/08/23/a-closer-look-at-the-parties-in-2012>).
- 69 Islamists have been making similar arguments in relation to the Quran, especially since the defeat of the so-called "Six-Day War" in 1967.
- 70 Nicholas J. Demerath: "The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden", *Social Compass* 47:1 (2000). The latest election to the European Parliament (2014) may be seen as an indicator of this trend even for Europe.
- 71 One indication of this development is India's new Prime Minister Narinder *Modhi* humorous claim, in a gathering in New York 28 September 2014, that India has changed from a nation of snake charmers into a nation of mouse handlers.
- 72 This is one reason that economic liberalization and foreign direct investments (FDI) occupy such a central place in many discussions in India today. Economic liberalization and globalization might raise hopes, but they also raises fears – and often among the same groups of people.
- 73 It goes without saying that this strategy must also include ridding India of serious problems such as corruption, nepotism, appalling economic inequality, the almost total lack of social security systems, etc.

Staffan Olofsson

Religionens uppståndelse i Sven Delblancs roman *Änkan*

Ingress

Titeln på min artikel kan läsas på flera sätt. Sven Delblancs bok *Änkan* uppfattades inte av recensenterna som en bok med ett religiöst innehåll. Senare har dock några upptäckt den religiösa dimensionen i boken. Titeln ”Religionens återuppståndelse” speglar Delblancs försök att ställa *religiösa frågor* i ett samhällsklimat som var allt annat än gynnsamt för detta. Man kan också tolka titeln som en ansats att läsa *Änkan* så att ordningens representanter, vilka i boken har religiösa och moraliska dimensioner, aldrig förblir döda även om de dör. Jag utgår således från en undertext i boken som handlar om ordningens eller religionens uppståndelse eller återkomst. Ordning kan stå för förtryck, men också för etik, moral och andra sociala system som reglerar mellanmännsliga relationer och hindrar den egocentriska individualismen från att ta över. Mitt bidrag till Festskriften kombinerar flera områden av intresse för Bo Claesson, teologi, litteratur, samhällsfrågor, och psykologi.

Referat av *Änkan*

Vad handlar då berättelsen i *Änkan* om? Crister Enander sammanfattar förutsättningarna:

”Änkan” är Maria Spores berättelse. Omtöcknad av lugnande tabletter och alltför många glas vin möter vi henne strax efter hennes makes död. Den framgångsrike och allmänt aktade överläkaren David Justus Spore har avlidit. Hjärtat gav upp, ”sprack som ett lerkärl”. Det hade talats om Nobelpris för hans forskning.¹

Man kan uttrycka det så att Maria Spore känner sig nu fri. Hennes make, den som dominerade henne, den som var härskaren i hennes liv,

är nu död. Maria hade alltid levt i skuggan av mäktiga män. Först hennes far, sedan hennes make, men även hennes svärfar. Men nu känner hon sig oberoende. Det är nu hon ska bära friheten, som hon snart kommer att uppleva som en ny börda. Frågan som boken ställer är hur den nyvunna friheten förändrar henne. Hon ärvde sin make och blev ekonomiskt oberoende. Men hur hanterar hon den makt och det inflytande som det enorma ekonomiska arvet plötsligt ger henne? Hur klarar hon att axla ansvaret att leva som en självständig mogen människa? Enander fortsätter:

När Maria Spore sedan ställs inför möjligheten att få ungdomen åter – av en mystisk läkare vid namn Shamani som ger henne en påse vitt pulver – blir det svårare. Valen mer krävande. Karaktären försvagas. Motståndet alltmer prövat. Hon faller och faller hårt. Frihetens väg är henne för tung.²

Romanens budskap

Vad ville Sven Delblanc uttrycka med sin roman? Kan en roman som kom ut 1988 säga något om dagens verklighet? Delblanc var ibland långt före sin tid. Ofta förekommer det ett visionärt drag i hans romaner. Tidigare än de flesta märkte han tendenser som senare kom att förstärkas, bli tydliga. I sin svartsyn såg han tidigt en utveckling som andra först senare fick uppleva konsekvenserna av.

Delblanc såg sitt eget skrivande som ett sätt att gestalta avgörande och angelägna existentiella, filosofiska och moraliska problem. Hans romaner är idéromaner utan pekpinna. I flera romaner återkommer han till samma grundläggande konflikt; frågan om människans frihet och hur hon missbrukar sin frihet. Det viktigaste temat som återkommer gång på gång är det oundvikliga valet mellan ordning och frihet eller mellan lydnad och frihet. Han ser två vägar, två omöjliga möjligheter, ordning *eller* frihet.³ I *Änkan* vävs "[d]et världsligt-rationella förhållandet ordning-frihet" samman med "det kristet kontralogiska förhållandet Lag-Evangelium".⁴ Här undersöks den ena av dessa omöjligheter, den amoraliska frihetens väg. Änkan kastar av sig tvångströjan vilket leder till självgodhet och despoti, njutningslystnad och själviskhet.⁵ Änkans frihet är en amoralisk frihet, en frihet som leder till andras död och undergång.

En huvudtanke i romanen verkar vara att människan inte är mäktig friheten eftersom hennes vilja är bunden till att tjäna det egna jaget, samtidigt som det är friheten som hon längtar efter. Hon är inte fri

ens när hon fått den obegränsade frihetens möjlighet, vilket beror på en defekt i hennes vilja: hon *kan* inte vilja vad hon *vill* vilja.⁶ Vad hon spontant vill är att följa lockelser som leder till hennes undergång, men samtidigt kan hon inte avstå från dessa lockelser. Valet för människan verkar hos Delblanc stå, som han skriver i en av sina sista böcker, *Livets ax*, mellan "[o]rdning, som tycktes bestämd att stelna i tyranni",⁷ eller "[f]rihet, bestämd att sluta i självsvåld och bestialitet".⁸ Men även om Marias väg går rakt ner mot undergången tycks Delblanc antyda att valet mellan blind lydnad och amoralisk frihet inte är oundvikligt. Med romanens perspektiv fanns det alltid en möjlighet att avstå från att dricka förnygringsdrycken. Den tragiska slutsatsen i romanen är att Maria "väljer [...] vad hon inte vill, trots att hon hela tiden är fri att välja annorlunda".⁹ Det finns således i Delblancs författarskap en antydning om en tredje väg, en väg vid sidan om den amoraliska frihetens väg (det som blev Marias väg), eller den gudomliga ordningens väg. Så också i romanen *Änkan*. Den tredje vägen i *Änkan* förknippas med jesugestalten, och där spelar tanken på uppståndelse en viktig roll. Här ansluter jag mig till perspektiv som uppmärksammats främst av Helene Blomquist.¹⁰

Romanens mottagande och genrefrågan

I böckerna om Samuel och hans familj nådde Delblanc stora framgångar,¹¹ medan romanen *Änkan* möttes av nedgörande recensioner när den kom ut 1988, vilket fick honom att nästan ge upp eftersom ingen tycktes förstå vad han avsåg eller ville säga med sin bok.¹² Anmälarna såg den vanligen som en vulgär, ytlig roman om njutning, sexualitet, mord och incest, ett pinsamt försök i den vulgära underhållningsromanens stil utan djupare intentioner och den gavs genrebeteckningen FLN-litteratur¹³ eller "tantsnusk".¹⁴ Det är därför Ruth Halldén angriper romanen för att den *inte* handlar om njutning, lidelse och lyx som hon menar är denna litteraturarts kännemärke, men ser inte att Delblancs förlagor till genrevalet snarare är Fay Weldons *En hondjävuls liv och lustar*, Jackie Collins *Chansen*, och Shirley Conrans *Lace I, II*, än *Angélique*, den har snarare Markis de Sade som inspirationskälla än Sergeanne Golon, vilket förklarar den bakomliggande ångesten och förtvivlan i boken.¹⁵ Magnus Brohult menar att "[u]tan distans blir texten just ingenting annat än en ny FLN-roman".¹⁶ Problemet är att textens tydliga moraldiskussion, som Delblanc bestämt deklarerat är romanens syfte, är uttryckt med triviallitteraturens konventioner, vilket inte uppskattas av recensenterna i allmänhet.¹⁷ Dessutom laborerar

romanen med flera olika litterära konventioner, främst triviallitterära genrer, som skräckromantik och pseudo-feministisk skandalroman, vilket sällan uppfattas.¹⁸

Blomquist ser boken närmast som en ”idéanalytisk parabel”,¹⁹ i likhet med Delblancs tidigare roman *Speranza*, och själv betecknar Delblanc *Änkan* som en exempelberättelse.²⁰ Det är en presentation av en etisk problematik men utan att författaren ger pekpinnar eller moraliserar.²¹ Det finns, som vi skall se, också tydliga drag av transfiguration av bibliska berättelser i den inledande berättelsen om maken Justus död, och även namnen Maria och David underlättar en symbolisk-mytisk läsning.²²

Beata Agrell betraktar *Änkan* som ”en allegori om modernitetens frånsida”.²³ *Änkan* griper tillbaka på medeltida genrekonventioner och vill driva fram en självprövning av modernitetens slagord om ”frihet” och ”lycka” men den är dold i populärkulturens värsta klichéer. Problemet är att läsarna inte hör tilltalet till sig själv.²⁴ Hon menar att ”[s]om pastisch döljer Sven Delblancs roman *Änkan* moralitetens bärande konstruktion i skandalromanens ytmönster som ryggbenet i en flundra”.²⁵ Det är en ”engagemangsroman, där moraliteten berövats varje moralisk syntes”.²⁶

Delblanc själv anser att *Änkan* är en av hans viktigaste idéromaner som har blivit missförstådd av en enig kritikerkår. ”Får jag döma av den kritiska receptionen är jag ensam om att finna dessa problem angelägna eller ens begripliga”.²⁷ Han undrar om han är ensam om att tycka att det är angeläget att ”diskutera människans tragiska och omöjliga val mellan Ordning och Frihet med följdproblem som Ansvar – särskilt konstnärens och den intellektuelles – och Skuld”.²⁸ Delblanc gav nästan upp sitt författarskap på grund av receptionen av *Änkan*. Han ansåg att det ter sig ”under sådana omständigheter skäligen meningslöst med en fortsatt produktion”.²⁹

Ett problem med romanen är att allegorins budskap är närmast oöversättligt eftersom ”berättarpositionen har förlagts inne i själva det perspektiv som bilden projicerar. Det ges inget uttalat korrektiv till berättarrösten”.³⁰ *Änkan* är en jag-roman: det är Maria själv som för ordet och läsaren konfronteras med hennes amoraliska perspektiv o censurerat. De främmandegörande tekniker som Beata Agrell skriver om hos Carl-Jonas Love Almqvist och Lars Ahlin gäller även Delblanc:

Båda arbetar som diktare med olika former av främmandegöring av texten med inriktning på att desautomatisera läsandet och därmed närma sig läsaren på en ny nivå – icke blott estetisk

utan också etisk. Men de ger också uttryck för ett ambivalent förhållande till de främmandegörande strategierna. Problemet är att dialogicitet måste laborera med både främlingskap och främmandegöring för att hålla dialogen gång, men löper samtidigt risken att stöta bort läsaren i ett totalt främlingskap.³¹

Det tycks vara det senare som hänt med romanen då den publicerades. Den var så främmandegjord att den helt stötte bort läsaren. Delblancs presentation av en etisk problematik utan att författaren ger pekpinna eller moraliserar har uppenbarligen också försvårat läsningen. Här är det således fråga om en intensionell anstöt som byggs in i romanbygget.³²

Samhällskritisk läsning

Min egen läsning av *Ånkan* sätter fokus på de religiösa och de etiska motiven, som jag strax skall utveckla, men en annan möjlighet att läsa *Ånkan* med behållning är den samhällskritiska läsningen. Här är det inte minst Crister Enander som har satt strålkastarljuset på denna möjlighet. Romanen kan läsas som en dystopi, en kritisk bild av kapitalismens förförande makt, av ett marknadssamhälle utan begränsningar, där allt kan köpas för pengar: makt, lycka, njutning, skönhet, allt för att bevara ungdom och skönhet, allt för att undvika döden, och allt förgäves:

Kirurgerna skär frenetiskt i gamla slappa kroppar, spänner rynkig hud, suger fett ur feta magar och dallriga lår. Kosmetikaföretagen drar in miljarder och åter miljarder. Inpackning, hudskrubbande tvål, färgade ögonlinser, falska läppar, färgat hår, uppumpade pappar. Allt är yta. Allt är kropp. Framtiden finns inte. Lev idag! Skit i andra! Vrid er vällustigt i sexuella utlevelser utan äkta känslor, och köp, köp – ja, köp allt nytt. Missa inget! Imorgon är det försent.³³

Maria kan då uppfattas som Delblancs bild av det dåtida Sverige/Europa, som enligt honom på 1980-talet valde den amoraliska frihetens väg, eller som en dystopisk bild av framtiden.

Enander skrev i backspegeln:

Kvar finns kärnan, den ohyggliga berättelsen. Det nedslående människoödet; svagheten, att hon frivilligt frånhänder sig sitt mänskliga egenvärde. Språket är avskalat, naket, nästan kargt

[...] Året var alltså 1988. Börsyrans pågick ännu för fullt. Kupongklipparna gick tretton på dussin. Dansen kring guldkalven var som mest förryckt och förblindad. Yuppietid rådde. Det var ett hastigt förfall – en hysterisk början på den grymma tid som blivit vår samtid – som plötsligt blivit påfallande synligt.³⁴

Delblanc antyder att livsvillkoren i det samhälle som kännetecknas av fullständig frihet är lika hårda som i det gamla av ordningen präglade samhället. I den fullständiga frihetens samhälle, Marias värld, styrs hon av maktbehovet, behovet av skönhet och av njutning. Romanen utspelar sig i ett samhälle präglat av marknadsekonomin synsätt och lösningar, ett svenskt 1980-tal, börsklipparnas tid, framgångsvågens tid och de stora klyftornas tid, den tid som präglas av avgrunden mellan dem som har och dem som inte har, mellan de ekonomiskt och socialt svaga och de starka. Maria väljer vulgärkapitalismens väg, där allt kan köpas för pengar, men det leder inte till någon lycka. Denna läsart kan med fördel kombineras med en religiös läsning.

Religiös läsning

Den bibliska världsbildens grundmönster

En av de få som uppfattat romanens religiösa dimension var Jean Pailard för vilket Delblanc uttrycker sin uppskattning.³⁵ En annan central röst som medvetet fört in den religiösa dimensionen i diskussionen av *Änkan* är Beata Agrell. Hon framhäver den bibliska världsbildens grundmönster i romanen: ”Men i botten varierar samtliga intrigmönster den bibliska passionshistorien, beskuggad av skapelse-, paradiso- och syndafallsmyterna”.³⁶ Marias figur i romanen åskådliggör i själva verket det paulinska favoritämnet: ”Lagens demoniska kraftlöshet utan Evangeliets stöd”.³⁷ Kvar står då det omöjliga valet mellan ett liv i skenbar frihet och ett liv i tyranni.

Änkan är en roman där den amoraliska frihetens väg målas upp med en krass realism, och i en mycket vulgär gestaltning. Eftersom Maria själv är ofri, trots sin till synes obegränsade frihet, har hon ”aldrig kunnat tillägna sig kärleken från den make, vars död är intrigens utgångspunkt. Frukten blandad med förakt är allt hon har kunnat känna”³⁸ och “[s]om föraktlig svaghet ser hon det beroende han blottat i kärlekens stunder”.³⁹

Det är således både möjligt och fruktbart att tolka *Änkan* med utgångspunkt ifrån religiösa tankegångar, inte minst biblisk tematik och bibliska texter. Det är naturligtvis en intressant läsning för mig

som gammaltestamentlig exeget. Hur kan då en sådan läsning motiveras? Även om Delblanc vill undvika pekpinnar, ger han ändå vissa läsanvisningar. Han säger själv att romanen kan läsas som en allegori över samtidens sekularisering, en betraktelse över mänskligheten som Guds änka, över världen i avsaknad av Gud. Detta framgår redan av mottot i bokens inledning, som betonar gudlöshetens förbindelse med både last och förtvivlan.⁴⁰ Delblanc ger i en artikel följande beskrivning av sin bok:

Jag avser att tala om det religiösa språkets och de religiösa begreppens förtunnade innebörd i en alltmer sekulariserad tid. Det är ett problem för kyrkan men också för en diktare som av påbrå, intresse, eget studium, finner det naturligt att nyttja detta språk, dessa begrepp. [...] Är Gud död, är mänskligheten Hans Änka? Jag vet inte.⁴¹

Död och uppståndelse

En central tankegång i romanen är frågan om liv och död, och om uppståndelse från de döda. Det framgår redan i själva utgångspunkten, i romanens inledning med framställningen av Justus död, en uppenbar transfiguration av bibliska berättelser om Jesus död som styr förståelsen av romanen som helhet. Romanen antyder att Justus i Marias ögon företrätt Gud som orubblig auktoritet. Maria uppfattar honom då som stark och odödlig, vilket gör att hon har svårt att acceptera hans död. Än mindre vill hon medge tanken på han ska leva igen, tanken på att han ska uppstå, trots att den föreställningen finns i hennes drömmar och fantasier genom hela boken.

Det Maria inte kan acceptera är att Justus även representerar en annan aspekt av det gudomliga, jesugestalten.⁴² Denna koppling mellan Justus och Jesus framgår redan av anspelningen på den döde Jesus i berättelsens första scen vilken utspelar sig en söndag i makens tomma gravkammare ”där den döda kroppens frånvaro och svepningens närvaro är lika mysteriös som en gång i evangelietexternas klippgrav, där en vitklädd ängel förkunnade den inkarnerade gudens uppståndelse för de förskräckta och förstummade Marior, som där efter flydde från platsen”.⁴³ Allusionerna till den tomma graven med de vitklädda änglarna (eller en vitklädd ung man), i evangelietraditionen är uppenbara.⁴⁴ Allusioner till såväl de bibliska evangelietexterna som de apokryfa evangelierna är legio i texten: ”*Jag blev mycket förskräckt [...] Rummet var tomt [...] bländad [...] tomhet [...] blåvitt sken [...]*

*linneskynke [...] annars tom [...] huvudändan [...] vit jacka, vita byxor, vita träskor [...] en ung man [...], blond, nästan vithårig [...] Han är inte här [...] allt var borta [...] sängen tom [...] bländande, blåvitt ljus [...] som en grotta [...] Han är inte här [...] den tomma sängen [...] vände skynket [...] ångestsveit [...] kanske ett lakan som omslutit hans döende kropp [...] Mycket förskräckt... bevittnat hans dödskamp [...] söndag [...] den unge mannen [...] vitklädd ung man [...] Var inte så rädd [...] Jag flydde [...] en vitklädd man [...] Jag blev mycket förskräckt [...] Den tomma sängen, skynket, det starka vita ljuset [...] Detta vågar jag inte berätta för någon”.*⁴⁵ Till exempel ser man tydligt förlagan i Markus-evangeliet med Mariornas skräckslagna reaktion efter ängelns budskap om uppståndelse men också allusionen på uppståndelsen med det starka ljuset i Petrus-evangeliet.

Då gingo de ut (Maria från Magdala och den Maria som var Jakobs moder) och flydde bort ifrån graven, ty bävan och bestörtning hade kommit över dem. Och i sin fruktan sade de intet till någon (Mark 16:8, Bibel 1917).⁴⁶

Romanens Maria sprider inte som i evangelierna tron på uppståndelsen, hon representerar trons död, hon blir i relation till Maria, Jesus moder, en inverterad gudaföderska: hon förkroppsligar tomrummet, frånvaron av den gudomliga ordningen, men i likhet med de bibliska Mariorna blev hon rädd och flyr. Romanens inledning är kalkerad på Markusevangeliets berättelse om den tomma graven; scenen är enbart präglad av mannens frånvaro.⁴⁷ Men den inledande scenen skapar, läst i ljuset av evangelieberättelserna i stort, en stark förväntan på uppståndelse från de döda, ett tema som också skymtar genomgående i boken.⁴⁸ Även Marias son Lars död är central i romanen och det är i frånvaron av sonen, saknaden av sonen, som romanen utspelas. Denne son är den enda människa som hon älskat, inte minst på grund av att Justus inte är fadern. Men hon älskar honom som den frånvarande sonen, den döde sonen. Ligger det en kritik också här? Är sonen bara möjlig att älska som död? Är det bara en idealiserad son som hon kan älska, men inte någonting av de verkliga, de levande, barnen, vilka hon föraktar?

Justus finns kvar i romanen både som minnen och i direkta möten. Maria säger om och om igen att ”ingen människa kan uppstå från de döda”. Det låter som en besvärjelse. Hon föreställer sig Justus, mannen, som för henne representerar den gudomliga ordningen, som inte bara död, utan styckad med ”[k]nivar, tänger, elektriska sågar”,⁴⁹ ”elektriska sågar, likdelar [...] Multnande kött”,⁵⁰ ”Likdelar, elektriska

sågar, hjässan lyfts av som ett äggskal, hjärnans labyrinter, ett snille, kära Maria [...] Ingen står upp från de döda”,⁵¹ ”Justus är bara likdelar nu, söndersågade kroppsdelar i en plastsäck, ingen människa står upp från de döda, ingen”.⁵² Marias föreställning ”ingen står upp ur graven” eller ”ingen står upp från de döda” blir som hennes livs besvärjelse, som ständigt upprepas. I hennes ögon är gudens/makens uppståndelse omöjlig. Men genom sin förnekelse inskräper hon samtidigt detta tema.

Eftersom *Änkan* är en jag-roman, med romanfiguren Maria som en opålitlig berättare hamnar läsaren i beråd om många detaljer, såväl om vad som verkligen hände som om de beskrivna karaktärerna.⁵³ Därför är det osäkert om mannen blivit obducerad eller om det bara var i Marias föreställningsvärld. Osäkerheten ökar ännu mer eftersom Maria själv tänker: ”Är det för resten säkert att han blev obducerad? Ingen har sagt mig något, stackars lilla Maria ska skonas, hon är så spröd [...]”.⁵⁴ Det är vidare Maria själv som säger att ingen människa kan uppstå från de döda: ”Ingen står upp från de döda, jag ensam lever. Jag kommer att leva länge ännu”.⁵⁵ Ändå ser Maria maken återkomma, gång efter annan, liksom även hennes mor. Det finns mystiska dimensioner, glipor i romanens värld. För maken (Gud/Jesus) dyker upp vid de mest oväntade tillfällena, ibland tycks han t o m vara väntad av Maria. Hon väntade ibland på Justus trots att han i hennes ögon är oåterkalleligen död. Kanske Maria i *Änkan* egentligen längtar efter att återkalla den döde till livet.⁵⁶

Änkan inleds med mannens frånvaro, där tomheten betonas, men genom hela romanen tycks Justus uppstå igen. Hon blir inte kvitt honom. Det är tydligt att Maria i Delblancs roman uppfattar Gud som död för henne. Hon är änka efter Gud, men kanske kan rollen Gud, i likhet med Oscar Wilde, säga om sin egen död i romanen ”ryktet om min död är betydligt överdrivet”? Det är ett ovedersägligt faktum att Maria i romanen ser honom på nytt och på nytt.

”Och nu står han där borta under almen [...]”
(Delblanc, *Änkan*, 16)

”Men där är han! [...] andra gången jag ser honom, precis som om människor kunde stå upp från de döda, vansinnigt”
(Delblanc, *Änkan*, 27)

”Andelik svävade hans doft i mitt återskapade hem, jag väntade vart ögonblick att se honom på nytt” (Delblanc, *Änkan*, 259)

”Dagarna gick, jag väntade på den döde” (Delblanc, *Änkan*, 259)

”I dessa dagar av svaghet hände det att jag själv fick syn på den döde” (Delblanc, *Änkan*, 267)

”En mörk man stod orörlig i skuggan under ett träd.
Jag kunde inte se om det var min far eller min döde make”
(Delblanc, *Änkan*, 272)

De tre vägarna

Vi ska se närmare på några antydningar i det rika romanmaterialet. Maria i romanen berättar i en novell hon skrivit i en kurs i Skapande svenska om ett samtal mellan Johannes Döparen och Jesus. Den verkar framhäva möjligheten av tre olika vägar. Johannes Döparen menar: ”Bara med makt kan vi hålla människor i lydnad och tro!”⁵⁷ Han håller före att Jesus överskattar människorna och deras dröm om det goda.⁵⁸ Vi ser bl a *Bröderna Karamazov* i bakgrunden med storinkvisitors argument mot Jesus.⁵⁹ Människan måste ges en tro och ha en lag att leva efter ”annars blir hon ett rovdjur eller ett svin”,⁶⁰ men Jesus ger ett alternativ. Han ”bjuder människor att tro och underkasta sig lagen genom ett fritt val”.⁶¹ Kvinnan i novellen förkastar både Jesus och Johannes Döparens väg. ”Ensam visste jag sanningen”, säger hon, ”att min ende mästars namn var Otro. De två profeterna (Johannes Döparen och Jesus) hade jag förskjutit ur mitt hjärta”.⁶² Således representerar Johannes Döparens väg, ordningens, lydnadens och underkastelsens väg, och kvinnan i novellen står för den fullständiga frihetens väg, medan Jesus motsvarar en tredje väg. Vi ska försöka se hur de olika vägarna beskrivs i romanen.

Den auktoritära ordningen och lydnaden har sin förankring i den lagiska religiositet som är den enda Maria erkänner, samtidigt som hon tar avstånd från den. Gudstron innebär i Marias ögon att underkasta sig en despotisk makt som håller människan i sitt järngrepp, det är en föreställning, en tro, som inte tar fulla konsekvensen av människan som myndig person. Att inte våga ta avstånd från vad Maria uppfattar som trons illusioner leder till människans, självstympling och passivitet under en auktoritär ordning.

Helene Blomquist skriver att lydnadens paradigm är ”inte längre en reell möjlighet för den myndigblivna människan. Lagens stränge, auktoritära Gud är död och hon måste finna ett annat paradigm för sitt liv”.⁶³ De som lever i gudstron beskrivs i Marias novell som ”ett

egendomligt släkte av krumma, förkrympta människor, sysselsatta med gruvdrift, talande ett språk jag inte kunde förstå [...]",⁶⁴ de var "en-ögda, förkrympta, gömda undan världen i illusionernas grotta".⁶⁵ Alla företrädarna för det tredje paradigmet beskrivs som svaga och vanmäktiga och som livsodugliga av Maria. Hon kan inte se betydelsen av fiendekärlek, barmhärtighet, medlidande, empati, osjälviskhet, eftertanke, resignation, att avstå från sitt eget jag, hon kan inte förstå meningen med en frivilligt vald svaghet.⁶⁶ Dessa egenskaper har sin grund i förtrostan och tillförsikt, en tillit till livet, som Maria saknar.

Ordningens Gud lever bara kvar som ett minne av något för-
gången i Marias liv. Ord som "offer", "barmhärtighet" har för henne förlorat sin innebörd. De plågar henne och gör henne svag. "Varför lever orden vidare när begreppen är döda?" frågar Maria i *Ånkan*. "Ont och gott, ord jag burit med mig från en svunnen värld, ord som förlorat sin mening, men ändå [...]"⁶⁷ De tillhör ett språk som varit hennes arv som en skuldtyngd prästdotter, men som hon nu, som en borgerligt sekulariserad akademikerhustru, inte kan förstå. Frågan är om hon någonsin förstått dem. Agrell skriver: "Den sekulariserade akademiker-änka, som dignar under frihetens börda, är ju också en namnkristen prästdotter, som dignar under Arvsynden, utan sinne för nådens mysterier".⁶⁸ Med denna utgångspunkt är det inte konstigt att Maria inte förmår att ta emot något fritt, gratis, utan allt måste köpas. Hennes egen frihet är en frihet som måste köpas för pengar. Det är den rikes frihet. Maria bedömer människors värde utifrån deras ekonomiska tillgångar och deras inflytande. Hennes frihet innefattar också friheten att vara blind för sina egna brister, att slippa se sig själv med de ögon som hon ser andra. Man skulle kanske till och med kunna säga att Maria representerar den läsarkrets som Delblanc vänder sig till men som visat sig vara oförmögen att läsa romanen som en absurd spegel av sina egna och sin samtids brister, på grund av att de är dolda under FLN-litteraturens klichéer.

Maria som avlägsnat sig från den krävande och dömande Justus vänder sig till Shamani, en tvetydigt nyandlig karaktär, på en gång demonisk och gudalik, vilken blir den som ger henne det livselixir som från början skapar ungdom, skönhet och livslust men i slutändan död. Shamani representerar i detta avseende bland annat det samhällsklimat som möjliggör njutning utan ansvar. Maria Spore väljer att dricka av förnyelsens dryck som gör henne ung och attraktiv med en ny identitet som den skrupellösa Lena Lewin, men som också leder till död och undergång, både för Maria och för hennes barn. Shamanis erbjudande motsvarar valet i Edens trädgård, ett val mellan njutning

och lydnad respektive lydnad och evigt liv (eller evig ungdom).⁶⁹ Guds befallning var att "Du får äta av alla träd i trädgården utom av trädet som ger kunskap om gott och ont. Den dag du äter av det trädet skall du dö." (1 Mos 2:16–17). Njutningen framgår också tydligt i kontexten, "HERREN Gud lät nämligen alla slags träd som voro ljuvliga att se på och goda att äta av växa upp ur marken, och livets träd mitt i lustgården, så ock kunskapens träd på gott och ont." (1 Mos 2:9), "Och kvinnan såg att trädet var gott att äta av, och att det var en lust för ögonen, och att det var ett ljuvligt träd" (1 Mos 3:6) och "Må han nu icke räcka ut sin hand och taga jämväl av livets träd och äta, och så leva evinnerligen" (1 Mos 3:22). Även resultatet känns väldigt bekant, rädsla, nakenhet, behovet att gömma sig, här genom en annan identitet (1 Mos 3:10).

Vare sig valet av frihet eller lydnad är enkelt. Maria ställs inför ett omöjligt val – eller är för henne bara valet av lydnaden det omöjliga valet? Hon ställer sig själv frågan: "Hur fri var min vilja när jag valde igår?"⁷⁰ Är det situationen som väljer åt henne? Friheten är inte frihet, inte ens i Marias ögon. Hon känner sig inte fri: "Jag kallar mig fri, men det är som jag vore styckad, kluven, amputerad".⁷¹ Hon känner sig själv precis som hon föreställer sig maken Justus. "Problemet är uppenbarligen att hon inte *kan* vilja vad hon *vill* vilja, och ju mer hon befriar sig från alla yttre band, desto mer ofri blir hennes vilja".⁷² Utan att veta om det väljer hon att bli den hon inte är eller inte vill vara för att kunna bli den i hennes föreställning absolut fria människan. Maria går vägen mot undergången, även om hon ibland vill vända om. Hon lägger ner all sin kraft på att hämnas på gamla vänner och släktingar för upplevda oförrätter:

TROTS ATT ÄNKAN genom dessa olyckliga val drivs dit hon inte vill, så kan hon inte avstå från inriktningen. Men hon kan inte heller ta ut någon glädje av den. Istället för att använda sina nya möjligheter till att njuta detta livets goda brukar hon sin nya frihet, sina pengar, sin skönhet och ungdom till att hämnas på ett förflutet som inte längre är relevant.⁷³

Änkans livsval i romanen är tragiskt, inte minst på grund av att hela tiden möjligheten fanns att gå en annan väg. Det var inte för sent att *frivilligt* återvända till ordningen och lydnaden som hon levde i då maken var vid liv. Men att söka sig tillbaka till det förflutna, till gravarna, att resignera, är omöjligt så länge livsviljan driver Maria. Att söka sig tillbaka till ordningen med den bild av äktenskapet som hon hade var

orimligt. Blomquist framhäver att Marias väg inte leder till den myndiga människan, sekulariseringens väg. Det är istället sekularismens väg, som leder till en människa med en illusorisk frihet från moral.⁷⁴

Även om möjligheten att vända alltid fanns, är Guds änka inte öppen för den möjligheten, hon förstår den inte ens. Hon gör ett försök att gå till sin pappas grav, vilket hon uppfattar som ett "återfall i mänsklighet och svaghet",⁷⁵ men blir brutalt våldtagen av en grupp män utklädda till Disney-figurer – kanske symboler för hur postmodernitetens och nyliberalismens ytlighet tvingar sig på individen.⁷⁶ Maria resignerar dock inte utan svarar med trots. Hon svarar den uppståndne modern "Ingen står upp från de döda, jag ensam lever. Jag kommer att leva länge ännu".⁷⁷ Hon vill fortsätta att leva i sina illusioner, trots att det medför lidande och elände för henne själv och för andra.

Även om Shamani representerar den amoraliska frihetens väg, är han samtidigt den som öppnar möjligheter till ett tredje alternativ, vid sidan av lydnaden och den fullständiga friheten, när han talar om en vishet som innebär att acceptera döden.⁷⁸ Han ger Maria en bergkristall från Rauris, vilken leder till vishet, men bara om man strävar efter den, annars är den till ingen nytta.⁷⁹ Maria har haft den men inte fått någon hjälp av den, däremot verkar hennes mor, den gamla kvinnan, genom den funnit visheten att acceptera både livet och döden.⁸⁰ Shamani ger upp sina försök att påverka Maria till vishet men varnar henne för livselixirets verkningar och råder henne att frivilligt avstå: "visdom är att inte använda medicinen".⁸¹ Han säger vidare att "[d]et är dock möjligt, att Justus företrädde en rätt och en ordning som ni inte kan leva utan".⁸² Trots att Shamani är den som erbjuder drycken står han genom att även varna för dess verkningar för ett sätt att representera både den amoraliska friheten och en tredje väg som innebär att leva ansvarsfullt, att kunna avstå.⁸³ Det finns således en öppning mot andra synsätt för Maria, som bland annat symboliseras av "den gamla kvinnan i Rauris, som ville säga mig något, visa mig en grav där en berömd man låg jordad".⁸⁴ Änkan ser inte den tredje vägen, förstår den inte på grund av sin "trälbundna" vilja, men möjligheten skymtar ständigt.

Vi har sett att Shamanis väg även innefattade uppmaningen att avstå, men även Justus verkar kunna stå som representant för både lydnadens väg och den tredje vägen. Med den tolkningen är han en kombination av Marias och Jesus' perspektiv i novellen.⁸⁵ Justus representerar då också en frivillig och ansvarig lydnad, om än inte i Marias ögon. Maria ser med avsky och fruktan maken som ordningens och lydnadens företrädare, med ett religiöst språk, som Gud Fadern, men hon kan inte heller acceptera hans svaga sida, som Jesus, sonen.

Vägen tillbaka till den gamla ordningen verkar stängd för Maria, eftersom hennes döde man, David Justus Spore, för henne enbart är symbolen för en lagisk gud och en auktoritär ordning. Han är i Marias ögon död, obducerad. Han är bara likdelar och han kan omöjligt uppstå. För Maria är det otänkbart att Justus samtidigt skulle kunna motsvara Jesus i novellen (som han gör i inledningen av romanen); ändå är det något hon verkar längta efter. Kanske finns det redan en antydning om hans olika drag i namnet David Justus Spore "älskad, rättvisa, säd", där såväl kärleken, etiken och livet framträder?⁸⁶

Den tredje vägen var en svår väg att gå och den förverkligas inte i romanen, men romanen öppnar en möjlighet för människan att leva myndig i frihet, men under ansvar. Man kan också beskriva den tredje vägen som "Det frivilliga avståendet för medlidandets och barmhärtighetens skull".⁸⁷ Den tredje vägen innefattar således tanken på att avstå, att medvetet inte söka sitt, som vi ser i den ständiga uppmaningen att återvända till gravarna.⁸⁸ Modern, som uppstått från de döda, i form av en gammal kvinna, säger i slutet av boken: "En möjlighet står ännu kvar, Maria. Sök ditt förflutna nu och sök dina gravar. Du måste sluta snart".⁸⁹ Eller för att använda en annan av Delblancs metaforer möjligheten att frivilligt stiga ned i det mörka landet av kunskap, insikt och förtvivlan och sedan återkomma som en ansvarig människa.⁹⁰ Modern, som själv levt ett liv i egoistisk njutning, vill hjälpa sin dotter att inte gå samma väg.⁹¹ Guds änka väljer inte den vägen, men många röster i romanen menar att möjligheten finns: den egna modern, och Marias egen moderlighet, Shamani, och Jesus i Marias novell liksom Justus.⁹²

Paradoxa och ambivalens

Som tidigare antytts är det mycket i romanen som inte är säkert. Den kan läsas på flera olika plan. Av kritikerna framgår det att romanen kan läsas mimetiskt-realistiskt, även om en sådan läsart inte var avsedd av författaren. Vi har redan sett att den rimligen läses som en idéroman. Huruvida Marias agerande efter mannens död i romanen ska uppfattas som Marias verkliga liv eller som hennes drömmar och fantasier är inte självklart. Möjligheten till det senare antyds av Shamani "Enligt den perversa vetenskap som härskar här huset, här i landet, är jag väl bara en projektion av din sinnessjuka fantasi[...] En olycklig änka, som förgiftar sig med sprit och tabletter, skulle inte hon hallucinera? Det stämmer väl bra, det är god medicin!"⁹³ När hon återkommer till sitt hem möter hon vännerna från förr, Anders och Annika, Pelle och Margareta, och de verkar känna igen henne som Maria och det gör

också Kerstin, hennes kurskamrat från början av romanen,⁹⁴ och hemmet verkade sig likt "som om eldsvådan varit en dröm"⁹⁵ – den eldsvåda Maria själv iscensätter för att få en ny identitet som Lena Lewin.

Det finns som jag redan har antytt många paradoxer i romanen. Maria som söker frihet, söker sig själv, är som sin nyskapade personlighet, Lena Lewin, ännu mer fånge i en värld där hon inte kan släppa garden, där hon inte vågar visa svaghet, där hon inte kan visa moderskänslor. Hon är både missnöjd med friheten och hatar ordningen. Hon är fånge i en värld av illusioner och kan inte se sig själv utifrån, med andras ögon.

Romanens bild av maken är motsägelsefull, och perspektiven växlar. Marias liv med Justus var i hennes egna ögon ett liv i underordning och i lydnad, men av romanen framgår att hon i hemlighet redan levde ett annat liv när Justus var borta, ett liv med en annan man, en inneboende som hon fick en son med. Hon lever i otrohet utan att vara rädd för konsekvenserna, utan att vara rädd för mannen. Njutningen var hennes älskare. Mannen visar sig vara tolerant mot hennes felsteg,⁹⁶ vilket skapar en annan bild än den hon ger av maken som tyrann. Problemet är att han står för "en fullkomlighet, som inte behövde mig".⁹⁷

Sonen Lars kan uppfattas som resultatet av en incestuös förbindelse mellan Maria och hennes son Erik,⁹⁸ vilket skapar en ambivalent inställning till sonen, som hon älskar, men vars svaghet hon föraktar. Hon anklagar mannen för sonen Lars' död. Den är traumat i hennes liv. Varför kunde inte sonen räddas? Hon söker en undergörare. Mannen menar istället att det är hennes modersmjölk som är förgiftad. Det är hon själv som dödat sitt barn.⁹⁹ Lisa, knarkaren hon lever med, visar sig vara hennes syster.¹⁰⁰

Maria själv är ambivalent, hon ger olika bilder av mannen, vilka ibland kännetecknas av hans förtryck, men ibland beskriver hon honom som tolerant. Ibland uttrycker hon att hon hatar sin man som dog ifrån henne. Å andra sidan kunde hon klaga över att hon inte fick döda mannen. Han är ett värdigt offer. Istället dog han av sig själv. Justus dog också vid fel tid. Hon hade själv velat bestämma hans dödsdag. Hans död kom alltid olämpligt för henne, för tidigt eller för sent!

Jag är ensam och fri, jag kan äta, dricka, vara mig själv, men inget gagnar mig i en frihet jag inte är betjänt av. Han dog för sent eller för tidigt.¹⁰¹

Detta irriterar Maria. Man ser tydligt ironin och den tragikomiska skrattspegeln. Mänsklighetens änka vill inte bara att den allsmäktige ska dö;

hon måste själv ligga bakom hans död. ”Mina ryck av oresonligt hat mot all denna gudomliga förträfflighet. Ibland var jag tvungen att fly till mitt arbetsrum, för att teckna ner dessa hemliga hatiska rader om honom (Justus), skamliga hemligheter”.¹⁰² Hon vill dra ner byxorna på maken, hon ville avslöja alla hemskheter, men själv är hon missnöjd. Hon hatade styrkan hos maken, Justus,¹⁰³ men inte sin egen hänsynslöshet, samtidigt söker hon hos honom det hon själv vill undvika till varje pris, svagheten, men finner den inte.¹⁰⁴

Ett tragiskt faktum är att Maria förkroppsligar i romanen själv det hon hatar hos sina barn, inte minst girigheten och missnöjet med livet, liksom missbruket av friheten. Maria är naturligtvis själv lika sniken som sina barn och deras partners, människor som hon föraktar. Justus gav henne ett arv trots att hon bedragit honom, men sina egna barn missunnar hon arvet, eftersom hon vet att de kommer att missbruka det, på precis samma sätt som hon själv gör. Hon inte bara missunnar barnen arvet, hon använder arvet för att krossa dem. Sin döde make föraktade Maria, men arvet efter honom försmådde hon inte. Hennes möjlighet att förkasta den gamla ordningen (maken) är en följd av det arv som hon fick efter hans död. Det är pengar som Justus medvetet hade skrivit över på Maria. Inte av skattetekniska skäl, som Maria antyder, utan av omsorg om henne.¹⁰⁵

Avslutning

En sensmoral i romanen kan vara att det är just genom sin totala frihet, att kunna leva om sitt liv, att födas på nytt, och därtill med obegränsade ekonomiska resurser, som Maria åskådliggör för läsaren svårigheten med den fullständiga friheten, eftersom den kombineras med en mänsklig vilja som är svag och i många fall visar sig vara illusorisk. Maria hade möjlighet att leva om sitt liv. Men hennes väg leder inte till självförverkligande, utan till att den obegränsade friheten förtär sig själv. Men det är just detta som är så svårt att se bakom romanens av genren färgade klichéer. Människans egna drömda idealbilder av sig själv, hennes brist på självinsikt, skymmer istället sensmoralen. Sådan är ju inte jag! Men Delblancs svar i romanen skulle kunna vara. Nej, naturligtvis är romanens perspektiv så vinklat att det är svårt att se sig själv eller sitt samhälle i den. Men frågan som ställs är fortfarande aktuell: Vilka är människans drivkrafter och vart leder de? Frågan vänds mot läsaren själv. Så vad gör du egentligen med din frihet? Så vad gör jag egentligen med min frihet? Så vad gör vi egentligen med vår frihet?

Noter

- 1 Crister Enander "Ett hammarslag i huvudet – Crister Enander om Delblancs *Änkan*" i *Ystads allehanda* 28.6 2008 (http://www.delblancsallskapet.se/artikel.php?artikel_id=17).
- 2 Enander: "Ett hammarslag i huvudet".
- 3 Se Sven Delblanc: "Det omöjliga valet mellan ordning och frihet" i *SvD* 24.12 1988; Lars Ahlbom, Helene Blomqvist (red.): *Mystik och gudsbilder hos Sven Delblanc* (Strängnäs, 2002), 80–84.
- 4 Beata Agrell: "Passionshistorien som skandalroman" i *SvD* 26.4 1989.
- 5 Helene Blomqvist: "Det omöjliga valet mellan ordning och frihet: etiken i Sven Delblancs *Änkan*" i *Vår lösen* 88 (1997), 34–41.
- 6 Helene Blomqvist, *Vanmaktens makt: Sekulariseringen i Sven Delblancs Samuelsvit och Änkan*, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 35 (Stockholm, 1999), 261–267.
- 7 Sven Delblanc: *Livets ax* (Stockholm, 1991), 214.
- 8 Delblanc: *Livets ax*, 214.
- 9 Beata Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd" i *SvD* 24.4 1989.
- 10 Blomqvist: *Vanmaktens makt, passim*. Även om tanken på den tredje vägen, liksom uppståndelsens roll, har ifrågasatts av bl a Christina Bergil i hennes recension av avhandlingen i *Samlaren* 120 (1999), 152–155, tycker jag att den har ett starkt stöd i texten, eftersom den antyds redan i inledningen av boken i samband med Justus död och är ett genomgående tema i boken. Se nedan.
- 11 *Samuels bok* (Stockholm, 1981), *Samuels döttrar* (Stockholm, 1982), *Kanaans land* (Stockholm, 1984), *Maria ensam* (Stockholm, 1985).
- 12 Lars Ahlbom: *Sven Delblanc* (Stockholm, 1996), 213, 215, 216, 233.
- 13 Delblanc antyder ju faktiskt i romanen att det är "möjligt att överta och exploatera trivallitteraturens genrer för såkallade seriösa syften". *Sven Delblanc: Änkan* (Stockholm, 1988), 57. Han annonserade redan vid utgivningen av romanen att han använder sig av denna genre. Se t ex intervjun med Sigfrid Ennart: "Delblancs damsnusk" i *Aftonbladet* 14.8 1988 och med Kerstin Vinterhed: "Tantsnusket kan användas seriöst" i *DN* 27.9 1988.
- 14 Det gäller såväl Ruth Halldén: "Att skriva strunt är svårt" i *DN* 18.11 1988 som Magnus Brohult: "Delblancs hondjävul" i *SvD* 18.11 1988. Se även Carin Mannheimer: "Hondjävulens liv och Guds död" i *Göteborgsposten* 18.11 1988.
- 15 Blomqvist: *Vanmaktens makt*, 214 och n. 362. Se Sven Delblanc: "Sade och frihetens tragedi" i *Bonniers litterära magasin* 6 (1966), 406–414 och Fay Weldon: *En hondjävuls liv och lustar*, övers.: Annika Preis (Stockholm, 1987); Jackie Collins: *Chansen*, övers.: Riina Larsson (Stockholm, 1984); Shirley Conran: *Lace I*, övers.: Sune Karlsson (Stockholm, 1982); Shirley Conran: *Lace II*, övers.: Karin Malmsjö (Stockholm, 1985) och Serge Golon: *Angélique* (13 böcker på franska i en serie).
- 16 Brohult: "Delblancs hondjävul".
- 17 Merete Mazzarella: "Skvätta vatten" i *Huvudstadsbladet* 11.1 1989; Halldén: "Att skriva strunt"; Brohult: "Delblancs hondjävul"; Magnus Brohult: "Varför konkurrera med Jackie Collins" i *SvD* 9.4 1989.
- 18 Ett undantag är Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd", "Passionshistorien som skandalroman".
- 19 Blomqvist: *Vanmaktens makt*, 216–217.
- 20 Delblanc: "Det omöjliga valet".
- 21 Blomqvist: *Vanmaktens makt*, 219, 220.
- 22 Blomqvist: *Vanmaktens makt*, 220, 223.
- 23 Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd".
- 24 Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd".
- 25 Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd".
- 26 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman".

- 27 Delblanc: "Det omöjliga valet mellan ordning och frihet". Se även Delblanc i *DN* 29.9 1988 där han talar klarspråk "Maria är naturligtvis inte bara en vanlig änka utan hon är samtidigt hela mänskligheten, Guds änka i en värld där Gud är död". Citatet kommer från Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 68. Själv skriver Delblanc angående *Änkan* i ett brev till Jean Paillard att "I själva valet av problem ligger självfallet en preferens, i mitt fall att religiösa problem intresserar". Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 70.
- 28 Delblanc: "Det omöjliga valet". Se även Frans J. Holin: "Frihet och ordning" i *Signum* 1989:3; Elisabeth Stenborg: "Mystik och gudsbilder hos Sven Delblanc" i *Signum* 2003:3; Mikael Lövegren: "Mellan ordning och frihet" i *Signum* 2007:9.
- 29 Delblanc: "Det omöjliga valet", och Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 84. För Delblancs reaktioner på Änkankrisen se Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 73–74.
- 30 Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd".
- 31 Beata Agrell: "Mellan raderna. Till frågan om textens appellstruktur" i Staffan Thorson & Christer Ekholm (red.): *Främlingskap och främmandegöring: förhållnings-sätt till skönlitteratur i universitetsundervisningen* (Göteborg, 2009), 31.
- 32 Här kan man jämföra med Agrells bidrag i denna festskrift "Anstöt och humor hos Paulus".
- 33 Crister Enander: "Sven Delblanc eller vad gör vi egentligen med vår frihet" i *Kulturen* 27.6 2008.
- 34 Enander: "Sven Delblanc".
- 35 Jean Paillard: "Heligt sabotage" i *Signum* 1985:5.
- 36 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman".
- 37 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman". Men också i Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, är den religiösa läsningen framträdande.
- 38 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman".
- 39 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman".
- 40 Citatet kommer från den franska översättningen av Delblancs roman *Speranza*, ett uttalande från ordningens företrädare abbé Marcello, som i den ursprungliga svenska utgåvan lydde: "Ni vill avsätta Gud för att göra människorna fria, fria att vältra sig i laster och brott [...] men detta folk ska bara känna förtvivlan, rotlöshet och en ursinnig drift att söka ruset och döden hellre än att leva utan Gud, utan myter, utan lydnad" (Stockholm, 1980), 84. Se också Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 69.
- 41 Sven Delblanc: "Hur mycket minns Guds änka" i *Expressen* 20.12 1988; Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 75, 78.
- 42 Ahlbom: *Sven Delblanc*, 208.
- 43 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman". Det är inte bara Agrells uppfattning. Den styrks av Delblanc själv i sin artikel i *SvD* 11.5 1989, som refereras i Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 61, "Första sidorna ger ett nästan övertydligt 'The-maangabe' i en genomarbetad parallell till evangeliernas berättelser om kvinnorna vid graven".
- 44 Detta gäller alla fyra evangelierna. Se Matt 28:1–10; Mark 15:42–47; 16:1–8; Luk 23:50–56; 24:1–12; Joh 20:1–18. Det är inte bara texterna kring den tomma graven som an knyter till bibliskt material, utan bibliska allusioner genomsyrar hela romanen, genom vilka Justus framstår både som den gammaltestamentlige guden och Jesusgestalten. Se de många exemplen i Blomqvist: *Vanmaktens makt*, 220–222.
- 45 Delblanc: *Änkan*, 7–9. Kursiveringarna är mina och markerar antingen direkta överensstämmelser med bibeltexter i vokabulär eller i sak. Variationerna på huvudtemat i Nya testamentet i texter som relaterar till uppståndelsen, att graven var tom, är genomgående i skildringen: "tomt", "tomhet", "tom", "inte här", "borta", "tom" ... "tomma sängen". Uppreppet av "vit" med synonymer an knyter till centrala perspektiv i evangelietexterna. Den vitklädda mannen alluderar till Mark 16:5 "en ung man sitta där på högra sidan, klädd i en vit fotsid klädnad", och en

- ängel med ”hans kläder voro vita såsom snö” (Matt 28:3), vilken möter Mariorna efter uppståndelsen. De andra evangelierna framhäver också män i vita kläder ”då stodo två man framför dem i skinande kläder” (Luk 24:4), ”två änglar i vita kläder” (Joh 20:12). Men också de apokryfa evangelierna, t ex Petrus-evangeliet, anspelas på, främst i beskrivningen av det starka vita ljuset, som där förknippas med uppståndelsen (v. 9). Linneduken (linneskynket) spelar också roll som ett tecken på uppståndelsen i flera evangelier (Jfr Matt 27:59; Mark 15:46; Luk 23:53; 24:12; Joh 19:40; 20:5). Anspelningen på evangeliernas skildring av Jesus död är också uppenbar i romanen, genom formuleringen ”Han som hjälpt så många andra kunde inte hjälpa sig själv” anspelar på Matt 27:42; Mark 15:31 och Luk 23:35 (*Ånkan*, 15) och talet om hans blödande händer, hans gråt och hans ångest i Getsemane och hans rädsla inför döden. Delblanc: *Ånkan*, 14, 15. För ytterligare drag som förutsätter evangelietraditionen, se Blomquist: *Vanmaktens makt*, 221–222.
- 46 Valet av kyrkobilabeln från 1917 speglar bäst Delblancs bibliska språkbruk.
- 47 Även om uppståndelsen finns i de flesta manuskript till Markusevangeliet, fanns det inte i de äldsta manuskripten, utan enbart i sekundära textvarianter. Det finns flera olika icke-autentiska slut på Markus bevarade vilka inkluderar uppståndelse-tanken. För en diskussion se t ex James A. Kelhoff: *Conceptions of "Gospel" and Legitimacy in Early Christianity* (Tübingen, 2014), kap. 7.
- 48 Inledningen kännetecknas av mannens frånvaro, men enligt evangelietexten är frånvaron av Jesus också det främsta tecknet på hans uppståndelse från de döda. Uttrycket "[h]an är inte här", vilket är ett direkt bibelcitat (Mark 16:6; Matt 28:6), finns både som replik från skötaren i en vit jacka och som ett uttryck för vad Maria redan vet (*Ånkan*, 7). Omnämmandet av söndagen (*Ånkan*, 8) alluderar till uppståndelsedagen i evangelierna.
- 49 Delblanc: *Ånkan*, 8.
- 50 Delblanc: *Ånkan*, 33.
- 51 Delblanc: *Ånkan*, 44.
- 52 Delblanc: *Ånkan*, 67.
- 53 Se Blomquist: *Vanmaktens makt*, 237–242, för denna typ av opålitlig jagberättare, vars beskrivning av världen ofta framstår som självbedrägeri.
- 54 Delblanc: *Ånkan*, 44.
- 55 Delblanc: *Ånkan*, 282.
- 56 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman".
- 57 Delblanc: *Ånkan*, 177.
- 58 Delblanc: *Ånkan*, 177.
- 59 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 218. Hela del II i *Ånkan* kan förstås utifrån legenden om storinkvisitorn i Fjodor Dostojevskij: *Bröderna Karamazov: roman i fyra delar med en epilog*, övers.: Staffan Dahl (Stockholm, 2007, ny utgåva).
- 60 Delblanc: *Ånkan*, 175.
- 61 Delblanc: *Ånkan*, 177.
- 62 Delblanc: *Ånkan*, 170. Se även Ahlbom, Blomqvist: *Mystik och gudsbilder*, 64.
- 63 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 250.
- 64 Delblanc: *Ånkan*, 123.
- 65 Delblanc: *Ånkan*, 270.
- 66 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 289.
- 67 Enander: "Sven Delblanc".
- 68 Agrell: "Passionshistorien som skandalroman".
- 69 Jfr Blomquist: *Vanmaktens makt*, 261.
- 70 Blomquist: *Ånkan*, 136.
- 71 Delblanc: *Ånkan*, 32.
- 72 Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd".
- 73 Agrell: "Den moderna läsarens änkestånd".
- 74 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 301–302.
- 75 Delblanc: *Ånkan*, 276.

- 76 Delblanc: *Änkan*, 274–276.
- 77 Delblanc: *Änkan*, 282.
- 78 Paillard: ”Heligt sabotage”, 151.
- 79 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 270.
- 80 Delblanc: *Änkan*, 251.
- 81 Delblanc: *Änkan*, 125.
- 82 Delblanc: *Änkan*, 122. Det är tydligt att Shamani och Justus inte enbart är varandras motsatser, eftersom Shamani säger att ”där fanns ett ömsesidigt beroende. En gemenskap. En stor man”. Delblanc: *Änkan*, 119. Symptomatiskt är att båda förstod Rauris språk, vilket Maria inte gjorde. Delblanc: *Änkan*, 69, 123.
- 83 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 279–280.
- 84 Delblanc: *Änkan*, 67.
- 85 Ahlbom: *Sven Delblanc*, 211.
- 86 David betyder ”älskad” på hebreiska, Justus anspelar på lat. *justus* ”rättvis, rättfärdig” och Spore bygger på grekiskans *σπορά* ”säd”. David skulle ju också kunna anspela på den messianska användningen av namnet ”David” i den hebreiska bibeln, t ex Hes 34:23–24; 37:24–25; Hos 3:5, och därmed antyda en relation till Jesus som Kristus ”den smorde”, dvs Messias.
- 87 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 292. Se också Helene Blomquist: ”De mörka landen. Två livsprojekt i *Änkan*” i Lars Ahlbom (red.): *Röster om Sven Delblanc* (ABF-seminarium i Stockholm, april 2001), 86.
- 88 Se t ex Blomquist: ”De mörka landen”, 86.
- 89 Delblanc: *Änkan*, 270.
- 90 Blomquist: ”De mörka landen”, 86.
- 91 Paillard: ”Heligt sabotage”, 153.
- 92 Ahlbom: *Sven Delblanc*, 211.
- 93 Delblanc: *Änkan*, 149.
- 94 Delblanc: *Änkan*, 272–273. Se också Delblancs brev till Jean Paillard där han antyder denna möjlighet. *Mystik och gudsbilder*, 71.
- 95 Delblanc: *Änkan*, 272.
- 96 Delblanc: *Änkan*, 100–101. Se även Blomquist: *Vanmaktens makt*, 238–239.
- 97 Delblanc: *Änkan*, 130.
- 98 Ahlbom: *Sven Delblanc*, 211.
- 99 Delblanc: *Änkan*, 101.
- 100 Delblanc: *Änkan*, 270.
- 101 Delblanc: *Änkan*, 27.
- 102 Delblanc: *Änkan*, 25.
- 103 Delblanc: *Änkan*, 120.
- 104 Delblanc: *Änkan*, 120.
- 105 Blomquist: *Vanmaktens makt*, 282.

Beata Agrell

Anstöt och humor hos Paulus – ett Lars Ahlinskt perspektiv

Aposteln Paulus är omstridd. Hans förkunnelse tolkas idag på många håll som misogyn, homofob, asketisk eller på maktens sida;¹ själva läran om rättfärdiggörelse genom tro kan uppfattas som orimlig, omoralisk eller passiviserande.² Andra använder hans förkunnelse som stöd för konservativa eller rent reaktionära politiska och moraliska syften.³ Åter andra uppfattar honom som en frihetens apostel, till frigörelse för några och till anstöt för andra. I den här artikeln vill jag göra ett försök att närma mig den paulinska anstöten från ett litteraturvetenskapligt perspektiv. På så vis vill jag också anknyta till ett vitalt kunskapsintresse hos Bo Claesson: samverkan mellan religion och litteratur. Mitt litteraturvetenskapliga perspektiv skall dessutom filtreras genom en författares läsart, nämligen Lars Ahlin. Därför kommer jag att använda 1917 års bibelöversättning, som Ahlin och många av våra andra kanoniska 1900-talsförfattare var vana vid. Den fråga jag med stöd av Ahlin vill bearbeta är: Vad i texterna är ägnat att stöta ifrån? Och vad kan – till äventyrs – locka? En blick på hur texterna förbereder läsandet kanske kan ge en del av svaret. Men först något om hur Ahlin läser dem.

Textens anstöt: Paulus och Lars Ahlin

Paulus väcker anstöt. Det gjorde han redan på sin tid. Vi skall strax se exempel på det. Här följde han evangeliernas Jesus i spåren: "[S]alig är den för vilken jag icke bliver en stötsten", lovar Jesus hos Matteus.⁴ Men stötsten förblev han: "Så blev han för dem en stötsten";⁵ och stötsten är han väl också idag, åtminstone om man tar hans ord om exempelvis kärleken till fienden på allvar.⁶ Men med Paulus är det än värre. I *DN*-serien "Bibeln läst idag" från 1966 hävdar Lars Ahlin att

Paulus ”för många är en svårare stöttesten än Jesus själv”.⁷ Och han refererar Nietzsche: ”Det är dysangelisten Paulus som uppfann kristendomen. Evangeliet dog med Jesus på korset.”⁸

Men Ahlin beskriver också Paulus oerhörda inflytande, inte bara i kristendomens historia utan också i det moderna kulturlivet. Det beror på, säger han, ”att Paulus, liksom livet i hans efterföljelse, inte bara bjuder på kristologi och tro-på-att-satser utan dessutom formar ett bestämt sätt att se och vara på”. Och han fortsätter: ”Även i utomkristna sammanhang finns en paulinsk påverkan i sättet att erfara världen såsom nådeslös.”⁹ Han nämner Franz Kafka – den ofrånkomliga skuldens gestaltare. Vi kunde också nämna Sven Delblanc, Per-Olof Enquist, Torgny Lindgren, Birgitta Trotzig – och förstås Lars Ahlin själv.¹⁰

Den nådeslösa världen – det är vad det handlar om, både hos Paulus och Ahlin. Om världen som *blott* värld – hur vi än söker pryda den och oss själva med fromma attribut. I *världen* finns inget heligt eller oförgångligt; här är allt lagt under ’syndens, dödens och förgängelsens lag’, som det heter.¹¹ Här kan ingenting bli föremål för religiös dyrkan, människan själv allra minst – hon med sin fördärvade vilja, fången i självhetens cirkel, trälbunden under syndens lag, enligt Paulus, hur mycket hon än söker rättfärdiga sig inför sin nästa.¹² Och ändå: det är här, i denna fallna värld, som denna fallna människa har sin höga kallelse, skriver Paulus och med honom Ahlin: att leva *i* världen, men ej *av* den.¹³

I den förkunnelsen ligger Paulus radikalitet, hävdar nu Ahlin – en *oerhörd* radikalitet, som just är stöttestenen. Ty med det synsättet relativiseras allt i världen och ställs under ”den historiska synpunkten”, som Ahlin formulerar det.¹⁴ Jordan är visserligen Guds skapelse, skriver han, men den värld vi lever i är ”ett resultat av människors verk” och ställd under vårt ansvar. Släpper vi ansvaret faller världen samman – och detta *kan* hända.¹⁵ Kort sagt: världen är utlämnad åt oss; den lever av mänskliga ansträngningar, men just därför kan inte människan leva av världen. I den finns inga varaktiga fästepunkter. Världen är på en gång bräcklig och ”nådeslös”, skriver Ahlin.¹⁶

Vad människan i världen då har att leva av är *tro* – på det som *icke* är av världen, nämligen en gudomlig nåd som räcks alla människor i världen som är villiga att ta emot: ”Korset står som ett tecken för alla”, enligt Ahlins kristna åskådning.¹⁷ Den tron medför ett nytt förhållningsätt till både världen och medmänniskan. Bara som buren av den kan man ta emot den självutgivande kärlek – *agape* – ”som inte tolererar några gränser utan spränger dem för att nå också förföljaren och fienden”, skriver Ahlin.¹⁸ Bara i tron på den kärlekens makt över

det egna jaget kan man älska sin främmande nästa. Men visst är den tron anstötlig för ett sekulärt moraliskt förnuft. Det är därför Ahlin kallar förkunnelsen av denna tro för ”radikal”.¹⁹

Anstöt, humor och textens sak

Att döma av framställningssättet synes Paulus själv vara ute efter att väcka en typ av didaktisk anstöt redan på sin tid, som man kan se av hans utmanande stil i exempelvis Romar- och Korintierbrev. Men den anstöt han väcker idag är inte den han då väckte och inte heller den hans text var ägnad väcka. Vi tar anstöt av tidsbundna aspekter och värderingar som Paulus delade med sin samtid, medan den tidlösa saken i hans förkunnelse ofta undgår oss. Lika svårt att upptäcka är den paulinska *humorn*. Ty anstöt och humor hänger ihop hos Paulus: det är fråga om två sidor av samma sak, och humorn är inte mindre svårsmält än anstöten. Med *anstöt* avser jag då inte en faktisk effekt hos texten, utan en skrivart som förbereder och inriktas på att frammana en sådan effekt – ett *sätt* att skriva inställt på att stöta ifrån sig spontana och oreflekterade läsarter.²⁰ Men *humor*, åter, avser jag inte skämt eller lustigheter, utan en hållning som korsar föregivna motsatser, så att hävdvunna värden blandas om och givna hierarkier rasar – högt blir lågt och lågt blir högt, så att värdeskillnaden planas ut och motsatserna blir varandras jämlikar.²¹ Och saken – ja, den gäller förstås vad som med en teologisk formel brukar sammanfattas i *lag* och *evangelium* och läran om *rättfärdiggörelse genom tron allena*, som det heter på teologiskt språk.²²

Detta är förstås inte en alldeles enkel sak – varken nu eller på Paulus tid, inte ens i hans egna församlingar; och det är inte heller den läran jag här tänkte utlägga. Men som litteraturvetare frågar jag mig vad det är i de paulinska texterna som kan beröra så starkt att inte ens sekulariserade läsare kan förhålla sig neutrala – de blir bortstötta eller lockade eller båda delarna. Det jag skulle vilja komma åt är då inte läran eller saken som sådan utan textens sätt att lägga fram saken för sina läsare. Det gäller en i särskild mening ’evangeliskt’ präglad hållning och tankeform mer än en retorisk metod; men den iscensätts i texten via en retorisk form för *indirekt meddelelse* som jag tror är åtkomlig för beskrivning.²³ Den formen skall jag nu pröva att närma mig genom att skärskåda några välkända Paulus-passager, som alltid har både lockat och stött ifrån. Här skriver han till församlingen i Rom:

Ty medan vi ännu voro svaga led Kristus när tiden var inne döden för oss ogudaktiga. Näppeligen vill ju eljest någon dö ens för en

rättfärdig man – om nu ock till äventyrs någon kan hava mod att dö för den som har gjort honom gott – men Gud bevisar sin kärlek till oss däri att Kristus dog för oss, medan vi ännu voro syndare.
(Rom 5:6-8)

Mot bakgrund av dåtida föreställningsvärld är den retoriska logiken i den här passagen både anstötlig och humoristisk, det ena genom det andra. *Anstötlig* är passagen genom att sätta fram en allsmäktig Gud som en svag människa, som därtill dör en skamlig död för en futil sak – syndiga människor som snarare själva förtjänar döden; *humoristisk* är den genom att samtidigt markera både det mänskliga rättfärdighetsmåttets relativitet och vår egen skröplighet vad gäller att uppfylla ens det: att vi inte är beredda att uppge vår egocentrism ens för det vi menar oss värda. Men humorns specifika funktion är inte att förlöjliga vår skröplighet, utan tvärtom att visa att det är *just som skröpliga* vi är föremål för gudomlig kärlek. Det betyder att vår egen rättfärdighet inte bara saknar betydelse, utan också står i vägen för den kärleken: den avser *syndaren* – och just därför kan vi bara möta den tomhända. Passagen *lockar* alltså med en fullkomlig kärlek som räcks åt alla utan hänsyn till förtjänst; men låter samtidigt den som lockas erfara, att samma kärlek också *stöter bort* den som söker göra sig värdig – Guds kärlek kan tillägnas bara av den som erkänner sin skröplighet och avstår från alla anspråk på egen förtjänst.

Att det är först som syndare vi blir delaktiga i Guds kärlek sägs i klartext;²⁴ men eftersom den läxan visat sig mer svårsmält än den uttryckliga formuleringen ger vid handen, prövar Paulus här ett annat grepp. Genom att iscensätta ett försåtligt spel av motsatser bygger han in en rad motstånd mot automatisk tillägnelse i passagens själva konstruktion. På så vis bäddar han för ett läsande som måste *dröja* i texten och *möda* sig med hindren för att komma vidare. Läsprocessen fortgår då som en inövning i ett nytt tänkande, där (än idag) åtskilda föreställningar korsas och sammanhållna skiljs åt: att Gud möter människan i hennes värld, men inte den som söker honom i *hans* värld; att kärleken räcks syndaren, men inte den rättfärdige; att Guds förtjänst ges till den oförtjänste, men samtidigt berövar den förtjänstfulle all förtjänst; etc. Greppet innebär att det kända ter sig okänt och det okända känt; och framställningssättet som helhet rör sig med en indirekt och förlösande didaktik, som snarare hämtar fram vad läsaren sig själv ovetandes redan vet än kommer med färdiga budskap – en förlösningskonst för evangelisk insikt.

Sklovskij och konsten som grepp

Grundläggande i det här framställningssättet är korsningen av två till synes åtskilda procedurer eller vad jag kallar *litterära strategier*: den ena inriktad på igenkännande och närhet och den andra på främmandegöring och avstånd.²⁵ Detta är en elementär retorisk praktik med urgamla anor; men som *estetisk princip* formulerades den först i modern formalistisk teoribildning i anslutning till det modernistiska genombrottet. Först ut var väl Viktor Sklovskij, som diskuterade principen under formeln ”Konsten som grepp” i en berömd uppsats (1916–17).²⁶ Sklovskij tog fasta på konstverkets formella drag, men visade (utan att säga det) hur en konstnärlig praktik som leds av den principen också har indirekt didaktisk funktion: den bygger försåtligt in motstånd i en text, så att uppmärksamheten skärps och vaneläsande förhindras. Om en vardaglig företeelse presenteras i ett nytt sammanhang, så visar den också fram nya, hittills osedda sidor – så att det vanliga och banala framstår som ovanligt, unikt och egendomligt; som lockande eller rentav skrämmande. På så vis kan också framställning av låga eller triviala vardagliga företeelser framstå som intressanta och angelägna – både från estetisk och existentiell synpunkt. Konstnärliga texter, kan vi då säga, gör sig ofta verksamma genom en eller annan form av *anstöt*.²⁷

Om Sklovskij har rätt, så kommer vi inte åt det angelägna i den paulinska textens sak genom att söka undvika stöttestenarna eller hålla förargelsen tillbaka; tvärtom är det genom att läsa texten som den är skriven och skamlöst snubbla över de stöttestenar den lägger ut som vi möter det. På så vis läser vi på de villkor den paulinska texten själv sätter fram; och gör vi det så blir det också lättare att upptäcka *textens sak*, till skillnad från våra egna fördomar.

Läsart och förväntningshorisont

För att hitta fram till textens sak måste man söka en läsart – ett *sätt* att läsa som leder och håller ihop läsandet i vissa banor eller riktningar. Den läsart man (åtminstone som forskare) väljer styrs primärt av vilken sorts text man anser att man har att göra med och vilken behovssituation i sin tid den skall möta, med andra ord vilken historisk *genre* texten deltar i och den uppsättning (retoriska) konventioner och (kulturella) förväntningar som genren ifråga är förbunden med vid publikationstidpunkten – förväntningar som texten ofta gäckar.²⁸ Men denna *textens* förväntningshorisont skymms ofta av vår egen.²⁹

Våra kulturella förväntningar är andra än de som de paulinska breven förhöll sig till, och vi tenderar därför att anlägga en modern

läsart som uppmärksammar och tar anstöt av helt andra saker än den dåtida publiken kunde förväntas göra. Vi läser in våra egna politiskt korrekta hjärtefrågor i texten. Men det uppdrag texterna sätter fram är att ”förkunna evangelium”, nämligen – bokstavligen – ”glädjebudskapet” om att Gud blivit människa i Kristus, som räddat människan från synd och död genom döden på korset i människans ställe. Detta är i vår sekulära tid bara tomma ord. Men *då* var det en oerhörd förkunnelse, och våldsamt anstötlig – en dårskap för grekerna (som vördade förnuftet) och en stötesten för judarna (som vördade Guds höghet) – ja, ren hädelse.³⁰ Detta betonar Paulus själv i sitt första brev till korintierna:

Har icke Gud gjort denna världens visdom till dårskap?

Jo, eftersom världen icke genom sin *visdom* lärde känna Gud i hans visdom, behagade det Gud att genom den dårskap han lät predikas frälsa dem som tro. Ty judarna begära tecken, och grekerna åstunda visdom, vi åter predika en korsfäst Kristus, en som för judarna är en stötesten och för hedningarna en dårskap, men som för de kallade, vare sig judar eller greker, är en Kristus, som är Guds kraft och Guds visdom. Ty Guds dårskap är visare än människor, och Guds svaghet är starkare än människor.

(1 Kor 1:20-25)

Här förkunnas i skarpa kontraster en dåraktig och svag Gud som världens frälsare. Detta ställer inte bara traditionella gudsbegrepp på huvudet – klassiska, judiska och även modernt kristna – utan också vedertagna begrepp om förnuft, rättvisa, värdighet och värde; och de gör det noga besett i varje tid, inte minst vår egen.³¹ Men vem lyssnar till sådana löften? Vad är det för referensram som paulinska passager likt denna förutsätter? Vilka *behov* vädjar den till – och varför väcks de inte i varje tid hos alla?

Brevets självvittnesbörd – Agapes dårskap

En hel del av bakgrunden kan vi utläsa av brevet självt: det är ställt till en församling i Korint, som Paulus själv fostrat.³² Brevets anledning är att det uppstått söndring: församlingens olika förkunnare spelas ut mot varandra, och medlemmarna har bildat fraktioner, som söker överglänsa varandra i andlig kunskap och helighet. Man har, tycker Paulus, blivit högmodig över frälsningen och glömt både kärleken och sin mänskliga skröplighet; man har med andra ord glömt evange-

liets kärna i mötet mellan mänsklig svaghet och gudomlig nåd – den som enligt texterna förmedlas genom den ”dårskap” Paulus predikar. Till saken hör också att Korint var en kosmopolitisk världsstad och smältdegel för alla möjliga andliga och världsliga tidsströmningar; religiösa sekter, filosofskolor och bordeller blandades om och i varandra. Korint var den moderna ”nyandliga” världen – kanske inte så olik vår.³³

Av det jag just citerat kan misstänkas att församlingen tagit intryck av de nya dualistiska mysterielärorna, som skarpt skilde mellan kropp och själ, hyllade förnuftet och förkunnade frälsning genom ”visdom” (*sophia, gnosis*) eller esoterisk kunskap.³⁴ Det var i så fall något helt annat än den paulinska förkunnelsen om frälsning genom en korsfäst Gud. Men det är den förkunnelsen Paulus varierar när han i citatet framhäver Guds dårskap och betonar den *förnedring* som den frivilliga döden på korset medförde.

Mot korintiernas strävan att höja sig och deras förakt för det mänskligt köttliga predikamentet ställer Paulus alltså Guds eget exempel – att han, ”den högste”, inte drog sig för att underställas detta köttliga predikament, dessutom i lägsta möjliga position: att Gud i Kristus inte bara stod lågt på den sociala rangskalan, utan också blev dömd för hädelse och avrättad som en förbrytare, till yttermera visso på nesligast tänkbara sätt, nämligen ”uppspikad på trä” (Paulus själv, som hade romerskt medborgarskap, lär ha blivit mer hedersamt halshuggen).³⁵

När nu korintierna kivas inbördes om vem som är högst och förnämast och bäst andligt utrustad, så påminner Paulus om att Gud har ett annat räknesätt:

Men det som för världen var dåraktigt, det utvalde Gud, för att han skulle låta de visa komma på skam. Och det som i världen var svagt, det utvalde Gud, för att han skulle låta det starka komma på skam. Och det som i världen var ringa och föraktat, det utvalde Gud – ja, det som ingenting var – för att han skulle göra det till intet, som någonting var. Ty han ville icke att något kött skulle kunna berömma sig inför Gud. (1 Kor 1:27-29)

Den som är utvald har alltså ingenting att yvas över – allt är en följd av Guds dårskap och Kristi förtjänst. Paulus placerar även sig själv på samma låga nivå och fränkänner sig den höga visdom korintierna eftersträvar, ty ”jag hade beslutit mig för, att medan jag var bland eder icke veta om något annat än Jesus Kristus, och honom såsom korsfäst”. Han framhäver den ”fruktan och bävan” han erfar som apostel när han nödgas predika i denna låga anda, utan ”övertalande visdomsord” och

hög retorik. På så vis hoppas han kunna renodla ”en bevisning i ande och kraft”, utan främmande tillsatser.³⁶

Med den här inverterande strategin förbereder Paulus alltså höjdpunkten i sin egen simpla förkunnelse av evangeliets dåraktiga hemlighet. Alla höga förmågor församlingen berömmar sig av är nådegåvor utan egen förtjänst – ingen är här förmer än den andre. Eller också är de alla förmer än aposteln själv – och i så fall måste han ju avundas dem – nämligen om han tänkte som de. Och så gör han det:

Vem säger då att du har något företräde? Och vad äger du som du icke har fått dig givet? Men har du nu fått dig givet vad du har, huru kan du då berömma dig, såsom om du icke hade fått det dig givet? I ären kantänka redan mätta, I haven redan blivit rika; oss förutan haven I blivit sannskyldiga konungar! Ja, jag skulle önska att I verkligen hadn blivit konungar, så att vi kunde få bliva edra medkonungar. Mig tyckes nämligen att Gud har ställt oss apostlar här såsom de ringaste bland alla, såsom livdömda män; ett skådespel hava vi ju blivit för världen, för både änglar och människor. Vi äro dårar för Kristi skull, men I ären kloka i Kristus; vi äro svaga, men I ären starka; I ären ärade, men vi äro föraktade. (1 Kor 4:7-10)

Korintierna betar sig som om de inte behövde evangeliet. Med sin indirekta, ironisk-humoristiska strategi berövar Paulus också nådegåvorna deras glansfullhet. I stället sätter han fram möjligheten av en annan nådegåva – den största, som de ännu inte tagit emot. Och så kommer det: den välkända hymnen om kärleken som icke söker sitt – om Guds *agape* som inte uppblåses eller förhäver sig.³⁷ Så följer den för de vishetstörstande korintierna specialskräddade utläggningen om förbindelsen mellan kunskap och kärlek. Kunskapens hemlighet är den evangeliska kärleken i mötet med den andre – att *kunna* är att *känna* den andre som sig själv och sig själv som den andre. Det är att möta den andre som en *annan*, ett annat jag – ett *Du*, som också är jag. Det är att möta Gud i sin nästa.³⁸

Detta är en ”övermåttan härlig väg”, säger Paulus.³⁹ Men det är också en låg väg, som når härligheten underifrån, via omvägen över kännedom om synden – förödmjukelse, förnedring och lidande. Inte mycket till härlighet, kan man tycka, och alldeles utan ära i världens ögon. Men just detta är den paulinska poängen. Denna utblottelse på allt eget är en inövning i *agape*: att, glömsk av allt eget, skamlöst ge ut sig själv för ”ingenting” – om min *nästa* behöver det, hur till synes ovärdig hon än är.

Auerbach och sermo humilis

Detta är ett evangeliskt synsätt som demonstreras i kristna helgonbiografier och legender. Men det har också fått nästan ännu påtagligare genomslag i den profana litteraturen – inte bara hos Lars Ahlin. Litteraturhistorien vimlar i själva verket av anstötliga Kristus-figurer, som inte *ter* sig helgonlika. Om vi får tro litteraturhistorikern Erich Auerbach utgår hela den västerländska realismens tradition från de möjligheter till allvarlig skildring av vanliga skröpliga människor som den kristna passionshistorien öppnar. I boken *Mimesis* (1946) – titeln betyder (verklighets)efterbildning – visar Auerbach på sambandet mellan litterär realism och den låga predikostil som utbildades under medeltiden.⁴⁰ Den kallades *sermo humilis* – låg framställning.⁴¹ Den skiljer sig från de höga stilidealen i klassisk retorik genom att blanda högt och lågt, allvarsamt skämt och skämtsamt allvar, på samma nivå, alldeles som i livet självt. Här framställdes låga och traditionellt löjeväckande figurer inte som komiska och föraktliga, utan som lidande och ömkansvärda – alltså likvärdiga med den höge tragiske hjälten – samtidigt som de också lockar till skratt, mitt i allvaret. Så förs den kristna *humorn* in i litteraturen.⁴²

Förutsättningen gavs alltså i den kristna passionshistorien och inkarnationen: att ordet blivit kött, det vill säga, att Gud själv blivit människa på skröpliga människors villkor och utgivit sig själv – inte för helgon utan för ovärdiga syndare. Inget ämne kunde väl vara *högre* än detta, men den högheten krävde en *låg* stil. *Sermo humilis* blev alltså i det perspektivet den högsta, *sublima* stilen – bara den kunde återge det specifikt *kristet* sublima.

Hur kan man då skilja det kristet sublima från det komiskt tönstiga? Det kan man inte – tänk bara på hur olika figuren Don Quixote uppfattats! I stället är det väl så, att vårt sätt att läsa speglar oss själva.

Läsart och genre

Läsart och genresammanhang är i praktiken för det mesta förutsatt redan vid läsandets början: en troligen spontan utgångspunkt i Paulus fall utgör vetskapen att det rör sig om brev, som ingår i Bibeln och därmed i den kristna *kanon*.⁴³ Men det medför numera inte nödvändigtvis en spontan kristen eller ens historisk läsart. Oftare anläggs väl en modern sekulär läsart, och den tar anstöt av just det historiska och kristna. Men också andra läsarter är möjliga: teologiska, litterära, biografisk-psykologiska, socialhistoriska, och så vidare.

Det händer också att den uppsättning förväntningar – och fördomar – som möter texten kommer på skam under läsandets gång. Att

texten gäckar invanda föreställningar tvingar fram nya förhållningssätt hos en ihärdig läsare. En del texter är, som Sklovskij påpekar, *gjorda* på det sättet: de förutsätter en ständig omläsning och omvärdering och bygger därför in hinder och motstånd som inte bara stöter bort utan också lockar till ständig omläsning och fortsatt *arbete* med texten. De paulinska breven är i hög grad sådana texter: de förbereder ett sådant ständigt *revisionistiskt* sätt att läsa; och de gjorde det redan då – i sin egen historiska samtid. De erbjuder *inövning* i en viss typ av förhållningssätt snarare än slår fast en bestämd uppsättning dogmer.

Genrefrågan: "kristna brev" och "stoisk diatrib"

Att veta att de paulinska texterna är kanoniskt kristna brev är då kanske, när allt kommer omkring, inte att veta särskilt mycket om dem. För breven skrevs innan kristendomen blivit kanonisk lära och breven kanonisk skrift. De förhåller sig närmast till samtida profana brevkonventioner och gör det på sitt särskilda sätt. Bland annat tar de in diverse andra senantika grepp från den stoiska *diatriben*. Diatriben var en dialogisk-muntlig undervisningsform i senantikens folkliga och populära filosofskolor, men termen kunde också användas om litterära imitationer av sådan aktivitet.⁴⁴ Diatriben har ingen specifik struktur och kan blanda olika genrer (lektion och föreläsning; textexeges och textdiskussion; klassrumsdiskussion, ofta i form av frågor och svar, och dialog med enskild elev). Men den tillämpar alltid en bestämd (dialogisk) *metod* med en bestämd adress: diatriben är främst en *strategisk tilltalsform*, knuten till en *personrelation* i en *undervisningssituation*; och den syftar till att aktivera adressaten till självverksamhet. Det är denna möjlighet Paulus utnyttjar.⁴⁵ Den skriftliga diatriben – där adressaten är fysiskt frånvarande – svarar ofta själv på tänkta invändningar och föregriper på olika sätt adressatens (möjliga) svar. Genom sin direkta adress och sitt starka tilltal är diatriben också lätt att kombinera med brevformen.⁴⁶

Några egenheter är dock särskilt typiska för den skriftliga och litterära diatriben. Diatribens speciella retoriska drag är knutna till funktionen att undervisa och förmana.⁴⁷ Trots sin dialogiska grundkaraktär har den sällan dialogens form (som hos Platon), utan antar oftare formen av en föreläsning eller avhandling om ett speciellt moraliskt eller filosofiskt ämne (Guds försyn, frihet, självkontroll, vrede, ålderdom, lust, etc. – som till exempel Epiktetos "Om ångslan"). Den simulerar direkt adress, och det dialogiska elementet kan anta många former: utväxling av fråga-svar, kanske provokativt som hos Sokrates och inte

minst Paulus; kanske som frågor till avsändaren. Ofta struktureras hela framställningen genom en serie invändningar och absurda slutsatser från en förutsatt läsares sida – inlägg som framställningen avvisar, ofta med starka uttryck ("Visst inte!"; "Bort det!"). Ibland vänder sig den publikt inriktade framställningen också direkt till en särskild (imagi-när) individ, som klandras eller kritiseras. Genom den personliga kritiken kommer denne också att träda fram i texten som en personlighet.

Diatrib i Romarbrevet

Paulus använder diatribens möjligheter, men anpassar dem också efter sina speciella syften, särskilt tydligt i Romarbrevet.⁴⁸ Där använder han diatriben för att presentera sig själv som lärare i en församling han inte kände. I kap. 2:17 inför han en judisk åhörare som han anklagar för att inte vara ett ljus för hedningarna. Diatriba dialoger med denne fortsätter i 3:1-9 och 3:27-4:2, och Paulus söker driva honom att uppge sin skrytsamma attityd. En rad invändningar och falska slutsatser ges.⁴⁹ Invändningarna avvisas ofta med "Bort det!" och skälen anförs.⁵⁰ Ibland blir denne andre också aposteln själv – som när han i kapitel 7 till synes trasslar in sig i ett resonemang om den kristnes frihet från lagen. Då motsägs förkunnaren av en strid mellan lag och evangelium som han i skrivande stund iscensätter i sitt eget kött.⁵¹

Den kristne är löst från lagen, börjar han, därför att han har dött och uppstått med Kristus, som ju fullgjort lagen i hans ställe. Men lagen gäller fortfarande: som ett med Kristus gör han vad lagen bjuder av sig själv – buden behövs inte. Lagen är alltså god – men den tycks framkalla synden. Och så utvecklas diatriben:

Vad skola vi då säga? Är lagen synd? Bort det! Men synden skulle jag icke hava lärt känna, om icke genom lagen; ty jag hade icke vetat av begärelsen, om icke lagen hade sagt: "Du skall icke hava begärelse." Men då nu synden fick tillfälle, uppväckte den genom budordet allt slags begärelse i mig. Ty utan lag är synden död. Jag levde en gång utan lag; men när budordet kom fick synden liv, och jag hemföll åt döden. Så befanns det att budordet, som var givet till liv, det blev mig till död; ty då synden fick tillfälle, förledde den mig genom budordet och dödade mig genom det. (Rom 7:7-11)

"Alltså är visserligen lagen helig, och budordet heligt och rättfärdigt och gott", konstaterar Paulus (v. 12). Men hur kan det vara så om lagen framkallar synden, frågar han sig. Och så vänder resonemanget:

Har då verkligen det som är gott blivit mig till död? Bort det!
Men synden har blivit det, för att så skulle varda uppenbart att
den var synd, i det att den genom något som självt var gott drog
över mig död; och så skulle synden bliva till övermått syndig,
genom budordet. Vi veta ju att lagen är andlig, men jag är av
köttslig natur, såld till träl under synden. Ty jag kan icke fatta att
jag handlar såsom jag gör; jag gör ju icke vad jag vill, men vad
jag hatar, det gör jag. (Rom 7:13-15)

Problemet är alltså att den goda vilja evangeliet verkat – jagets ”lust
till lagen” – inte omsätts i gärning; viljan är obegripligt kraftlös.⁵²

Om jag nu gör det som jag icke vill, så giver jag mitt bifall åt lagen
och vidgår att den är god. Så är det nu icke mer jag som gör sådant,
utan synden, som bor i mig. Ty jag vet att i mig, det är i mitt kött,
bor icke något gott; viljan är väl tillstädes hos mig, men att göra det
goda förmår jag icke. Ja, det goda som jag vill gör jag icke; men det
onda som jag icke vill, det gör jag. Om jag alltså gör vad jag icke
vill, så är det icke mer jag som gör det, utan synden som bor i mig.
Så finner jag nu hos mig, som har viljan att göra det goda, den la-
gen, att det onda fastmer är tillstädes hos mig. Ty efter min invärtes
människa har jag min lust i Guds lag; men i mina lemmar ser jag
en annan lag, en som ligger i strid med den lag som är i min håg,
en som gör mig till fånge under syndens lag, som är i mina lemmar.
[...] Alltså tjänar jag, sådan jag är i mig själv, visserligen med min
håg Guds lag, men med köttet tjänar jag syndens lag.
(Rom 7:16-25)

Den kristne är indragen i den strid mellan ”köttet” och ”anden”, som hör
med till hans dubbla predikament – att leva *i* världen men inte *av* den.⁵³
Men i världen är lagen, som det senare heter, ”försvagad genom köt-
tet”.⁵⁴ Den är alltså ingen frälsningsväg – inte ens för den kristne. I den-
na konflikt hjälper bara Kristus-evangeliet självt, nämligen rättfärdig-
heten *från* Gud: ”Jag arma människa! Vem skall frälsa mig från denna
dödens kropp? – Gud vare tack, genom Jesus Kristus, vår Herre!”⁵⁵

Världen blott värld – humor och den ahlinska förbönseestetiken

Nu skall vi återknyta till Lars Ahlin för att se hur han läser Paulus.
Kristen tro i Paulus’ radikala tappning medför ett nytt förhållningsätt

till både världen och medmänniskan, skriver Ahlin i ”Sex punkter om Paulus”.⁵⁶ I världen finns inget heligt, men de som lever i världen och inte *av* den har ändå ansvar för världen. Och därför – fortsätter han överraskande – är de kristnas särskilda uppgift att *motarbeta* all inomvärldslig fromhet: ”att lyfta av religionernas ok och ställa människorna i en värld utan Gud”.⁵⁷ Inomvärldslig fromhet skadar oss, hävdar Ahlin, för den leder till självrättfärdig moralism och nya värdehierarkier:

Värdeladdade människor, och främst de starka av dem, vill inte gärna förtvivla på ett rättframt sätt genom att inse sitt begränsade omfång. De är ju skapande, och de har stora framgångar i världen. De är de främsta att forma världen. De tillhör eliten. Varför skulle de hejda sig? Varför skulle de upphöra att tro på sitt verks räckvidd. (s. 117)

Dessa fromma vill själva skapa en ny värld, ett nytt paradiset på jorden. Men texterna säger, och, påminner Ahlin, ”förkunnaren upprepar det, att jorden är Guds skapelse och även att denna värld är Guds gåva till människorna”; men, fortsätter han, ”denna världen är Guds gåva endast om den är värld och blott värld”.⁵⁸ Men ”Paulus ger kunskap om hur man ställer sig fri och formande i den värld som är blott värld”, skriver Ahlin.⁵⁹ ”Den historiska bekännelse” som Paulus förkunnar ”utmanar var och en av oss”, fortsätter han, därför att den berövar oss alla fromma stödjepunkter i världen och gör oss träffbara.⁶⁰ Ty i världen är vi alla skröpliga och syndare och därför jämlika – detta är den kristnes anstötliga utgångspunkt. Här lever vi i syndares gemenskap, och synd vill inte de fromma kännas vid. Men den kristne har ingen egen fromhet att ta av; därför står han fri i världen, med all sin förbundenhet med den. ”Alla hava ju syndat och äro i saknad av härligheten från Gud”, som Paulus skriver i Romarbrevet och fortsätter: ”de bliva rättfärdiggjorda utan förskyllan, av hans nåd, genom förlossningen i Kristus Jesus”.⁶¹ Som rättfärdiggjord syndare lever den kristne med en dubbel tyngdpunkt, som balanseras i humor, och i det paulinska perspektivet utlägger Ahlin en kristen människas frihet i ”Sex punkter”:

Den kristne lever i kraft av friheten ej av, men i världen. Han brukar världen som brukade han den icke. Inställningen är dialektisk, ingenting bör få makt, och det som har makt måste avväpnas. [...] Allt är tillåtet, därför att det är den kristnes sak att bedöma vad som gagnar nästan. Det är kärleken – agape som inte tolererar några gränser utan spränger dem för att också nå förföljaren och fienden. [...]

Kärleken söker inte sitt. Älskaren är borttryckt ur sin egen åsyn. Hans existens är öppenhet. Och denna öppenhet vet inte av någon gränssättning. Ty tron, hoppet och kärleken, dessa tre skall bliva bestående. Något slutstadium känner därför agape inte till. Inget absolut mål, inget centrum där all mening är samlad. (s. 121f.)

Här kombineras de paulinska orden om de kristnas förhållande till världen med orden om kärleken till nästan, ja även fienden räknas här till nästan. ”Allt är mig lovligt”, skriver Paulus vidare, ”men jag bör icke låta något få makt över mig”,⁶² de kristnas uppgift är att ”bruka denna världen såsom gjorde de icke något bruk av den”,⁶³ och samtidigt att glömma sig själv för sin nästa.⁶⁴ Detta är agape, kärleken från Gud, som den troende kan genomsyras av, och agape känner inga gränser, inte ens vid fienden. Ty, skriver Ahlin, ”Korset står som ett tecken för alla.”⁶⁵ Som framgått betonar även Paulus, att Gud visade sin gränslösa kärlek genom att offra sig själv för att rädda syndarna, sina fiender.⁶⁶ Dö för att rädda sina fiender? Det låter förstas inget vidare för mänskligt rättsmedvetande och sunt förnuft – det visste redan Paulus när han förkunnade korsets anstöt.⁶⁷ Men idén om fiendekärleken återgår på ett Jesusord,⁶⁸ och det betyder för Paulus, att den som tar sig igenom anstöten och tror på denna dårskap får ett nytt liv redan i denna världen, en ny saklighet, som också är trons fördolda liv, med Kristus-nästan i Gud;⁶⁹ och så tolkar även Ahlin – i hela författarskapet.⁷⁰

Den evangeliska förkunnelsen vänder sig till alla människor i alla tider – men bara de som plågas av syndaskuld är mottagliga för den. Alla andra förblir döva, likgiltiga – eller tar *anstöt*. Att förkunna evangelium är då inte bara att förkunna ett budskap utan framför allt att förbereda själva *mottagandet* av förkunnelsen. Detta gör Paulus – och med honom Ahlin – genom att ta sig fram till evangeliets löfte om syndaförlåtelse via omvägen om Lagens anklagelse; och han gör det via bestämda retoriska strategier som kombinerar inriktningen på att väcka anstöt med en humoristisk hållning. Så Paulus använder anstöt, vare sig det är lag eller evangelium han förkunnar, och allra mest när han gör det i humor. Men anstöten *väcker* inte alltid. Den kan också göra läsarna förstockade.

Detta visste också Ahlin redan före debuten, när han i ett följebrev till sitt första manuskript till Bonniers förlag beskrev sin konstnärliga kallelse som *förebedjarens*. Hans utgångspunkt var en gammal Wallinsk bönbok:

Att jag använt första personen får sin förklaring av de inledande orden, vars huvudsats är: ”Skynda dig, liksom för att rädda dem, och bed för dem med sådan ifwer, som hade du sjelf blifwit fattad af Guds wredes hand.” Som författare, med hänsyn till de särartade betingelser som här möter, har jag velat inta en förbedjares ställning, en gestaltare inför Gud av syndens, min värld. Jag har velat sammansmälta med mitt objekt, identifiera och solidarisera mig med detta, gestalta det hela som om det var min sak och inte objektets, som om jag och icke objektet blivnit fattad ”af Guds wredes hand”.⁷¹

Men skall han skildra syndens värld, dessutom som *sin* värld, då vet han också att anstötliga tekniker blir ofrånkomliga, framgår av brevet. Men hans förhoppning är att läsaren skall kunna ta sig igenom anstötten – varken fastna i den eller ”gå udenom” den:

Kristna människor har i alla tider i förbönen gestaltat ”verklighetens hela värld av nåd och synd”, de har i förbönen förlorat sig i sin nästa, solidariserat sig med nästans sak så långt att de till och med ”sjelf blifwit fattad af Guds wredes hand”. [...]

Personligen ser jag här oanade, rika möjligheter för en ny romanform. [...]

– Jag tror att man med denna teknik på ett friare sätt än vad annars är möjligt, till och med kan närma sig det mest naturalistiskt uppfattade verklighet. I en enda individs öga kan på detta sätt snart sagt hela verkligheten stiga upp. [...] Det gäller att icke gå udenom. Jag hoppas bara att min sak icke härför blir alltför anstötlig och svårsmält.⁷²

Och anstöt väckte han. Men manuskriptet blev refuserat.

Slutkläm

Numera ingår Ahlins texter i vår litterära kanon, liksom Paulus’ texter ingår i kristendomens. Men de blir också föremål för en automatisk läsart som söker sig just ”udenom” stötestenarna. Med Paulus texter blir det kanske som med tempelceremonin i Kafkas parabel: ”Leoparder bryter sig in i templet och dricker ur offerkrusen; det upprepar sig alltid på nytt; till slut kan man räkna ut det i förväg, och det blir en del av ceremonien.”⁷³ Den oerhörda händelse Kafka här beskriver bryter sönder ceremonins ordning, men uppenbarar samtidigt dess inne-

börd: profaneringen av det heliga synliggör ceremonins speciella förbindelse med det heliga – det gudomliga och därför *icke-mänskliga* – i all dess anstötliga ambiguitet.⁷⁴ Men när anstöten införlivas med ”ceremonin” mister den denna förmåga – ungefär som saltet mister sin salta i en av Jesu egna parabler.⁷⁵ Och när anstöten mister sin stötande kraft så går också själva saken förlorad – den *oerhörda* sak som just anstöten förmedlade.⁷⁶

I parabelns förlängning ligger också att själva ”ceremonin” – liksom den heliga texten – berövad all anstöt mister sin speciella förbindelse med det heliga. Den sekulariseras – och väcker ny anstöt, men nu på sekulariseringens grund: självklara men ovidkommande ting från textens historiska och religiösa synpunkt ter sig för en senare tid så stötande att de drar all uppmärksamhet till sig. Jag tror då att den anstöt de paulinska texterna väcker idag hör närmare samman med vår tids – nog så fromma – sekularisering än med hans kristna förkunnelse. Här öppnar sig då ett stort och i modern tid alldeles oprövat arbetsfält: att främmandegöra de paulinska texterna på nytt, med just den anstöt och humor som ligger i den evangeliska sakens egenart – som evangeliernas Jesus antyder i utläggningen av liknelsen om fyrahanda sädesåker för sina lärjungar – den om det evangeliska ordet. Han anför ett citat från Jesaja (6:9); och i den starkaste formuleringen – hos Markus – läser vi:⁷⁷

Då sade han till dem: ”Åt eder är Guds rikets hemlighet given, men åt dem som stå utanför meddelas alltsammans i liknelser, *för att* de ’med seende ögon skola se, och dock intet förnimma, och med hörande öron höra, och dock intet förstå, så att de icke omvända sig och undfå förlåtelse.’” (Mark 4:11-12; kurs. BA)

Här ser det ju ut som om liknelserna syftade till att skapa förstockelse i stället för omvändelse – vilket strider mot exempelvis Missionsbefallningen enligt vilken evangeliet skall förkunnas för alla folk till allas omvändelse.⁷⁸ Det strider också mot Paulus’ ord att ”Gud vill att alla människor skola bli frälsta”.⁷⁹ Men förstockelsen kan också vara ett didaktiskt grepp i syfte att tvinga åhörarna till självverksamhet och eftertanke. Det är så förstockelseproblematiken aktualiseras i Lars Ahlins författarskap. Den beskrivs särskilt levande i Erik A. Nielsens bok *Lars Ahlin*:⁸⁰

De estetiska språk, som många människor talar, ger dem en alldeles bestämd föreställning om hur ett konstverk ska se ut och

det finns därför mycket klara gränser för deras förmåga att ta emot konst. [...] Detta är anledningen till att Ahlin ser sig nödsakad att i långa stycken deformera sin text. Därigenom kan han undvika att klichéläsaren plöjer igenom hans verk med det traditionella redskapet och därvid av dem gör någonting, som han inte vill ha dem gjorda till. Hans avskräckningsmanöver skall medverka till att hans konst endast vänder sig till de läsare som har vidsyn och uthållighet nog för att komma igenom de ofta ovana och besvärliga språkmassorna. Ahlins romaner är ett motspråk till mycken etablerad diktning, de skrivs bland annat för att bryta ned de gränser som den traditionella estetiken har dragit upp. (s. 242f.)

Nielsen menar alltså, att Ahlin ser sig tvungen att deformera sina texter för att (i Sklovskijs anda, BA) undvika automatiska läsarter. Därmed riskerar han dock att stöta läsaren ifrån sig: Ahlin ”vill inte gå läsarens förväntningar till mötes, tvärtom, han vill ställa dem inför konstverk, som de antingen måste förkasta eller också sätta sig i besittning av genom att utvidga sin förståelse och bryta ned dess hittillsvarande gränser.”⁸¹ Han använder sig av bisarrerier, deformationer och det groteska i samma syfte som evangelierna: att ”skrämma bort vissa läsare, förstocka dem, som det heter med ett ord från den moderna forskningen om Kristi liknelser.”⁸²

Att stöta bort vissa läsare är svårt för en författare som Ahlin – inställd på personligt tilltal och kommunikation som han är. Men det är priset för en seriös läsart och genuin förståelse, skriver Nielsen: ”I dessa förstockelse teorier ligger författarskapets självironi, dess medvetande om sin egen gräns. Det som det vill meddela människor kan det inte tvinga dem att förstå.”⁸³ För att gestalta sin kristna jämlikhetsvision använder sig Ahlin av ”ett material, som vid första anblicken ter sig ovärdigt och oanvändbart. Detta vet författarskapet självt om, och det använder sitt skenbart underhaltiga material för att berätta om det” (s. 243). Men många läsare stöter sig på dessa stötestenar utan att förstå att det är meningen och att meningen är att anstötten skall genom-brytas: ”Det djupt ironiska och samtidigt helt konsekventa är att de, som inte förstår Ahlins historia, inte heller kommer att förstå, att de ingenting har förstått. De är visserligen närvarande och hör orden, men historien talar för fullständigt döva öron och detta trots att historien just beskriver, hur en historia kan tala för döva öron.”⁸⁴

Att tala för döva öron just när man är som mest angelägen att nå fram är smärtsamt, inte bara för apostlar och författare. Men kanske förstockelse och tillägnelse är lika förbundna som lag och evangelium.

Kristendom är kanske alltid *inövning* i kristendom, som Søren Kierkegaard formulerade det.⁸⁵ Den troende kanske måste öva sig i att ständigt *börja*.

Noter

- 1 Ofta anförda exempel: Rom 1:26-27; 13:1-6; 1 Kor 7:7-8; 14:34-35. Se t.ex. John Nolan: "Romans 1:26-27 and the Homosexuality Debate" i *Horizons in Biblical Theology* 22:1 (2000), 32-57.
- 2 P. Michael Ukleja: "Homosexuality in the New Testament" i *Bibliotheca Sacra* 140:560 (1983), 350-358; Neil Elliot: "The Apostle Paul on Sexuality" i *The Witness Magazine* 20071203, <http://thewitness.org/agw/elliott071203.html>, access 140216; Bruce N. Fisk: "Πορνεύειν as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6:18" i *New Testament Studies* 42 (1996), 540-558; Marcus J. Borg and John Dominic Crossan: *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon* (New York, 2009); Christopher Marshall: "Paul and Christian Social Responsibility" i *Anvil* 17:1 (2000), 7-18.
- 3 Robert Gagnon: "The Apostle Paul on Sexuality: A Response to Neil Elliott", <http://www.leaderu.com/theology/paulandsexuality.html>, access 140216. Se även Gagnons hemsida, <http://www.robgagnon.net>, access 140216.
- 4 Matt 11:6.
- 5 Matt 13:57; Mark 6:3. Jfr även Matt 15:10-19, som angriper missriktade renhetskrav som askes och kroppsflentlighet: "Och han kallade folket till sig och sade till dem: 'Hören och förstån. Icke vad som går in i munnen orenar människan, men vad som går ut ifrån munnen, det orenar människan.' Då trädde hans lärjungar fram och sade till honom: 'Vet du, att när fariséerna hörde det du nu sade, var det för dem en stötesten?' [...] Han sade: 'Ären då också I ännu utan förstånd? Insen I icke att allt som går in i munnen, det går ned i buken och har sin naturliga utgång? Men vad som går ut ifrån munnen, det kommer från hjärtat, och det är detta som orenar människan. Ty från hjärtat komma onda tankar, mord, äktenskapsbrott, otukt, tjuveri, falskt vittnesbörd, hädelse. Det är detta som orenar människan; men att äta med otvagna händer, det orenar icke människan.'"
- 6 Matt 5:43-48 – en passage som författaren Lena Andersson glömde citera i sin lista på anstötliga passager som evangeliernas Jesus gjort sig skyldig till, enligt hennes beryktade sommarprogram i SR P1, 9.7, 2005. Se även intervjun "Jesusbild vållade lyssnarstorm" i *SvD* 14.7, 2005, där Andersson beskriver Jesus som "en litterär figur som utövar härskartekniker, ställer kuggfrågor, är nyckfull och motsägelsefull, auktoritär, snarstucken och godtycklig".
- 7 Lars G. Ahlin: "Världen blott värld" i förf:s *Sjung för de dömda! Sjung för dem som lever mellan tiderna!* (Stockholm, 1995), 109. De båda andra artiklarna, utgivna i samma bok, är "Allt är tillåtet", 95-103 och "Sex punkter om Paulus", 113-122.
- 8 Ahlin: "Världen blott värld", 109.
- 9 Ahlin: "Världen blott värld", 109.
- 10 T.ex. Torgny Lindgren: *Ormens väg på hälleberget* (Stockholm, 1982) – se Ingela Pehrson: *Livsmodet i skrönans värld. En studie i Torgny Lindgrens romaner Ormens väg på hälleberget, Bat Seba och Ljuset*, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet 29, diss. (Uppsala, 1993); Per-Olof Enquist, t.ex. *Magnetisörens femte vinter* (Stockholm, 1964), *Hess* (Stockholm, 1966) och *Sekonden*

- (Stockholm, 1971, 1972) – se Beata Agrell: *Romanen som forskningsresa/Forskningsresan som roman. Om litterära återbruk och konventionskritik i 1960-talets nya svenska prosa* (Göteborg, 1993). För Delblanc se t.ex. *Prästkappan. En heroisk berättelse* (Stockholm, 1963) samt *Ånkan* (Stockholm, 1988) – se analys i Beata Agrell: ”Berätta, förklara och uppenbara. Om textens intentionalitet i Sven Delblancs Prästkappan” i Birgitta Ahlmo-Nilsson, Sverker Göransson & Hans-Erik Johannesson (red.): *Perspektiv på prosa. Göteborgsstudier i litteraturvetenskap tillägnade Peter Hallberg och Nils-Åke Sjöstedt* (Göteborg, 1981), 217–293, samt hennes ”Den moderna läsarens änkestånd”, *SvD* 24.4 1989 och ”Passionshistorien som skandalroman” i *SvD* 26.4 1989 (understreckare); Staffan Olofssons bidrag om *Ånkan* i denna bok. För Ahlin, se Gunnar D. Hansson: *Nådens oordning. Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*, diss. Göteborg (Stockholm, 1988).
- 11 Ahlin: ”Sex punkter”, 113; Rom 8:20-23, 1 Kor 5:10.
 - 12 Rom 7:14.
 - 13 1 Kor 5:9-10; Ahlin: ”Allt är tillåtet”, 102, samt ”Världen blott värld”, 104, 109.
 - 14 Ahlin: ”Sex punkter”, 113.
 - 15 Ahlin: ”Världen blott värld”, 106.
 - 16 Ahlin: ”Världen blott värld”, 109, 115.
 - 17 Ahlin: ”Sex punkter”, 116f.
 - 18 Ahlin: ”Sex punkter”, 120, 121f. om agape; jfr. 1 Kor 13:1-7; Rom 5:7-8; Matt 5:43-48. Det framgår att just fiendekärleken är det specifika för den kristna kärleken.
 - 19 Ahlin: ”Sex punkter”, 113.
 - 20 Se Laurence L. Welborn: ”Paul’s Appropriation of the Role of the Fool” i *Biblical Interpretation* 10:4 (2002), 420–435, samt Welborn: *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Cynic-Philosophic Tradition* (London & New York, 2005), kap. ”Introduction”.
 - 21 Se t.ex. 1 Kor 1:18-25, 28-30. Vidare Nathan Söderblom: *Humor och melankoli och andra Lutherstudier* (Stockholm, 1919), 4, samt kap. II och V; även Lars Ahlin: *Fromma mord. Roman* (Stockholm, 1968[1952]), t.ex. 242f., 276. Se även fortlöpande diskussion av humor, anstöt och evangeliskt tilltal i Agrell: *Romanen som forskningsresa*.
 - 22 Dvs., tron på försoningen genom Kristus, utan egen förtjänst (Rom 3:28; 9:11, 30-33, 11:6). För ”textens sak”, se Hans-Georg Gadamer: *Sanning och metod*, urval & övers.: Arne Melberg (Göteborg, 1998 [ty. orig. 1960]), t.ex. 106f., 195f., samt Hans Robert Jauss: ”Horizon Structure and Dialogicity” i Michael Hays (red. & övers.): *Question and Answer. Forms of Dialogic Understanding* (Minneapolis, 1989 [ty. orig. 1982]), 213f.
 - 23 Jfr diskussionen i Aida Besançon Spencer: ”The Wise Fool (and the Foolish Wise)” i *Novum Testamentum* 23:4 (1981), 349–360: ”According to Kierkegaard, when the audience addressed does not want to hear a speaker’s message, the speaker needs to communicate in an indirect fashion. [...] Paul of Tarsus communicates his message to the Corinthians employing stylistic devices which indirectly yet powerfully and expertly reinforce his central message.” (349f.)
 - 24 Rom 5:8. Jfr Matt 9:12-13 med paralleller.
 - 25 För *litterär strategi*, se t.ex. Wolfgang Iser: *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore & London, 1980 [ty orig. 1976; eng. övers. 1978]), särskilt kap. ”Strategies”.
 - 26 Viktor Sklovskij: ”Konsten som grepp” (ry. orig. 1917), övers.: Bengt A. Lundberg (1970) i Kurt Aspelin & Bengt A. Lundberg (red.): *Form och struktur. Texter till en metodologisk tradition inom litteraturvetenskapen* (Stockholm, 1971), 45–63. Se vidare Beata Agrell: ”Konsten som grepp – formalistiska strategier och emblematiska tankeformer” i *Tidskrift för litteraturvetenskap* 1997:1, 26–58, samt ”Mellan raderna? Till frågan om textens appellstruktur” i Staffan Thorson & Christer Ekholm (red.): *Främlingskap och främmandegöring: förhållningssätt till skönlitteratur i universitetsundervisningen* (Göteborg, 2009), 19–148.
 - 27 Se även Roman Jakobson: ”Om realismen i konsten” (ry. orig. 1921), övers.: Inga Lill Aspelin & Kurt Aspelin i Kurt Aspelin & Bengt A. Lundberg (red.): *Poetik och*

- lingvistik. *Litteraturvetenskapliga bidrag* (Stockholm, 1974), t.ex. 56f. om "deforming", samt Michael Riffaterre: *Semiotics of Poetry* (Bloomington & London, 1978), 2 om "ungrammaticality" som konstitutiv för den konstnärliga texten.
- 28 För behovssituation och genre som retorisk-social akt, se diskussionen av *Sitz im Leben* i Hans Robert Jauss: "Teori om medeltidens genrer och litteratur" (ty. orig. 1968), övers.: Tommy Andersson, i Eva Hættner Aurelius & Thomas Götselius (red.): *Genreteori* (Lund, 1997), 75f. Vidare Lloyd F. Bitzer: "The Rhetorical Situation" i *Philosophy and Rhetoric* 1 (1968), 6f. om *exigence*, samt Carolyn R. Miller: "Genre as Social Action" i *Quarterly Journal of Speech* 70 (1984), 151–167.
- 29 För förväntningshorisont, se Jauss: "Horizon Structure and Dialogicity", 199–207, samt hans "Teori om medeltidens genrer och litteratur", 47f.
- 30 Se Welborn: *Paul, the Fool*, 120.
- 31 Se Anthony C. Thiselton: "First Corinthians: A Biblical Theology and Hermeneutic for Today" i *Scripture and Interpretation*, 2:1 (2008), 103f. Se även utläggningen av "Kreuz als Torheit" i Jacob Taubes: "Die christliche Rechtfertigung des Hässlichen in Urchristlicher Tradition" i Hans Robert Jauss (red.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen. Poetik und Hermeneutik II* (München, 1968), 169–185.
- 32 1 Kor 4:15. För den historiska kontexten se t.ex. Craig S. Keener: *1-2 Corinthians* (Cambridge m.fl., 2005), 8f. Även Hugo Odeberg: *Pauli brev till korintierna*, Tolkning av Nya testamentet 7 (Stockholm, 1974 [1944]), 47–58, samt Taubes: "Die christliche Rechtfertigung", 172f., 177.
- 33 Se t.ex. Gordon D. Fee: *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Michigan, 1987), kap. "The City and Its People": "vice and religion flourished side by side" (2); "Paul's Corinth was at once the New York, Los Angeles, and Las Vegas of the ancient world" (3).
- 34 Se Fee: *The First Epistle to the Corinthians*, 8f., 10f., som bl.a. talar om korintiernas hellenisering av evangeliet och det dualistiska kroppsförakt detta medförde.
- 35 Se Welborn: "Paul's Appropriation of the Role of the Fool", 421, om korsfästelse som så skandalös att saken inte kunde nämnas eller ens tänkas av anständiga människor. Se vidare Martin Hengels standardverk *Crucifixion in the Ancient World and the of the Message of the Cross*, övers.: John Bowden (London & Philadelphia, 1977).
- 36 1 Kor 2:1-5.
- 37 1 Kor 13. För paulinsk *agape*, se även Anders Nygren: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. Första delen* (Stockholm, 1930). Jfr undersökningen av agapemotivet hos Ahlin och Per-Olof Enquist i Agrell, *Romanen som forskningsresa*, kap. 6.1.2, 6.2, 10.1.5 och 11.2.2.
- 38 1 Kor 13:8-12.
- 39 1 Kor 12:31.
- 40 Erich Auerbach: *Mimesis. Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, övers.: Ulrika Wallenström, förord Arne Melberg (Stockholm, 1998 [ty.orig. 1946]).
- 41 För *sermo humilis*, se Auerbach: *Mimesis*, t.ex. 83, 163–168, 329, samt hans "Sermo humilis" i förf:s *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, övers.: Ralph Manheim (1965; Princeton, New Jersey, 1993 [ty. orig. 1958]), 25–66. Även Jauss: "Teori om medeltidens genrer", 74f.
- 42 För kristen humor se även Söderblom: *Humor och melankoli* och Ahlin: *Fromma mord* enl. not 21 ovan, samt Rudolf Otto: *Det heliga. Jämte spridda uppsatser om det numinösa*, övers.: Ernst Logren (Stockholm, 1924 [ty. orig. 1911]), kap. 13, "Det numinösa hos Luther", 122–140.
- 43 För *brev*, se t.ex. John L. White: "Ancient Greek Letters" i David E. Aune (red.): *Greco-Roman Literature and the New Testament* (Atlanta, 1988), 85–105, samt David E. Aune: *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia, 1987/ Cambridge, 1988), kap. 5–6.
- 44 Se t.ex. Stanley K. Stowers: "The Diatribe" i *Greco-Roman Literature and the New Testament*, 71–83. Enl. *Svenskt litteraturllexikon* (Lund, 1974) är diatriben en "populär

- moralfilosofisk utläggning, ofta av predikokaraktär, ofta i fingerad dialogform, ofta satirisk och kryddad med liknelser, anekdoter, ordlekar och tänkespråk.” Formen sägs även ha bidragit till uppkomsten av satirdiktning, filosofiska kåserier och dialoger, samt kristen moralpredikan.
- 45 Enl. Stowers: ”The Diatribe”. ”Paul’s use of the style does not imply that he was a Cynic-like street-preacher since the diatribe does not represent that sort of polemical harangue. Instead, the style evokes the student-teacher relationship and the situation of the philosophical school.” (73) Stowers betonar också att Paulus anpassar diatriben efter sina egna pedagogiska och manande syften, 81.
 - 46 Stowers: ”The Diatribe”, 74.
 - 47 Stowers: ”The Diatribe”, 81. Till denna form hör även grepp som: konversationsstil med paratax och ellipser; korta satser med enkel konversationsyntax dominerar i dialogsektionerna; retoriska figurer som isocola, parallellism och antites; retoriska frågor, ofta i serier; didaktisk, förmanande ton; mycket citat från poeter och filosofer (maximer, kortcitat); anekdoter och krior, jämförelser och exempla från historia och legend; ironi och sarkasm; dygde- och lastkataloger; ibland även med personifikationer av abstrakta idéer (t.ex. döden, fattigdomen, rikedom).
 - 48 Stowers: ”The Diatribe”, 81. Se vidare Stowers avhandling *The Diatribe and Paul’s Letter to the Romans*, Society of Biblical Literature Dissertation Series 57 (Atlanta, 1981), som utvecklar resonemang från Rudolf Bultmanns avhandling *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen, 1984 [1910]). Även Changwon Song: *Reading Romans as a Diatribe*, Studies in Biblical Literature 59 (New York, 2004) som undersöker diatriben hos Paulus i en jämförelse med den kynisk-stoiska diatriben hos Epiktetos.
 - 49 T.ex. kap. 6-11, t.ex. 6:1, 15; 7:7, 13; 9:14, 19; 11:1, 11, 19.
 - 50 Personligt tilltal till imaginär adressat (i 2 person) uppträder även i 2:1-5; 9:19-20; 11:17-24; 14:4, 10.
 - 51 Se Auerbach: ”*Sermo humilis*” om Augustinus predikan över denna perikop. Se vidare kommentar i Anders Nygren: *Pauli brev till romarna*, Tolkning av Nya testamentet, 6 (Stockholm, 1944).
 - 52 Nygren: *Pauli brev till romarna*, finner i denna perikop ”oöverstigliga svårigheter” (291) – ”Huru man vänder sig, synes resultatet bli detta: det stämmer helt enkelt icke.” (293) Nygren avvisar alla försök till harmoniserande tolkningar – ”kap. 7 blir då ohjälpligen ett ’erratiskt block’”.
 - 53 Nygren: *Pauli brev till romarna*, 302f., 305, 306. Jfr Gal 5:17.
 - 54 Rom 8:3.
 - 55 Rom 7:24.
 - 56 Ahlin: ”Sex punkter”, 116f.
 - 57 Ahlin: ”Sex punkter”, 117. För ”fromhet” hos Ahlin: se Hansson: *Nådens ordning*, kap. ”Om viljan, förnuftet och tron”.
 - 58 Ahlin: ”Sex punkter”, 106.
 - 59 Ahlin: ”Sex punkter”, 109.
 - 60 Ahlin: ”Sex punkter”, 109.
 - 61 Rom 3:23-24.
 - 62 1 Kor 6:12.
 - 63 1 Kor 7:31.
 - 64 1 Kor 13.
 - 65 Ahlin: ”Sex punkter”, 122.
 - 66 Rom 5:8.
 - 67 1 Kor 1:20-24.
 - 68 Matt 5:44-47.
 - 69 Kol 3:3.
 - 70 För anstöt, humor och trons *incognito* hos Ahlin, se vidare Hansson: *Nådens ordning*, 342f., 348f., 354f., 357f., samt kap. ”Tid och tilltal”, ”Om viljan, förnuftet och tron”, samt ”Allegorins inkarnationer – realismen och anstötens estetik”.

- 71 Lars Ahlin: "Ett brev" i *BLM* 1960:6, 476. Se även hans "Den ringastes like" i Allan Fagerström (red.): *Bekännare och förnekare. Åtta moderna diktare deklarerar sin inställning till kristendomen* (Stockholm, 1950), 33–41. Se vidare Hansson: *Nådens ordning*, kap. "Förbönen och den gyllene arken – ett problem i Lars Ahlins poetik".
- 72 Ahlin: "Ett brev", 476.
- 73 Nr 20 ur "Betraktelser om synd, lidande, hopp, och den sanna vägen", övers.: Teddy Brunius, i Franz Kafka: *Framför lagen och andra prosastycken* (Stockholm, 1975), 102. Se kommentar i Kermode: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass. & London, 1979), 26–28, 33, 45.
- 74 Se Otto om *mysterium tremendum et fascinosum*, i *Det heliga*, kap. 4–5.
- 75 Mark 9:49-50: "Ty var människa måste saltas med eld. Saltet är en god sak; men om saltet mister sin sälta, varmed skolen I då återställa dess kraft? – Haven salt i eder och hållen frid inbördes. Även Matt 5:11-13: "Ja, saliga ären I, när människorna för min skull smäda och förfölja eder och sanningslöst säga allt ont mot eder. Glädjens och fröjden eder, ty eder lön är stor i himmelen. Så förföljde man ju ock profeterna, som voro före eder. I ären jordens salt; men om saltet mister sin sälta, varmed skall man då giva det sälta igen? Till intet annat duger det än till att kastas bort och trampas ned bland människorna."
- 76 Enl. Otto: *Det heliga*: "Som det 'helt andra' är *mirum* närmast det ogripbara och ofattliga, *akatalepton*, som Krystomos säger, det som undandrar sig vårt 'begripande', i det det 'transcenderar våra kategorier'. Men det ej endast överskrider dem. Det är då ej blott ogripbart, utan blir nu rent av paradox: det är då ej blott över allt förnuft, utan det tycks vara 'mot allt förnuft'. Och den skarpaste formen härav är åter vad vi kalla *det antinomiska*. Detta är ännu mer än det enbart paradox. Ty här tyckas ej blott resultera utsagor, som äro mot förnuftet, dess måttstockar och lagar, utan som söndra sig inom sig själva och om sitt föremål utsäga motsatta bestämningar, som te sig som oförenliga och oupplösliga motsatser. *Mirum* framträder här i sin allra kärvaste form inför människans vilja att förstå. Inte blott otillgängligt för våra kategorier, inte blott ofattligt genom sin dissimilitas, ej heller endast förvirrande, bländande, ängslande förnuftet och bringande det i nöd, utan i sig självt bestämt på motsatta sätt, i motsats och motsägelse." (39f.)
- 77 Jesaja liksom Lukas och Matteus har i den sv. översättningen det konsekutiva "så att" (gr. *hoti*) i stället för Markus' finala "för att" (gr. *hina*). Se vidare tolkningsdiskussionen i Kermode: *Genesis of Secrecy*, särskilt kap. "Hoti's Business: Why are Narratives Obscure?". För en teologisk-exegetisk utredning se Craig A. Evans: *To See and not Perceive: Isaiah 6.9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Sheffield, 1989).
- 78 Matt 28:16-20.
- 79 1 Tim 2:3-4.
- 80 Erik A. Nielsen: *Lars Ahlin. Studier i sex romaner*, övers.: Jan Gehlin (Stockholm, 1968 [da. orig. 1967]).
- 81 Nielsen: *Lars Ahlin*, 243.
- 82 Nielsen: *Lars Ahlin*, 243.
- 83 Nielsen: *Lars Ahlin*, 243.
- 84 Nielsen: *Lars Ahlin*, 243.
- 85 Se vidare Søren Kierkegaard: *Søren Kierkegaards skrifter. 12, Indøvelse i christendom; En opbyggelig tale; To taler ved altergangen om fredagen* (København, 2008).

Bibliografi

A

- Abbott, Nabia: *Aishah the Beloved of Mohammed* (Chicago, 1942, London, 1985/1998)
- Abramson, Glenda, Kilpatrick, Hilary (eds.): *Religious Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures* (London, New York, 2006)
- Achebe, Chinua: *Arrow of God* (London, 1966)
- Afsaruddin, Asma: "Ā'isha bt. Abī Bakr" in Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson (eds.): *Encyclopaedia of Islam, THREE*, Brill Online, 2014 (Gothenburg University Library. 16 April 2014)
- Agrell, Beata: "Anstöt och humor hos Paulus" i Festskrift till Bo Claesson, *Varia* (Göteborg, 2015)
- , "Berätta, förklara och uppenbara. Om textens intentionalitet i Sven Delblancs Prästkappan" i Birgitta Ahlmo-Nilsson, Sverker Göransson & Hans-Erik Johansson (red.): *Perspektiv på prosa. Göteborgsstudier i litteraturvetenskap tillägnade Peter Hallberg och Nils-Åke Sjöstedt* (Göteborg, 1981), 217–293
- , "Den moderna läsarens änkestånd" i *SvD* 24.4 1989
- , "Konsten som grepp—formalistiska strategier och emblematiske tankeformer" i *Tidskrift för litteraturvetenskap* 1997:1, 26–58
- , "Mellan raderna. Till frågan om textens appellstruktur" i Staffan Thorson & Christer Ekholm (red.): *Främlingskap och främmandegöring: förhållningssätt till skönlitteratur i universitetsundervisningen* (Göteborg, 2009), 19–148
- , "Passionshistorien som skandalroman" i *SvD* 26.4 1989
- , *Romanen som forskningsresa/Forskningsresan som roman. Om litterära återbruk och konventionskritik i 1960-talets nya svenska prosa* (Göteborg, 1993)
- Ahlbom, Lars, Blomqvist, Helene (red.): *Mystik och gudsbilder hos Sven Delblanc* (Strängnäs, 2002)
- Ahlbom, Lars: *Sven Delblanc* (Stockholm, 1996)
- Ahlin, Lars G.: "Ett brev" i *BLM* 1960:6, 476
- , "Sex punkter om Paulus" i Ahlin: *Sjung för de dömda*, 113–122
- , "Världen blott värld" i Ahlin: *Sjung för de dömda*, 104–112
- , *Sjung för de dömda! Sjung för dem som lever mellan tiderna!* (Stockholm, 1995)
- , *Fromma mord. Roman* (Stockholm, 1968[1952])
- , "Allt är tillåtet" i Ahlin: *Sjung för de dömda!*, 95–103
- , "Den ringastes like" i Allan Fagerström (red.): *Bekännare och förnekare. Åtta moderna diktare deklarerar sin inställning till kristendomen* (Stockholm, 1950), 33–41
- Ahnlund, Knut: *Isaac Bashevis Singer. Hans språk och hans värld* (Uppsala, 1978)
- Alexander, Edward: *Isaac Bashevis Singer* (Boston, 1980)

- Andersson, Lena: "Jesusbild vållade lyssnarstorm" i *SvD* 14.7 2005
- Ankarloo, Bengt: *Trolldomsprocesserna i Sverige* (Stockholm, 1984[1971], andra upplagan)
- Ariés, Philippe: *Barnomens historia* (Stockholm, 1982)
- Arnfred, Signe (ed.): *Re-thinking Sexualities in Africa* (Uppsala, 2004)
- Assmann, Jan: *Religion and Cultural Memory. Ten Studies* (Stanford, Calif., 2006)
- Auerbach, Erich: *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, övers.: Ralph Manheim (1965; Princeton, New Jersey, 1993 [ty. orig. 1958])
- , *Mimesis. Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, övers.: Ulrika Wallenström, förord Arne Melberg (Stockholm, 1998 [ty.orig. 1946])
- Aune, David E.: *The New Testament in its Literary Environment* (Philadelphia, 1987, Cambridge, 1988)

B

- Bak, Maren: "Barndom och migration" i Maren Bak & Kerstin von Brömssen (red.): *Barndom och migration* (Umeå, 2013), 13–45
- Bangstad, Sindre: *Sekularismens ansikten* (Lund, 2012)
- Barlas, Asma: *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān* (Austin, 2002)
- Barrett, David B., Kurian, George T., Johnson, Todd: *World Christian Encyclopedia: A Comparative Survey of Churches and Religions in the Modern World* (and New York, 2001, 2nd ed.)
- Barrier, N. Gerald: "Trauma and Memory within the Sikh Diaspora: Internet Dialogue" i *Sikh Formations* 2:1 (2006), 33–56
- Batty, Nancy Ellen: "We are the World, We are the Children": The Semiotics of Seduction in International Children's Relief Efforts" in Roderick McGillis (ed.): *Voices of the Other, Children's Literature and the Postcolonial Context* (New York, 2000), 17–38
- Baumant, Zygmunt: *Globalisering* (Lund, 2000)
- Baumann, Martin: "Exile" in Kim Knott & Seán McLoughlin (eds.): *Diasporas. Concepts, Intersections, Identities* (London, 2010), 19–23
- Bawer, Bruce: *Surrender: Appeasing Islam, Sacrificing Freedom* (New York, 2009)
- , *While Europe Slept: How Radical Islam is Destroying the West from Within* (New York, 2006)
- Beckett, Samuel: *I väntan på Godot*, övers.: Magnus Hedlund, Manus (2009)
- Bergenhorn, Mats: *Öppna universum! Slutna traditioner i Salman Rushdies Satansverserna* (Stockholm, 2006)
- Berger, Peter L., Davie, Gracie & Fokas, Effie: *Religious America, Secular Europe?: A Theme and Variations* (Aldershot, England, 2008)
- , "Four Faces of Global Culture" in *National Interest* 49 (1997), 23–30
- , "Introduction. The Cultural Dynamics of Globalization" in Peter L. Berger & Samuel P. Huntington (eds.): *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World* (Oxford, 2002), 1–16
- , *The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation* (Garden City, N.Y., 1980)
- Bergil, Christina: Recension av Blomquist: *Vanmaktens makt*, i *Samlaren* 120 (1999), 152–155
- Berntson, Martin: "Det förlorade bibeldramat. Teater och kyrka i Sverige under tidig-modern tid. En fallstudie" i Markus Hagberg & al. (red.): *Kyrka, kultur, historia. En festskrift till Johnny Hagberg*, Skara stiftshistoriska sällskskaps skriftserie nr 69 (Skara, 2012), 57–62
- , "Reformationsmotstånd och en kyrkosyn i förändring" i Eva-Marie Letzter (red.): *Auktoritet i förvandling. Omförhandling av fromhet, lojalitet och makt i reformationstidens Sverige*, *Opuscula Historica Upsaliensia* 49 (Uppsala, 2012), 33–70
- Beyer, Peter: *Religions in Global Society* (London, 2006)
- Biale, David: "The Lust for Asceticism in the Hasidic Movement" i Jonathan Magonet (ed.): *Jewish Explorations of Sexuality* (Providence & Oxford, 1995), 51–64

- Bibeln eller Den Heliga Skrift. 1917 års översättning
- Bitzer, Lloyd F.: "The Rhetorical Situation" in *Philosophy and Rhetoric* 1:1 (1968), 1–14
- Blomquist, Helene: "De mörka landen. Två livsprojekt i *Änkan*" i *Röster om Sven Delblanc* (ABF-seminarium i Stockholm, april 2001)
- , "Det omöjliga valet mellan ordning och frihet: etiken i Sven Delblancs *Änkan*" i *Vår lösen* 88 (1997), 34–41
- , *Vanmaktens makt: Sekulariseringen i Sven Delblancs Samuelsvit och Änkan*, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Göteborgs universitet 35 (Stockholm, 1999)
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main, 1988, 2nd ed.)
- Borg, Marcus J., Crossan, John Dominic: *The First Paul: Reclaiming the Radical Visionary Behind the Church's Conservative Icon* (New York, 2009)
- Boyarin, Daniel: *Carnal Israel. Reading Sex in Talmudic Culture* (Berkeley, Los Angeles & Oxford, 1993)
- Bråkenhielm, Carl-Reinhold: "Blick för mönster: att studera livsåskådningar i verkligheten och i litteraturen" i Carl-Reinhold Bråkenhielm & Torsten Pettersson (red.): *Modernitetens ansikten: livsåskådningar i nordisk 1900-talslitteratur* (Nora, 2001), 15–27
- Brohult, Magnus: "Delblancs hondjävel" i *SvD* 18.11 1988
- , "Varför konkurrera med Jackie Collins" i *SvD* 9.4 1989
- Bulawayo, NoViolet: "Snapshots" in John Maxwell Coetzee (ed.): *New Writing from Africa 2009. Original Short Stories by Young Writers* (Cape Town, 2009), 343–353
- , *We Need New Names*, London, 2013
- Bultmann, Rudolf: *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe* (Göttingen, 1984 [1910])
- Burke, Peter: *Folklig kultur i Europa 1500–1800* (Stockholm, 1983)
- Burns, Robert A. (ed.): *Christianity, Islam, and the West* (Lanham, Maryland, 2011)
- Buruma, Ian & Margalit, Avisha: *Occidentalism: A Short History of Anti-Westernism* (London, 2004)
- , *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies* (New York, 2004)

C

- Caldwell, Christopher: *Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam and the West. Can Europe be the Same with Different People in it?* (London, 2009)
- Campbell, Colin: *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era* (Boulder, 2007)
- Carrette, Jeremy R. & King, Richard: *Selling Spirituality: the Silent Takeover of Religion* (London, 2005)
- Casanova, José: *Public Religions in the Modern World* (Chicago, 1994)
- Cavallin, Clemens: "After the State Church. A Reflection on the Relation between Theology and Religious Studies in Contemporary Sweden" in *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 10:29 (2011), 43–63
- Cave, David: *Mircea Eliade's Vision for a New Humanism* (Oxford, 1993)
- Chambers, Edmund K.: *The Medieval Stage*, vol. II (Oxford, 1903)
- Cheney, Kirsten: "Deconstructing Childhood Vulnerability: An Introduction" in *Childhood in Africa: An Interdisciplinary Journal* 2:1 (2010), 4–7
- Claesson, Bo: *Erfarenhet, tro, handling. En kontextuell studie av samhällsuppfattningen i Edward Schillebeeckx senare kristologi* (Göteborg, 2001 [2000], andra upplagan)
- Clifford, James: "Diasporas" in *Cultural Anthropology* 9:3 (1994), 302–338
- Collins, Jackie: *Chansen*, övers.: Riina Larsson (Stockholm, 1984)
- Conran, Shirley: *Lace I*, övers.: Sune Karlsson (Stockholm, 1982)
- , *Lace II*, övers.: Karin Malmjö (Stockholm, 1985)
- Cott, Nancy: "Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790–1850" in *Signs* 4:2 (1978), 219–236
- Cox, John D.: *The Devil and the Sacred in English Drama, 1350–1642* (Cambridge, 2000)

D

- David M. Feldman: "Sex" in Tzvi Rabinowicz (ed.): *The Encyclopedia of Hasidim* (New Jersey & London, 1996), 439–443
- Davie, Grace: *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates* (New York, 2000)
- , *Europe: the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (London, 2002)
- , *The Sociology of Religion* (London, 2007)
- Dawidowicz, Lucy S. (ed.): *The Golden Tradition: Jewish Life and Thought in Eastern Europe* (Syracuse, N.Y., 1996 [1967])
- De Creatione Mundi = Tioå hittills outgifna Svenska Mystärer* (Stockholm, 1864)
- Delblanc, Sven: "Det omöjliga valet mellan ordning och frihet" i *SvD* 24.12 1988
- , "Hur mycket minns Guds änka" i *Expressen* 20.12 1988
- , *Kanaans land* (Stockholm, 1984)
- , *Livets ax* (Stockholm, 1991)
- , *Maria ensam* (Stockholm, 1985)
- , *Mystik och gudsbilder hos Sven Delblanc från DN* 29.9 1988
- , *Prästskapen. En heroisk berättelse* (Stockholm, 1963)
- , "Sade och frihetens tragedi" i *Bonniers litterära magasin* 6 (1966), 406–414
- , *Samuels bok* (Stockholm, 1981)
- , *Samuels döttrar* (Stockholm, 1982)
- , *Speranza* (Stockholm, 1980)
- , *Änkan* (Stockholm, 1988)
- Demerath, Nicholas J.: "The Rise of 'Cultural Religion' in European Christianity: Learning from Poland, Northern Ireland and Sweden" in *Social Compass* 47:1 (2000), 127–139
- Dobbernack, Jan: "'Things Fall Apart'. Social Imaginaries and the Politics of Cohesion" in *Critical Policy Studies* 4:2 (2010), 146–163
- Dostojevskij, Fjodor: *Bröderna Karamazov: roman i fyra delar med en epilog*, övers.: Staffan Dahl (Stockholm, 2007, ny utgåva)
- Dowden, Richard: *Africa. Altered States, Ordinary Miracles* (London, 2009)
- Dwivedi, Om Prakash & Kich, Martin: *Postcolonial Theory in the Global Age. Interdisciplinary Essays* (London, 2013)

E

- Eisenstadt, Smuel: "Multiple Modernities" in *Daedalus*, 129:1 (2000), 1–30
- Elliot, Neil: "The Apostle Paul on Sexuality" in *The Witness Magazine* 2007-12-03, <http://thewitness.org/agw/elliott071203.html>, access 140216
- Enander, Crister: "Ett hammarslag i huvudet – Crister Enander om Delblancs *Änkan*" (http://www.delblancsallskapet.se/artikel.php?artikel_id=17) i *Ystads allehanda* 28.6 2008
- , "Sven Delblanc eller vad gör vi egentligen med vår frihet" i *Kulturen* 27.6 2008
- Englund, Peter: *Silvermasken. En kort biografi över drottning Kristina* (Stockholm, 2006)
- Ennart, Sigfrid: "Delblancs damsnusk" i *Aftonbladet* 14.8 1988
- Enquist, Per-Olof: *Hess* (Stockholm, 1966)
- , *Magnetisörens femte vinter* (Stockholm, 1964)
- , *Sekonden* (Stockholm, 1971, 1972)
- Eriksen, Thomas Hylland: *Historia, myt och identitet*, övers.: Steve Sem-Sandberg (Stockholm, 1996)
- Eriksson, Catharina, Eriksson Baaz, Maria & Thörn, Håkan: *Globaliseringens kulturer. Den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället. En introduktion till postkolonial teori* (Nora, 1999)
- Esping-Andersen, Gøsta: *The Three Worlds of Welfare Capitalism* (Cambridge, 1990)
- Esposito, John L. & Mogahed, Dalia: *Who Speaks for Islam?: What a Billion Muslims Really Think* (New York, 2007)
- Esslin, Martin: *The Theatre of the Absurd* (New York, 2004, third ed.)
- Ett fornsvenskt legendarium* vol. 1, efter gamla handskrifter af George Stephens Samling-ar utgifna af svenska fornskrift-sällskapet 7:1 (Stockholm, 1847), 243–245

Evans, Craig A.: *To See and not Perceive: Isaiah 6. 9–10 in Early Jewish and Christian Interpretation* (Sheffield, 1989)

F

- Fallaci, Oriana: *The Force or Reason*, orig. *La Forza della Ragione* (New York, 2005)
—, *The Rage and the Pride*, orig. *La Rabbia e l'Orgoglio* (New York, 2002)
Fee, Gordon D.: *The First Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, Michigan, 1987),
Felman, Shoshana & Laub, Dori: *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis and History* (London, 1992)
Ferguson, Niall: *Colossus: The Rise and Fall of the American Empire* (London, 2004)
Fisk, Bruce N.: "Πορνεύειν as Body Violation: The Unique Nature of Sexual Sin in 1 Corinthians 6:18" in *New Testament Studies* 42 (1996), 540–558
Foucault, Michel: *Sexualitetens historia. Viljan att veta*, övers.: Britta Gröndahl (Göteborg, 2002, ny utgåva)
Fukuyama, Francis: *Historiens slut och den sista människan*, övers.: Staffan Andræ (Stockholm, 1992)

G

- Gabriel, Brigitte: *They Must be Stopped. Why we Must Defeat Radical Islam and How we Can do it* (New York, 2008)
Gadamer, Hans-Georg: *Sanning och metod*, urval & övers.: Arne Melberg (Göteborg, 1998 [ty. orig. 1960])
Gagnon, Robert: "The Apostle Paul on Sexuality: A Response to Neil Elliott" i <http://www.leaderu.com/theology/paulandsexuality.html>, access 140216. Se även Gagnons hemsida, <http://www.robgagnon.net>, hämtad 140216
Gandhi, Mahatma (author), Parel, Anthony J. (ed.): "Hind Swaraj" in *The Collected Works of Mahatma Gandhi* vol. 10 (Allahabad, 1963)
Geels, Antoon: *Judisk mystik: ur psykologisk synvinkel* (Skellefteå, 1998)
Genette, Gerard: *Palimpsestes: la littérature au second degre* (Paris, 1982)
Gertrud Svensdotter: vittnesmål, i juni 1668, SHMI = *Svenskt Historiskt Magasin* 1 (1849)
Gillespie, Michael Allen: *The Theological Origins of Modernity* (Chicago, London, 2008)
Gjerdmann, Olof: "Hon som var värre än den onde. En saga och ett uppsvenskt kyrkomålningssmotiv" i *Saga och sed*, Kungl. Gustav Adolfs akademis årsbok: *Annales Academiae Regiae Gustavi Adolphi* (1941)
Golon, Serge: *Angélique* (många olika böcker i en serie)
Gysing, Kenneth: *Ett år av magiskt löpande* (Stockholm, 2012)

H

- Hadda, Janet: *Isaac Bashevis Singer. A Life* (New York, 1997)
Haidt, Jonathan: *The Righteous Mind: why Good People are Divided by Politics and Religion* (New York, 2012),
Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Archontes 5 (online resource, Berlin, 1976)
Häll, Mikael: *Skogsrådet, Näcken och Djävulen. Erotiska naturöasen och demonisk sexualitet i 1600- och 1700-talens Sverige* (Stockholm, 2013)
Halldén, Ruth: "Att skriva strunt är svårt" i *DN* 18.11 1988
Hallencrutz, Carl F.: *Pehr Högström och Anna Olofsdotter. Ett bidrag till 1740-talets samiska kyrkohistoria*, Rapportserie utg. av Forskningsarkivet vid Umeå universitet Scriptum nr 27 (Umeå, 1990)
Hansson, Gunnar D.: *Nådens ordning. Studier i Lars Ahlins roman Fromma mord*, diss. Göteborg (Stockholm, 1988)
Hanzén, J. J:son: *Om trolldom och häxprocesser i Hälsingland* (Ljusdal, 1951)
Hecló, Hugh & McClay, Wilfred M. (eds.): *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Washington, D.C., 2003)

- Heelas, Paul, Woodhead, Linda: *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality* (Malden, 2005)
- Hengel, Martin: *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*, övers.: John Bowden (London & Philadelphia, 1977)
- Hicks, Stephen R. C.: *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault* (Phoenix, Ariz., 2004)
- Hobbes, Thomas: *Leviathan, eller, En kyrklig och civil stats innehåll, form och makt*, övers.: Eva Backelin (Göteborg, 2004)
- Hobson, John: "Born to Run?" in *Occupational Medicine* 62:6 (2012), 852–858
- Hockey, John, Allen Collinson, Jacquelyn: "Grasping the Phenomenology of Sporting Bodies" in *International Review for the Sociology of Sport* 42:2 (2007), 115–131
- Högström, Pehr: *Pehr Högströms missionsföretag och övriga bidrag till samisk kyrkohistoria*. Utgivna och kommenterade av Carl F. Hallencreutz, Studia Missionalia Upsaliensia I (Uppsala, 1990)
- Holin, Frans J.: "Frihet och ordning" i *Signum* 1989:3
- Hornborg, Anne-Christine: *Coaching och lekmannaterapi: en modern väckelse* (Stockholm, 2012, första upplagan)
- Hunter, James D.: *Culture Wars: the Struggle to Define America* (New York, 1991)
- Huntington, Samuel P.: *Civilisationernas kamp: Mot en ny världsrättning*, övers.: Katarina Sjöwall Trodden (Stockholm, 2006)

I

- Idel, Moshe: *Hasidism. Between Ecstasy and Magic* (New York, 1995)
- Inglehart, Ronald & Baker, Wayne E.: "Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values" in *American Sociological Review* 65:1 (2000), 19–51
- International Theological Commission: *Theology Today: Perspectives, Principles and Criteria* (2011). www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_index.htm
- Internationella teologiska kommissionen www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_doc_200gia-oggi_en.html
- Iser, Wolfgang: *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore & London, 1980 [ty orig. 1976; eng.: 1978])

J

- Jacobs, Louis: "Hasidic Prayer" in Gershon David Hundert (ed.): *Essential Papers on Hasidism. Origins to Present* (New York & London, 1991), 310–343
- , "The Uplifting of Sparks in Later Jewish Mysticism" in Green: *Jewish Spirituality*, 99–126
- Jakobson, Roman: "Om realismen i konsten", övers.: Inga Lill Aspelin, Kurt Aspelin, i Kurt Aspelin & Bengt A. Lundberg (red.): *Poetik och lingvistik. Litteraturvetenskapliga bidrag* (Stockholm, 1974 [ry. orig. 1921])
- James, Allison & Prout, Alan (eds.): *Constructing and Reconstructing Childhood: Contemporary Issues in the Sociological Study of Childhood* (London, 1997, 2nd.ed.)
- Jauss, Hans Robert: "Horizon Structure and Dialogicity" in Michael Hays (ed. & övers.): *Question and Answer. Forms of Dialogic Understanding* (Minneapolis, 1989 [ty. orig. 1982]), 199–207
- , "Teori om medeltidens genrer och litteratur", övers.: Tommy Andersson, i Eva Hættner Aurelius & Thomas Götselius (red.): *Genreteori* (Lund, 1997, [ty. orig. 1968])
- Jones, Sherry: *The Jewel of Medina: A Novel* (New York, 2008)
- Jordan, Mark D.: *The Invention of Sodomy in Christian Theology* (Chicago, 1997)
- Juergensmeyer, Mark: *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State, From Christian Militias to Al Qaeda* (Berkeley, Calif., 2008, rev. ed.)
- , *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence* (Berkeley, 2000)
- Juynboll, G. H. A.: "Şafwān b. Al-Mu'aṭṭal" in Peri J. Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emieri van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs (eds.):

K

- Kader, Abdolah: *The House of the Mosque* (London, 2011, main edition)
- Kafka, Franz: "Betraktelser om synd, lidande, hopp, och den sanna vägen", övers.: Johannes Edfelt, i Kafka, Franz: *Framför lagen och andra prosastycken*, övers.: Margit Abenius (Stockholm, 1975) Kalra, Virinder, S., Kaur, Raminder & Hutnyk, John: *Diaspora & Hybridity* (London, 2005)
- Kardemark, Wilhelm: *När livet tar rätt form: om människosyn i svenska hälsotidskrifter 1910–13 och 2009* (Göteborg, 2013)
- Karner, Christian, Aldridge, Alan: "Theorizing Religion in a Globalizing World" in *International Journal of Politics, Culture and Society* 18:1–2 (2004)
- Kaufmann, Eric: *Shall the Religious Inherit the Earth? Demography and Politics in Twenty-First Century* (London, 2010)
- Keener, Craig S.: *1–2 Corinthians* (Cambridge m.fl., 2005)
- Kelhoff, James A.: *Conceptions of "Gospel" and Legitimacy in Early Christianity* (Tübingen, 2014)
- Kennedy, Philip: *Schillebeeckx* (London, 1993)
- Kermode, Frank: *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative* (Cambridge, Mass. & London, 1979)
- Kierkegaard, Søren: *Søren Kierkegaards skrifter. 12, Indøvelse i christendom; En opbyggelig tale; To taler ved altergangen om fredagen* (København, 2008)
- Kilström, Bengt Ingmar: "'Sko-Ella'. Ett folksago- och kyrkomålningssmotiv" i *Finskt Museum* LVI (1949), 53–59
- Klemming, Gustaf E.: *Belial ex Inferno = Twå hitills outgifna Swenska Mystèrer* (Stockholm, 1864)
- Kreash, Paul: *Isaac Bashevis Singer. The Magician of West 86th Street. A Biography* (New York, 1979)
- Kröningsvärd, Carl Gustaf (red.): *Blåkulle-Färderna eller Handlingar om Trolldoms-väsendet i Dalarne åren 1668–1673* II (Stockholm, 1845–1849)

L

- Lampe, Hans-Sirks: *Die Darstellung des Teufels in den geistlichen Spielen Deutschlands. Von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts. Eine theaterwissenschaftliche untersuchung* (München, 1963)
- Laqueur, Walter: *The Last days of Europe: Epitaph for an Old Continent* (New York, 2007, 1st ed.)
- Larsson, Göran: "Islamofobi i Sverige 2005" i *Rasism och främlingsfientlighet i Sverige. Rapport och delstudier om rasism och främlingsfientlighet i Sverige 2004*, Integrationsverkets rapportserie 2005:02 (Norrköping, 2005), 78–119
- , "The Impact of Global Conflicts on Local Contexts: Muslims in Sweden after 9/11—The Rise of Islamophobia, or New Possibilities?", in *Islam and Christian-Muslim Relations* 16:1 (2005), 29–42
- Lash, Nicholas: "Beyond the End of History?" in *The Beginning and the End of 'Religion'* (Cambridge, 1996), 252–264
- Laurbeccius, Petrus: *Simon Magus. Thet är En kort och förskräckelig tragoedia om thenne ofworb:te Simonis grufwelige affgång och hädanfärdh, tå han föregifwandes sigh skola fara vp i himmelen, igenom itt hiskiligit fall sigh i stycker sönderlogh*, utgiven i *Samlade vitterhetsarbeten af svenska författare från Stjernhjelm till Dalin* vol. 21 (Uppsala, 1876–1877)
- Laye, Camara: *Svart barn*, övers.: Ingemar och Mikaela Leckius (Lund, 1976, [1953])
- Leder, Drew: *The Absent Body* (Chicago, 1990)
- Lerski, George J.: *Historical Dictionary of Poland, 966–1945* (Westport, Conn., 1996)
- Levey, Geoffrey B.: "Introduction" in Geoffrey B. Levey & Tariq Modood (eds.): *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship* (New York, 2008)

- Lewis, Bernard: "The Roots of Muslim Rage" in *Atlantic Monthly* 266:3 (1990), 47–60
- Lindgren, Torgny: *Ormens väg på hälleberget* (Stockholm, 1982)
- Llewellyn, Jack: "Nation without a Soul: Religious Studies in the Indian University" i *Religions of South Asia* 2:1 (2008), 7–22
- Lövegren, Mikael: "Mellan ordning och frihet" i *Signum* 2007:9
- Löwith, Karl: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*. Sämtliche Schriften Bd. 2 (Stuttgart, 1983)
- Luce, Edward: *In Spite of the Gods: The Strange Rise of Modern India* (London, 2007, new ed.)
- Lutz, Helma, Vivar, Herera, Maria, Teresa & Supik, Linda: *Framing Intersectionality. Debates on Multi-Faceted Concept in Gender Studies* (London, 2011)

M

- Maimon, Solomon: "On a Secret Society, and Therefore a Long Chapter" in Hundert (ed.): *Essential Papers on Hasidism*, 11–24
- Malik, Kenan: "Thinking Outside the Box" in *CRE: Catalyst* (January-February 2007)
- Malm, Andreas: *Hatet mot muslimer* (Stockholm, 2009)
- Manger, Leif O. & Munzoil, A.M. Assal (eds.): *Diasporas Within and Without Africa. Dynamism, Heterogeneity, Variation* (Uppsala, 2006)
- Mannheimer, Carin: "Hondjävulens liv och Guds död" i *Göteborgsposten* 18.11.1988
- Marcus, Gary F.: *The Birth of The Mind: How a Tiny Number of Genes Creates the Complexities of Human Thought* (New York, 2004)
- Marshall, Christopher: "Paul and Christian Social Responsibility" in *Anvil* 17:1 (2000), 7–18
- Marx, Karl & Engels, Frederick: *Manifesto of the Communist Party* (London, 1990). (<https://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/cho1.htm>)
- Mathewes, Charles T.: *A Theology of Public Life*, Cambridge Studies in Christian Doctrine (Cambridge, 2007)
- Mazzarella, Merete: "Skvätta vatten" i *Huvudstadsbladet* 11.1.1989
- McDougall, Christopher: *Born to Run: Jakten på löpningens själ*, övers.: Johan Nilsson (Stockholm, 2012 [2009])
- McGregor, JoAnn: "Children and 'African values: Zimbabwean Professionals in Britain Reconfiguring Family Life" in *Environment and Planning A* 40 (2008), 596–614
- McManus, Kathleen: "Suffering in the Theology of Edward Schillebeeckx" in *Theological Studies* 60 (1999), 476–491
- Micklethwait, John & Wooldridge, Adrian: *God is Back: How the Global Revival of Faith is Changing the World* (New York, 2009)
- Milbank, John: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Signposts in Theology (Oxford, 1990)
- Miller, Carolyn R.: "Genre as Social Action" in *Quarterly Journal of Speech* 70:2 (1984), 151–167
- Modood, Tariq: "Muslims and the Politics of Difference" in *Political Quarterly* 74:1 (2003) 100–115
- Morsy, Magali: *Les Femmes du Prophète* (Paris, 1989)
- Muchembled, Robert: *Djävulens historia*, övers.: Lotta Riad (Stockholm, 2002)
- Muchembled, Robert: *Popular Culture and Elite Culture in France 1400–1750* (Baton Rouge, 1985)
- Mudimbe, Valter, Y.: *The Idea of Africa* (Bloomington, IN., 1994)

N

- Neusner, Jacob, Avery-Pack, Alan J. & Green, William Scott (eds.): *The Encyclopedia of Judaism* (New York, 1999)
- Nielsen, Erik A.: *Lars Ahlin. Studier i sex romaner*, övers.: Jan Gehlin (Stockholm, 1968 [da. orig. 1967])

- Nietzsche, Friedrich: *Der Antichrist: Fluch auf das Christentum*, in Giorgio Colli och Mazzino Montinari (red.): *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, Bd. 6 (München, Berlin, New York, 1988, 2. Aufl.)
- Nilsén, Anna: *Program och funktion i senmedeltida kalkmåleri. Kyrkmålningar i Mälardalskapen och Finland 1400–1534* (Stockholm, 1986)
- Nolland, John: "Romans 1:26–27 and the Homosexuality Debate" in *Horizons in Biblical Theology* 22 (2000), 32–57
- Norris, Pippa & Inglehart, Ronald: *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (Cambridge, 2004)
- Nussbaum, Martha C.: "Narrative Emotions: Beckett's Genealogy of Love" in *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York, Oxford, 1990), 286–313
- Nussbaum, Martha C. (red.): *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future* (Cambridge, Mass. 2007)
- Nygren, Anders: *Pauli brev till romarna*, Tolkning av Nya testamentet 6 (Stockholm, 1944)
- , *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och agape. Första delen* (Stockholm, 1930)

O

- Odeberg, Hugo: *Pauli brev till korintierna*, Tolkning av Nya testamentet 7 (Stockholm, 1974 [1944])
- Odenius, Oloph: "'Hon som var värre än den onde' i svensk tradition. En sagohistorisk och ikonografisk notis" i Lennart Karlsson (red.): *Den ljusa medeltiden. Studier tillägnade Aron Andersson* (Stockholm, 1984), 197–218
- Olofsson, Staffan: "Religionens uppståndelse i Sven Delblancs roman *Änkan*" i *Festskrift till Bo Claesson, Varia* (Göteborg, 2015)
- Otto, Rudolf: *Det heliga. Jämte spridda uppsatser om det numinösa*, övers.: Ernst Logren (Stockholm, 1924 [ty. orig. 1911])

P

- Palmberg, Mai: *Afrika för partnerskap. Afrika i de svenska skolböckerna* (Uppsala, 2000)
- Pasha, Kamaran: *Mother of the Believers: A Novel of the Birth of Islam* (Washington, 2009)
- Pehrson, Ingela: *Livsmålet i skönans värld. En studie i Torngny Lindgrens romaner Ormens väg på hälleberget, Bat Seba och Ljuslet*, Skrifter utgivna av Litteraturvetenskapliga institutionen vid Uppsala universitet, 29, diss. (Uppsala, 1993)
- Phillips, Melanie: *Londonistan* (New York, NY, 2006)
- Preyer, Gerhard: "Introduction: The Paradigm of Multiple Modernities" in *ProtoSociology. An International Journal of Interdisciplinary Research* 24 (2007), 5–19

R

- Radstone, Susannah & Schwarz, Bill (eds.): *Memory: Histories, Theories, Debates* (New York, 2010)
- Rapoport-Albert, Ada: "God and the Zaddik as the Two Focal Points of Hasidic Worship" in Hundert (ed.): *Essential Papers on Hasidism*, 299–329
- Raudvere, Catharina: "Från ambivalens till entydighet. Nordiska bilder av ondska från medeltid till reformation" i Olav Hammer & Catharina Raudvere (red.): *Berättelser om ondskan. En historia genom tusen år* (Stockholm, 2000), 19–51
- Ricœur, Paul: *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, 2000)
- Riffaterre, Michael: *Semiotics of Poetry* (Bloomington & London, 1978)
- Rondeletius, Jacob: *Judas Redivivus. Thet är: En christeligh tragicocomædia, lärandes huru allom själfwärdigom och öfwerdädigom skalkom, som föräldrars, öfwerheets och lärars förmaningar och agha för achta, sedan the haffwa sins raserijs mått vppfylt, på sidstone til skam wardha; Men the som aff them haffwa warit bedröfwadhe på endalychiene tröstade: Allom, och huarjom och enom vthi huadh stand, eller huadh wilkor the wara kunna, till rättelse* (Stockholm, 1871)

- Rosen-Zvi, Ishay: *Demonic desires. "Yetzer Hara" and the Problem of Evil in Late Antiquity* (Philadelphia, 2011)
- Rushdie, Salman: *Joseph Anton: A Memoir* (London, 2012)
- Ruthven, Malise: *Fundamentalism: the Search for Meaning* (Oxford, 2004)

S

- Safran, William: "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return" in *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 1:1 (1991), 83–99
- Said, Edward: *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, MA, 2000)
- Sander, Åke: "Eurabia i ett nötskal" i Susanne Olsson & Simon Sorgenfrei (red.): *Perspektiv på Islam. En vänbok till Christer Hedén* (Stockholm, 2011), 192–198
- , "The Phenomenological Method Revisited: Towards Comparative Studies and Non-Theological Interpretations of the Religious Experience" in *Argument* 4:1 (2014), 9–34
- , "Phenomenological Reduction and Yogic Meditation: Commonalities and Divergencies" in *Journal of East-West Thought* spring 5:1 (2015).
- , "As Adherents of One Religious Tradition or Faith, How Shall we Conduct Ourselves Towards People of Other Faiths" in *Anviksiki, Research Journal of the Department of Philosophy & Religion* (BHU, Varanasi, in press)
- , "Experiences of Swedish Muslims after the Terror attack in the USA on 11 September 2001" in *Migration. A European Journal of Ethnic and Migration Studies* 32:5 (2006), 809–830
- , "Islam and the West: their View of Each Other and the Possibilities for Dialogue" in *Avrasya Diyalog* 119:9 (Istanbul, 2010), 531–537
- , "Phenomenology and Yoga" in *Journal East and West Philosophy* (in press)
- , "Religion som förståelse i mötet mellan invandrare och olika typer av vårdpersonal" i C.M. Allwood & E. Franzen (red.), *Interkulturell psykologi–migration och kulturmöten i Sverige* (Stockholm, 2000), 282–319
- , "Sociology of Religion: Main Topics and Socio–Political Relevancy" in Ruby Sain (ed.): *The Sociology of Religion in India. Past, Present and Future* (Delhi, 2013)
- , "Welcome to Eurabia" in Paper presented at the XXth World Congress of the International Association for the History of Religions (University of Toronto, August 2010), 531–537
- , *En tro – en livsås värld: en fenomenologisk undersökning av religiös erfarenhet, religiöst medvetande och deras roller i livsås världskonstitutionen*, Institutionen för filosofi (Göteborg, 1988)
- Sander, Åke & Andersson, Daniel: *Det mångreligiösa Sverige – ett landskap i förändring* (Lund, 2015, tredje rev. upplagan), 37–140
- , "Religion och religiositet i en pluralistisk och föränderlig värld – några teoretiska, metodologiska och begreppsliga kartor" i Sander, Andersson: *Det mångreligiösa Sverige*, 35–147
- Sander, Åke & Cavallin, Clemens: "Hinduism Meets the Global World: the "Easternization" of the West?" chapter 10 in Stanley Brunn (ed.): *The Changing World Religion Map. Sacred Places, Identities, Practices and Politics, Vol. III* (Dordercht, Heidelberg, New York, London: Springer), 1743–1766
- Sardella, Ferdinando: *Bhaktisiddhanta Sarasvati: the Context and Significance of a Modern Hindu Personalist* (Göteborg, 2010)
- Sarrazin, Thilo: *Deutschland schafft sich ab: wie wir unser Land aufs Spiel setzen* (München, 2010)
- Schoeler, Gregor: *The Biography of Muhammad: Nature and Authenticity* (London, New York, 2011)
- Scholem, Gershom Gerhard: *Den judiska mystiken* (Stockholm, 1992)
- , "Devekut, or Communion with God" in Hundert (ed.): *Essential Papers on Hasidism*, 275–298
- Schopenhauer, Arthur: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I und II nach den Ausgaben letzter Hand herausgegeben von Ludger Lütkehaus (München, 1998)

- Schütz, Alfred: "Equality and the Meaning of the Social World" in *Collected papers 3, Studies in Phenomenology and Philosophy* (The Hague, 1976), 228–273
- , "Symbol, Reality and Society" in Alfred Schütz: *Collected papers 1, The Problem of Social Reality* (The Hague, 1973, 4th unchanged ed.), 287–356
- Scott M. Thomas: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century* (New York, N.Y., 2005)
- Shah, Timothy S., Toft, Moncia D. and Philpott, Daniel: *God's Century. Resurgent Religion and Global Politics* (New York, 2011)
- Shipway, Richard Michael: *On the Run: Perspectives on Long Distance running* (Bournemouth, 2010)
- Shweder, Richard A., Levine, Robert A. (eds.): *Cultural Psychology: Essays in Mind, Self, Emotion* (Cambridge, 1984)
- Shweder, Richard A., Much, Nancy C., Mahapatra, Manamohan & Park, Lawrence: "The 'Big Three' of Morality (Autonomy, Community, and Divinity), and the 'Big Three' Explanations of Suffering" in Allan M. Brandt, & Paul Rozin (eds.): *Morality and Health* (New York, 1997), 119–169
- Shweder, Richard A.: "Cultural Psychology: What Is It?" in James W. Stigler, Richard A. Shweder & Gilbert Herdt (eds.): *Cultural Psychology: Essays on Comparative Human Development* (New York, 1990), 1–43
- Signaturen R. H. i "En svensk 'komedi' för 200 år sedan" i *Svenska Familj-Journalen*, band 15, årg 1876. <http://runeberg.org/famijour/1876/o231.html>
- Sigurdson, Ola: *Det postsekulära tillståndet: Religion, modernitet, politik* (Göteborg, 2009)
- Singer, Isaac Bashevis: *Fiender. En berättelse om kärlek*, övers.: Mårten Edlund (Stockholm, 1978)
- , *Satan i Goraj*, övers.: Elsa Branting (Stockholm, 1978)
- , *Slaven*, övers.: Gunnar Barklund (Stockholm, 1990)
- Sjöland, Marianne: *Historia i magasin: En studie av tidskriften Populär Historias historiskrivning och av kommersiellt historiebrik* (Lund, Malmö, 2011)
- Sklovskij, Viktor: "Konsten som grepp", övers.: Bengt A. Lundberg (1970), i Kurt Aspelin & Bengt A. Lundberg (red.): *Form och struktur. Texter till en metodologisk tradition inom litteraturvetenskapen* (Stockholm, 1971[ry. orig. 1917]), 45–63
- Söderblom, Nathan: *Humor och melankoli och andra Lutherstudier* (Stockholm, 1919)
- Song, Changwon: *Reading Romans as a Diatribe*, *Studies in Biblical Literature* 59 (New York, 2004)
- Sontag, Susan: "Godot Comes to Sarajevo" in *The New York Review of Books* 40:17 (1993), 52–59
- Spencer, Aida Besançon: "The Wise Fool (and the Foolish Wise). A Study of Irony in Paul" i *Novum Testamentum* 23 (1981), 349–360
- Spilka, Bernhard, Hood, Ralph W., Hunsberger, Bruce & Gorsuch, Richard: *The Psychology of Religion: an Empirical Approach* (New York, 2003, 3rd ed.), chap. 15
- Spinoza, Benedictus de: *Etiken* (Stockholm, 2001)
- Spivak, Gayatri C.: *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York, 1988)
- Spohn, Willfried: "Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective" in *Current Sociology* 51 (2003), 265–285
- Srinivas, Tulasi: "A Tryst With Destiny. The Indian Case of Cultural Globalization" in Peter L. Berger & Samuel P. Huntington (eds.): *Many Globalizations. Cultural Diversity in the Contemporary World* (New York, 2002), 89–117
- Stark, Rodney & Finke, Roger: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (Berkeley, 2000)
- Stearns, Peter N.: *Childhood in World History* (New York, 2006)
- Stenborg, Elisabeth: "Mystik och gudsbilder hos Sven Delblanc" i *Signum* 2003:3
- Stern, Steve J.: *Reckoning with Pinochet. The Memory Question in Democratic Chile, 1989–2006* (Durham, NC, 2010)
- Steyn, Mark: *America Alone: The End of the World as we Know it* (Washington, DC, 2006)

- Stolare, Martin: *Kultur och natur: Moderniseringskritiska rörelser i Sverige 1900–1920*. (Göteborg, 2003)
- Stolt, Bengt: *Medeltida teater och gotländsk kyrkokonst. Paralleller och påverkningar* (Visby, 1993)
- , *Medieval Plays in Sweden. Christian Drama Reflected in Ecclesiastical Art*, Scripta ecclesio-
logica minora 4 (Skellefteå, 1999)
- Stowers, Stanley K.: "The Diatribe" in Aune: *Greco-Roman Literature and the New Testa-
ment*, 71–83
- Stowers, Stanley K.: *The Diatribe and Paul's Letter to the Romans*, Society of Biblical Litera-
ture Dissertation Series 57 (Atlanta, 1981)
- Sundin, Bengt & Halldén, Gunilla: *Barnets bästa. En antologi om barndomens innebörder
och välfärdens organisering* (Eslöv, 2003)

T

- Taubes, Jacob: "Die christliche Rechtfertigung des Hässlichen in Urchristlicher Tradi-
tion" in Hans Robert Jauss (ed.): *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des
Ästhetischen. Poetik und Hermeneutik*, III (München, 1968), 169–185
- , *The Life of Muhammad: A Translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah* by Alfred Guillaume
(Karachi, 1955/1987)
- Thiselton, Anthony C.: "First Corinthians: A Biblical Theology and Hermeneutic for
Today" in *Scripture and Interpretation* 2:1 (2008), 102–119
- Thomas, Scott M.: *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International
Relations: The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century* (New York, N.Y., 2005)
- Tibaijuka, Anna Kajamulo: *Report of the Fact-Finding Mission to Zimbabwe to Assess the
Scope and Impact of Operation Murambatsvina by the UN Special Envoy on Human Settle-
ments Issues in Zimbabwe* (2005). [www.un.org/News/dh/infocus/zimbabwe/zimbab
we_rpt.pdf](http://www.un.org/News/dh/infocus/zimbabwe/zimbab
we_rpt.pdf) (2014-03-17)
- Toole, David: *Waiting for Godot in Sarajevo: Theological Reflections on Nihilism, Tragedy,
and Apocalypse* (Boulder, Oxford, 1998)
- Toorawa, Shawkat M.: "Modern Arabic literature and the Qur'an: Inimitability Creati-
vity, Incompatibility," in Glenda Abramson and Hilary Kilpatrick (eds.): *Religious
Perspectives in Modern Muslim and Jewish Literatures* (London, New York, 2006),
239–257
- Treitel, Corinna: *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*
(Baltimore, 2004), 154–161

U

- Ukleja, P. Michael: "Homosexuality in the New Testament" in *Bibliotheca Sacra* 140:560
(1983), 350–358

V

- Vinterhed, Kerstin: "Tantsnusket kan användas seriöst" i *DN* 27.9.1988

W

- Wadud, Amina: *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam* (Oxford, 2006)
- Wahlbeck, Östen: "The Concept of Diaspora as an Analytic Tool in the Study of
Refugee Communities" in *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28:2 (2002),
228–234
- Wall, Jan Inge: Folkets tro och kyrkans lära om djävulen" i Ulrika Wolf-Knuts (red.):
Djävulen. Seminarium den 13 november 1990, IF-rapport nr 13 (Åbo, 1992), 21–36
- Weissler, Chava: "The Traditional Piety of Ashkenazic Woman" in Arthur Green (ed.):
Jewish Spirituality. From the Sixteenth-Century Revival to the Present (London, 1987),
245–275
- Welborn, Laurence L.: "Paul's Appropriation of the Role of the Fool" in *Biblical Inter-
pretation* 10:4 (2002), 420–435

- , *Paul, the Fool of Christ. A Study of 1 Corinthians 1–4 in the Cynic-Philosophic Tradition* (London & New York, 2005)
- Weldon, Fay: *En hondjävuvs liv och lustar*, övers.: Annika Preis (Stockholm, 1987)
- Wensinck, Arent Jan: *Handbook of Early Muhammadan Traditions* (Leiden, 1927)
- Wertheim, Aaron: *Law and Custom in Hasidism* (Hoboken, NJ, 1992)
- White, John L.: "Ancient Greek Letters" in David E. Aune (ed.): *Greco-Roman Literature and the New Testament* (Atlanta, 1988), 85–105
- Wilensky, Mordecai L.: "Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe. The Hostile Phase" in Hundert (ed.): *Essential Papers on Hasidism*, 244–271
- Williams, Rowan: *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction* (London, 2008)

Y

- Ye'or, Bat: "European Fears of the Gathering Jihad" in *FrontPageMagazine.com*, February 21 (2003), available at: <http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.asp?ID=6262> (03.01.2006)
- , "How Europe Became Eurabia" in *FrontPageMagazine.com*, July 27, 2004, available at: <http://www.frontpagemag.com/Articles/Printable.asp?ID=14364> (03.01.2006)
- , *Eurabia: the Euro-Arab Axis* (Madison, N.J., cop, 2005)
- , *The Decline of Eastern Christianity under Islam—From Jihad to Dhimmitude* (Madison, N.J, 1996).
- Yenika-Agbaw, Vivian & Mhando, Lindah: "African Youth. Cultural Identity in Literature, Media and Imagined Spaces" in Vivian Yenika-Agbaw & Lindah Mhando (eds.): *African Youth in Contemporary Literature and Popular Culture: Identity Quest* (New York, 2014), 1–16

Z

- Zeiler, Kristin: "A Phenomenological Analysis of Bodily Self-awareness in Pain and Pleasure. On Bodily Dys-appearance and Eu-appearance" in *Medicine, Health Care and Philosophy* 13:4 (2010), 333–342

Ö

- Östling, Per-Anders: *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea rikes Hovrätts jurisdiktion 1597–1720*, Etnolore 25 (Uppsala, 2002)

