

# Samlaren

Tidskrift för

svensk litteraturvetenskaplig forskning

Årgång 128 2007

*I distribution:*

Swedish Science Press

Svenska Litteratursällskapet

## REDAKTIONSKOMMITTÉ:

*Göteborg:* Stina Hansson, Lisbeth Larsson

*Lund:* Erik Hedling, Eva Hættner Aurelius, Per Rydén

*Stockholm:* Anders Cullhed, Anders Olsson, Boel Westin

*Uppsala:* Bengt Landgren, Torsten Pettersson, Johan Svedjedal

*Redaktörer:* Anna Williams (uppsatser) och Petra Söderlund (recensioner)

*Inlagans typografi:* Anders Svedin

Utgiven med stöd av  
*Vetenskapsrådet*

Bidrag till *Samlaren* insändes till Litteraturvetenskapliga institutionen, Box 632, 751 26 Uppsala. Uppsatserna granskas av externa referenter. Ej beställda bidrag skall inlämnas i form av utskrift och efter antagning även digitalt i ordbehandlingsprogrammet Word. Sista inlämningsdatum för uppsatser till nästa årgång av *Samlaren* är 1 juni 2008 och för recensioner 1 september 2008.

Uppsatsförfattarna erhåller särtryck i pappersform samt ett digitalt underlag för särtryck. Det består av uppsatsen i form av en pdf-fil.

Abstracts har språkgranskats av Sharon Rider.

Svenska Litteratursällskapet tackar de personer som under det senaste året ställt sig till förfogande som bedömare av inkomna manuskript.

Svenska Litteratursällskapet Pg: 5367-8.

Svenska Litteratursällskapets hemsida kan nås via adressen [www.littvet.uu.se](http://www.littvet.uu.se).

ISBN 978-91-87666-25-4

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by  
Elanders Gotab, Stockholm 2007

# Det monistiska problemet och de blasfemiska textstrategierna i Lagerkvists *Sibyllan*

AV HELENE BLOMQVIST

## *Det monistiska problemet*

”Monoteismen, som är så firad, har haft ett dåligt inflytande på människorna, ty den har berövat dem aktingen och kärleken för den ende och sanne, därigenom att förklaringen av det onda uteblivit.” Så står det på en lapp som återfinns i den genom självmord döde Olle Montanus’ fickor i Strindbergs *Röda rummet*. Detta ontologiska problem – och gudsbildsproblem – skulle, med Gustaf Aulén, kunna benämnas ’det monistiska problemet’<sup>1</sup> och förekommer slående ofta i skönlitterär gestaltning.<sup>2</sup> Många menar – som Strindbergs Olle – att teodicéproblemet ytterst bottnar just i en monistisk ontologi.<sup>3</sup> I *Strändernas svall* låter Eyvind Johnson Odysseus säga att det ju måste vara den som gjort läggspellet som är ansvarig för dess möjligheter. Johnson formulerar här kärnan i det monistiska problemet: om Gud är *alltings* upphov och orsak är han också ytterst ansvarig för allt som sker – också för det onda och destruktiva, också för orättvisorna och det oskyldiga lidandet. Då kan det anses befogat att, som Job, hävda att Gud är en brottsling som kränker rätten och att, som man gjorde i Auschwitz, ställa till med rättegång mot Gud och befinna honom skyldig.<sup>4</sup> Man skulle kunna säga att det är just detta filosofen Thomas Anderberg gör i sin *Guds moral*. Han ställer Gud mot väggen genom att grundligt penetrera teodicéproblemet, granska de försök till svar som historien kan uppvisa och förkasta dem alla. Anderbergs utgångspunkt är dock, som Olle Montanus’ och Odysseus (!),<sup>5</sup> monistisk. Anderbergs slutsats blir ungefär att det måste anses absurt att tro på en god gud när tillvaron ser ut som den gör. *Den allsmäktige guden kan inte moraliskt försvaras*. Om det skulle finnas en sådan gud måste denne av nödvändighet ha en lägre stående moral än de varelser han själv skapat!<sup>6</sup> Alltså tar Anderberg helt och hållet – men inte utan ett visst vemod – avstånd från gudstron.

Intressant är att konstatera att ett liknande resonemang och en utgångspunkt i en monistisk ontologi, uppfattad som en självklarhet, faktiskt ligger bakom såväl Albert Camus framställning av tillvarons absurditet som Paul de Mans pessimistiska och nihilistiska språksyn.<sup>7</sup> Camus säger, i *Myten om Sisyfos*, att eftersom människan läng-

tar efter att föra tillbaka världen på *en enda* rationell princip (monism alltså!), men detta samtidigt är omöjligt, är tillvaron absurd – således *en* princip eller *ingen* princip.<sup>8</sup> Men har Camus verkligen rätt i detta? Är det någonting fundamentalt mänskligt att vilja tro på en enda grundläggande princip i tillvaron eller är det en programmering, specifik för västerländskt tänkande och för judendom, kristendom och islam? I vilket fall som helst måste man nog ge Jean-Erik Mårtensson rätt i att det monistiska problemet är de kristnas akilleshäl<sup>9</sup> och Gustaf Aulén rätt i att det förmodligen var olyckligt att fornkyrkan i kampen med gnosticisismen och med Marcions klyvning av gudsbilden, drevs för långt i monistisk riktning.<sup>10</sup> Samtidigt har då detta problem lett till en sådan rikedom av litterära gestaltningar och artikulationer att man måste anse det extremt estetiskt fruktbart. Ända från Jobs bok – och kanske ännu längre tillbaka – har problemet artikulerats skönlitterärt. En intressant sak med Jobs bok är då att alla de tre litterära storgenrerna, dem som Goethe benämnde diktningens naturformer, representeras i verket:

- Boken kan sägas vara en berättelse med början, mitt och slut – för att tala med Aristoteles. Den har också tydligt episk inledning och avslutning (prosaramen).
- Huvuddelen av verket har dock dramats form; det är indelat i repliker. Förmodligen är det ett läsdrama; om Jobsdramat någonsin har framförts vet vi inte. Dateringen av Jobs bok är ju mycket svår.
- Men Jobsboken innehåller också fantastisk lyrik – och här handlar det inte bara om den metriska och poetiska formen. En central sida hos den lyriska genren är ju uttryckssidan: det koncentrerade, subjektiva uttrycket för en känsla, en stämning, en upplevelse. Särskilt Jobs egna repliker består många gånger av lyrik av utomordentlig uttryckskraft, fylld av originella och träffande metaforer.

Det är tydligt att vi inte klarar oss med en analytisk och systematisk framställning för att artikulera, bearbeta och söka svar på de riktigt svåra livsfrågorna. Någonting i själva 'litterariteten' tycks på ett fruktbart sätt samspela med livsåskådningsfrågorna och ge utrymme åt en annan typ av behandling än den systematisk-vetenskapliga, en som bland annat tillåter paradoxer och tomrum, är tentativ till sin karaktär och låter frågorna stå kvar obesvarade. Det är ju också så att de riktigt svåra livsfrågorna har en starkt emotionell komponent, vilken lätt tappas bort vid en teologisk eller filosofisk utredning av komplexen.<sup>11</sup> Det monistiska problemet är inte endast ett intellektuellt utan också ett emotionellt och existentiellt problem.

Vid en genomgång av världslitteraturen blir vi också varse att vårt behov av ständigt nya litterära gestaltningar av teodicéproblemet och det monistiska problemet inte har upphört och förmodligen aldrig kommer att upphöra. Från vår egen tids Sverige kan ju nämnas författare som Sven Delblanc, Birgitta Trotzig, Kerstin Ekman, P O Enquist, Torgny Lindgren, Agneta Pleijel och många fler. Som exempel-

text har jag här dock valt Pär Lagerkvists *Sibyllan* från 1956. Jag väljer att läsa romanen som *en* text, men förbunden med flera andra i Lagerkvists produktion.<sup>12</sup>

### *Lagerkvists Sibyllan: innehåll, form, läsart*

*Sibyllan* handlar om ett möte mellan två personer som blivit brända av Gud, på olika sätt. De benämns ”främlingen” och ”den gamla” eller ”sibyllan” (eller, helt enkelt, ”hon” och ”han”). Ingen av huvudkaraktärerna får i romanen något namn. Detta grepp är rätt vanligt hos Pär Lagerkvist och har att göra med hans strävan att ge ett allmängiltigt drag åt berättelsen.<sup>13</sup> Vi förstår visserligen när främlingen berättar om sitt livsöde – förbannad av Gud eftersom Jesus på vägen till Golgata inte fick luta sitt huvud mot hans hus – att han skulle kunna benämnas Ahasverus, men detta namn nämns inte i romanen.<sup>14</sup> På flera ställen i *Sibyllan* markeras det även tydligt, att främlingen symboliserar Människan, eller hela mänskligheten (till exempel s. 38, 219–220). Romanens karaktärer är också stilerade i sina drag för att bli mer representanter för något allmänmänskligt än individer. Främlingen representerar då den unga människan eller människan mitt i livet, som irrar omkring på jordytan utan perspektiv och inte förstår någonting, medan sibyllan representerar den åldrade människan, som har livet bakom sig och nu sitter och ser tillbaka och försöker överblicka och få samband i alltsammans, men utan att lyckas – trots att hon har sett allt och genomskådat allt.<sup>15</sup>

Trots dessa representativa och typiserande drag kommer gestalterna oss nära som personer, som tänkande och kännande, som lika oss. Närvarokänslan åstadkoms på flera olika sätt, bland annat genom att båda karaktärerna flitigt får använda sig av Erlebte Rede (fri indirekt anföring) och andra former för inlevande framställning, när de ser tillbaka på och återberättar sina liv (till exempel åskådligt och levande återgivande av då-perspektivets känslor), vilket annars inte är vanligt i ett självbiografiskt, retrospektivt berättande av denna art. Allt detta stämmer bra med det program som Lagerkvist framför redan 1913 i *Ordkonst och bildkonst* och sedan i långa stycken håller fast vid genom hela sitt författarskap.<sup>16</sup>

Tiden och platsen för händelseförloppet är antikens Delfi, en omsorgsfullt vald plats. Som redan Kai Henmark påpekar, får gudsbildsproblematiken härigenom en mer generell innebörd än om Lagerkvist valt en plats som direkt kunnat knytas till kristen tro.<sup>17</sup> Lokaliseringen knyter också samman romanen med tankeboken *Den knutna näven* från 1934, där Lagerkvist låter Delfi bli en modell för en livssyn och livshållning som tar hänsyn till såväl de goda och ljusa (Apollon) som de mörka och destruktiva (Dionysos och Gaia) sidorna av tillvaron.<sup>18</sup> *Sibyllan* är dock ej någon historisk roman, även om Lagerkvist uppenbarligen lagt ner viss omsorg på research

för romanbygget. Texten skulle nästan lika väl kunna handla om något som tilldrar sig i 1900-talets Småland som i antikens Grekland. Miljön är inte utförd i detalj och de detaljer som faktiskt tas med har snarare symbolisk än mimetiskt-realistisk betydelse. På expressionistiskt vis blir naturen ett uttryck för karaktärernas psykiska tillstånd. Detta tillsammans med den återhållsamma språkbehandlingen ger texten mytiska kvaliteter – en myt som är anrikad med psykologiskt-realistiska detaljer. Pär Lagerkvists roman handlar om *evigt giltiga mänskliga frågor*. Till detta måste vi ta hänsyn när vi väljer läsart.

Romanen är inte uppbyggd på aristoteliskt vis utan består av tre olika intriger, vilka behöver begrundas var för sig och tillsammans.<sup>19</sup> Tre berättelser juxtaponeras och får på så sätt belysa varandra. Främlingen berättar sin livshistoria och sibyllan berättar sedan sin. Sibyllans berättelse upptar cirka två tredjedelar av textutrymmet, vilket väl är förklaringen till att tidigare forskning framför allt fokuserat på denna. Främlingens berättelse handlar om ett ödesdigert gudsmöte, ett möte som märkt honom och blivit bestämmande för hans livsöde. Han har mött Gud och sedan dess är hela hans liv präglad av Gud. Han kan inte tänka på någonting annat. Främlingens berättande påminner sibyllan så mycket om hennes eget livsöde att hon, istället för att söka ge ett svar på frågan han ställer, berättar om hur gudsmöten präglad också hennes liv. Hon utvaldes i tonåren till Guds språkrör, älskades av Gud, användes av Gud, sökte en tid fly hans kvävande famntag för en mänsklig mans men upphanns och straffades. Också sibyllans liv är alltså helt igenom präglad av Gud.

Mellan de bådas livsberättelser finns ett kort replikskifte. När främlingen har berättat färdigt säger han: ”Jag har mött honom [Gud], och det mötet har fyllt hela min själ med fasa.” Därefter faller sibyllan den replik som parallellställer de bådas berättelser och ger hennes tolkning av dem: ”Det är ingen glädje att se gud.” (s. 39) Om det bara fanns dessa båda intradiegetiska och autodiegetiska berättelser kunde de nog sammanfattas med denna replik. Men kring dessa båda berättelser finns en ram där en heterodiegetisk berättare informerar om vad som sker vid de bådas möte, och före och efter att de berättar sina historier. Det mest centrala av det som sker i ramen har att göra med sibyllans ”sinnesslöe” son, en nu grånad man som sitter i kojans mörker med ett ständigt leende på sina läppar men som inte äger något mänskligt språk. I romanens slut har denne försvunnit. Sibyllan och främlingen letar efter honom och följer hans spår i snön, upp på gudaberget (Parnassos eller kanske Olympos<sup>20</sup>) där de plötsligt och oförklarligt försvinner. Sibyllan drar av detta slutsatsen att sonen faktiskt var Guds son – ett resultat av en våldtäkt i orakelhålan under templet – och att guden nu har hämtat honom till sig.

De båda karaktärernas berättelser är subjektiva – det handlar om deras respektive *upplevelse* och *tolkning* av det som skett. Ramberättelsen däremot är objektiv och

neutralt registrerande, när den inte återger karaktärernas synvinklar.<sup>21</sup> Berättaren är osynlig, vilket ger en stabil auktoritet åt ramberättelsen. Det som berättaren återger av yttre fakta sker verkligen just så.<sup>22</sup> Ramberättelsen befinner sig på en överordnad nivå och hjälper oss att få perspektiv på de båda som berättar om sina liv och om sin brottnig med Gud. Detta är viktigt för tolkningen, men innebär inte att vi har att göra med en text med endast ett perspektiv och en röst. Berättaren tolkar inte skeendet och tillrättalägger inte sibyllans och främlingens berättelser.

Som Rikard Schönström konstaterar är *Sibyllan* en dialogisk roman, i Bachtins bemärkelse.<sup>23</sup> Karaktärerna blir subjekt, och inte objekt i en allsmäktig berättares historia. Berättaren talar inte över huvudet på dem; de får tala till punkt, utan att någon lägger sig i och utan att bli motsagda. De får rasa mot Gud och mot tillvaron, som Job, utan att bli tystade – vilket inte betyder att det de säger är romanens 'budskap'. Att ramberättelsen är överordnad innebär heller inte att sanningen sägs där, i motsats till karaktärernas idiosynkrasier, utan bara att vi får ett tredje perspektiv att som läsare ta ställning till. *Sibyllan* är ingen filosofisk utredning, ingen teologisk traktat och ingen predikan. Den presenterar inga färdiga svar, men tvingar oss att se problemen, hjälper oss att formulera frågorna och sätter igång vårt eget arbete med dem. Här kan vi se att själva romanens form motsätter sig tvärsäkerhet och förspråkar en attityd av *lyssnande, respekt och ödmjukhet*.<sup>24</sup> Detta kan jämföras med hur det ser ut i *Ahasverus död*. Berättandet är där linjärt och med ett mycket tydligt avklarat slut, där Ahasverus besegrar Gud, väljer den mänskliga kärleken i skepnad av människan Jesus, får frid och äntligen kan dö.<sup>25</sup> *Sibyllan* däremot sitter i slutet av den här romanen – likadant som i dess början – och ser ut över allt, med sina gamla ögon och sitt förbrända ansikte, med alla frågorna och känslorna kvar inom sig. Romanen har cirkelkompositionens form. *Sibyllan* har genomlevt allt, hon har sett allt. Men hon förstår fortfarande inte. Hon förmår inte läsa samman alltsammans till en enda, stor berättelse med mening i. Också formen visar därmed att vi har att göra med något allmängiltigt, allmänmänskligt och evigt pågående – inte ett avslutat stycke liv med början, mitt och slut.

### *Den intellektuella och den emotionella frågan*

Anledningen till att främlingen kommer till den gamla avsatta sibyllan är att han vill ha hjälp att förstå Gud och livet och sitt eget livsöde. Hans berättelse har alltså formen av en fråga, som han vill ställa till sibyllan. Det är en fråga som samtidigt innebär en anklagelse mot Gud och mot livet. Vi kan formulera den frågan på följande sätt: Vem är egentligen Gud, när tillvaron ser ut som den gör och när jag har de erfarenheter jag har? Vad kan han mena med mitt liv och med det mänskliga livet över

huvud taget? Under dessa frågor kan vi skönja Jobs anklagelse mot Gud för att vara en brottsling som kränker rätten, att vara moraliskt mer lågtstående än den människa han skapat.<sup>26</sup> När sibyllan sedan svarar tar emellertid svaret, som vi sett, bara formen av en parallell berättelse – alltså en upprepning av samma fråga: Hurdan är Gud och varför förefaller han så orimlig och oacceptabel?<sup>27</sup> Ramberättelsens senare del, med skildringen av hur sibyllans son uppstiger till himmelen, modifierar möjligen frågan en smula, men kan knappast sägas innehålla något svar på den, eftersom sonen är så gåtfull och det aldrig blir helt klarlagt om han är Guds son eller ej. Dessutom är han ju som gudsbild så frånstötande. Främlingen tänker att sonen väl ”kommit till världen bara för att visa att den rena meningslösheten också är gudomlig.” (s. 212) Men detta är ju romankarakterens tankar och de motsägs av mycket annat i texten. Detta är nog knappast romanens sista ord i frågan om gudsbilden.

Detta är alltså en roman som ställer frågan om *människans relation till Gud* – om Gud och det mänskliga livet. Lagerroth säger att romanen innebär en genomlysning av denna motivfär: guden och gudsupplevelsen. Han analyserar sedan mångsidigt och förtjänstfullt denna motivfär men, eftersom han bara fokuserar på idéinnehållet i sin närläsning, missar han en viktig sida av saken: han fångar inte *passionen*. I *Antecknat* (1977), klippboken ur Lagerkvists privata anteckningsböcker som utgivits av dottern Elin, säger författaren att *Sibyllan* är en *vild bok* och en *raseribok*,<sup>28</sup> vilket stämmer bra med min läsning av romanen. Romanen är fylld av lika starka känslor som Jobs bok, sådana känslor som kan bryta sig fram när människan inte förstår sig på tillvaron och inte kan få det som händer henne själv eller det som händer i världen att gå ihop med en gudstro, när tillvaron förefaller orimlig, orättfärdig, orättvis och outhärdlig. Lagerkvists roman handlar alltså inte bara om det intellektuella teodicéproblemet utan också i hög grad om det emotionella och existentiella. Främlingens fråga lyder inte bara: ”Hur skall man förstå detta liv med Gud?” utan också: ”Hur skall man leva detta liv med Gud?” och ”Hur skall jag orka leva detta liv med denne Gud?” Det är inte det abstrakta filosofiska eller teologiska problemet som står i centrum för Pär Lagerkvist utan det mänskligt levda, i kroppen djupt kända, problemet – det monistiska problemet som livsupplevelse. Men han gestaltar människor som inte bara erfar problemet kroppsligt och själsligt och emotionellt utan som också grubblar, inte kan låta bli att grubbla över det filosofiska och teologiska problemet. Vi måste alltså beakta såväl problemets intellektuella som dess emotionella sida då vi söker förstå hur det gestaltas i romanen.



## Vilken Gud?

Gustaf Aulén påpekar i *Dramat och symbolerna*, boken där han ju bland annat undersöker Lagerkvists roman *Ahasverus död*, att de mest skiftande föreställningar ju kan dölja sig bakom ordet 'gud'.<sup>29</sup> Vilken gud är det då romanens karaktärer har mött och kämpar med? Detta är den fråga Lagerroth ställer och hans undersökning av saken är mycket detaljerad – åtminstone vad beträffar sibyllans gudsmöte. Han blottlägger många av ingredienserna i romanens gudsbild och visar hur olika sidor av ett religiöst liv på ett mångsidigt sätt gestaltas i romanen. Han uppmärksammar också i förbigående det märkliga men – som jag ser det – utomordentligt viktiga faktum att, trots att romankaraktärerna representerar så olika religiösa områden som naturreligion, gammal grekisk gudadyrkan och kristendom, förutsätter karaktärerna och romanhelheten att det i själva verket hela tiden rör sig om *en enda och allenarådande gud* (Lagerroth verkar sedan helt glömma bort detta när han kommer in på analysen av främlingens gudsupplevelse).<sup>30</sup> Såväl karaktärerna som berättaren tycks ta för givet att de i grunden talar om samma sak då de talar om Gud. *Bara en gud finns* och det är *honom* karaktärerna och romanen brottas med. För det är en *han*, det är alldeles tydligt. Gud får många ansikten i romanen, men de är alla manliga. Jordgudinnan Gaia nämns visserligen på ett ställe, men det är närmast parentetiskt. Vad kännetecknar då denne gud? Så här säger sibyllan mot slutet av romanen:

Han är inte som vi och vi kan aldrig förstå honom. Han är obegriplig, outgrundlig. Han är gud.

Och såvitt jag kan fatta är han både ond och god, både ljus och mörker, både meningslös och full av en mening som vi inte kan komma underfund med men heller aldrig låta bli att grubbla över. En gåta som inte är till för att lösas utan för att finnas. Alltid finnas för oss. Alltid oroa oss. (s. 215)

Sibyllan säger alltså att Gud är obegriplig och att han är *både–och* men i de båda karaktärernas berättelser är det den förbannande, destruktive, onde guden som dominerar – *den patriarkaliske, allsvåldige tyrannen*.

I sin kamp med Gud och gudsbilden kan de båda huvudpersonerna inte bortse från lidandet och ondskan, eftersom de själva upplever detta alltför påtagligt. Att söka bortförklara Guds och tillvarons motsägelsefullhet genom att säga att ondskan inte finns i sig själv, utan bara är avsaknad av godhet, eller parasitär på godheten, eller att mörkret och det destruktiva måste finnas i den bästa av alla tänkbara världar, som en fond för ljuset att avteckna sig mot, är ett hån mot människor som lider, som både Anderberg och Lindström påpekar.<sup>31</sup> Det är också för sibyllan och främlingen en omöjlighet att tänka sig en gud som inte är allsmäktig, alltverkande och

allorsaklig. Monoteismen blir till monism: tillvarons själva grund är *en enda* princip. Följden blir då för dem båda att Gud inte kan vara god. Så här säger främlingen om Gud:

För mig är han en ondskefull makt som aldrig släpper mig ur sina klor och aldrig ger mig någon frid. (s. 35)

Ja gud är ond. Det hade hon rätt i. Hjärtlös och ondskefull. Hämdlysten [...] Grym och obarmhärtig. Han bryr sig inte om människorna, bara om sig själv. Och han förlåter aldrig, glömmet aldrig. (s. 213)

Och sibyllan:

Det gudomliga är inte mänskligt, det är något helt annat. Och det är inte ädelt och upphöjt och förändligt, så som man gärna vill tro. Det är främmande och fränstötande och ibland är det vanvett. Det är ondskefullt och farligt och ödesdigert. Så har jag åtminstone fått uppleva det. (s. 197)

Av de båda huvudpersonernas berättelser om sina liv och sina konfrontationer med Gud får man också, som läsare, bilden av en ond, destruktiv och tyrannisk makt. Anledningen till de båda huvudkaraktärernas våldsamma kamp är alltså att båda upplevt Gud som *ond*, och de vägrar böja sig för en ond makt. Precis som sibyllan knyter främlingen sin vanmäktiga näve mot den obegriplige och oacceptable gud som han mött och utbrister: ”Jag böjer mig inte!” (s. 198–199, 214).<sup>32</sup>

Den gudsbild som sonen demonstrerar – om han nu är Guds son – skulle kunna benämnas ’den indifferent’. Han är skrämmande för att han är helt bortom alla mänskliga föreställningar och begrepp:

Det var samma leende, oförklarligt och oåtkomligt, både meningslöst och outgrundligt. Och varken gott eller ont och på något sätt skrämmande just genom det. [– – –] En son som väl kommit till världen bara för att visa att den rena meningslösheten också är gudomlig. (s. 212)

Vi kan alltså skönja två alternativa ansikten på romanens Gud – och sibyllan och främlingen vet inte vilket som är det riktiga:

1) Antingen är han den onde guden, den allsmåttige världstyrannen, vars hämnande hand faller tung över människorna om de inte gör som han befäller.

2) Eller så är han den upphöjde, den obegriplige, indifferent guden som är så fjärran från allt mänskligt att vi omöjligt kan förstå någonting av hans väsen och

hans handlande. Detta alternativ kan beskrivas som någon form av deism: Gud har skapat världen men är sedan alltför stor och bortommänsklig för att lägga sig i dess förehavanden. Han har dragit sig tillbaka i upphöjd likgiltighet. Han sitter, som sibyllans son, på gudaberget och ser ner på människornas liv och deras religionsutövning och bara flinar åt alltsammans:

Medan denne gudason bara tycktes ha fötts för att sitta i den skumma ingången till en förfallen getkoja och se ut över världen och människornas ävlan och många påhitt och ner på sitt eget praktfulla tempel och bara skratta åt alltihop. (s. 211)

Denne gud kan ju också föra tankarna till gudsbilden i *Det eviga leendet* (1920), den vedsägande gubben, som ju också förekommer, i en något grymmare upplaga, i dramat *Himlens hemlighet* (1919) och också till den arkaiska gudabild som Tobias och Giovanni gräver fram i *Det heliga landet*. Tanken på denna typ av outgrundliga och nästan fåniga gud har alltså följt Lagerkvist genom hela hans författarskap.

### *Monism eller dualism*

I båda fallen är det tydligt att vi har att göra med *en monistisk verklighetsuppfattning*. Om Gud finns så är han den enda styrande principen i universum. Han är *allsmäktig, allvetande, allorsaklig och alltverkande*. Det är Gud som har skapat allt och det är ytterst han som är ansvarig för allt som sker. Gud blir då i stort sett detsamma som *det blinda ödet*, utom då han inte är blind utan har någon slags outgrundlig plan med alltsammans. Om försöken att, inom ett monistiskt system, bortförklara det onda genom att hänvisa till människans fria vilja eller den fallna ängelns härjningar säger Anderberg skarpsinnigt att om Gud tänks som alltings skapare och upphov är han också *ansvarig för allt*, inklusive för vad en eventuell ond makt tar sig före. Om Gud inte direkt skapat Satan har han åtminstone skapat de *förutsättningar* som gjort uppkomsten av ett sådant väsen möjligt.<sup>33</sup> Det är ju just detta Eyvind Johnson låter Odysseus säga (se inledningen av min uppsats).

Vi konstaterar alltså att en monistisk ontologi är grunden för gudskampen i romanen, på alla nivåer. Ett monistiskt synsätt är förutsättningen för hela Pär Lagerkvists troskamp, för otaliga litterära gestaltningar av teodicéproblemet och för många människors troskamp än idag. Kanske ligger det någonting i det som Aulén hävdade redan 1927, att den tidiga kristna kyrkans seger över Marcion och över gnosticismen var en pyrrusseger. Man lyckades försvara monoteismen men tappade därvid för långa tider bort det så viktiga *dualistiska perspektivet*. Han menar även, som många andra, att upplysningsfilosofernas tänkande kring Gud i samband med

tidens försök till världsförklaring, är en av anledningarna till att den västerländska människan tycks ha fastnat i ett monistiskt tänkesätt.<sup>34</sup> Det är också under upplysningstiden som djävulen som förklaringsgrund till det onda avskaffas, vilket innebär att monismen tillspetsas – guden/patriarken blir ensam metafysisk maktpotentat. Det tycks alltså som att Camus har fel i sin förmodan att det monistiska tänkesättet är en medfödd tendens hos människor; det är bara så att vi västerlänningar itutats sedan barnsben att världen måste föras tillbaka på en enda princip – eller ingen princip alls. Det är inte heller enbart kyrkan och upplysningsfilosoferna som stått för denna programmering; också Platon hävdade ett monistiskt synsätt.<sup>35</sup> Aulén menar nu att kristendomen i själva verket i grunden präglas av ett dramatiskt kampmotiv där Gud ses som den mot de destruktiva makterna kämpande. Tillvaron bestäms, enligt detta synsätt, av en strid mellan två motsatta viljemakter; *två* principer, alltså – inte en. Den kristna tron kan omöjligen infogas inom ramen för en konsekvent genomförd monism, säger Aulén.<sup>36</sup>

För många människor än idag är en gud som inte ligger bakom allt som sker ett *contradictio in adiecto* och därför o-tänkbar, i ordets bokstavliga bemärkelse.<sup>37</sup> En viktig anledning till detta är förmodligen det faktum att vi fortfarande dras med den olyckliga felöversättningen av grekiskans 'pantokrator'. Begreppet 'Herren Gud Allsmäktig' har visat sig inte bara obibliskt och obegripligt (för vad menas egentligen med allsmäktig?) utan förmodligen också destruktivt för vår värld och för den enskilda människa som, likt sibyllan och främlingen, brottas med en ond och oacceptabel gud. Att åter definiera ut det onda och destruktiva ur gudsbilden borde vara en angelägenhet för kyrkan och skulle inte behöva innebära ett återinförande av folktrons mytiska djävulsgestalt. Det borde egentligen räcka med en konsekvent etisk inställning där man väljer att envist ställa sig på de goda livskrafternas sida mot ondska, dumhet, förtryck och destruktivitet.

Om vi då önskar ett alternativ till Gud som en patriarkalisk tyrann eller en vanmäktig, flinande fåne, skulle vi kanske kunna lyssna till den ekofeministiska teologen Sally McFague. Hon menar att det blivit skadligt för människorna och för jorden att framställa Gud som konung och patriark och att vi istället idag måste förkunna en gud som framför allt är mor, kärlekspartner och vän.<sup>38</sup> R. R. Ruether visar på liknande sätt hur kristendom, judendom och islam kom snett när de kvinnliga elementen rensades bort ur det gudomliga. Hon menar att det verkliga syndafallet varit fallet ner i det patriarkaliska. Hon pekar också på det självklara i att det behövs ett språk för att tala om gudomen som inkluderar såväl det manliga som det kvinnliga.<sup>39</sup> Carol Christ går längre och propagerar för att helt ersätta teologin med det hon benämner *teologi*. Vi behöver, enligt Christ, återfinna Gudinnan. Om vår jord skall kunna helas behöver vi helt omformulera vår syn på det gudomliga och vår

världsbild och verklighetsuppfattning i kvinnlig riktning.<sup>40</sup> Finns någonting i Lagerkvists roman som pekar åt detta håll? Skulle man rentav kunna läsa sibyllan själv som en alternativ gudsbild, där hon sitter på gudaberget och blickar ut över människornas värld, med sitt förbrända ansikte och sina gamla ögon? Låt mig till sist bara antyda hur en sådan ”blasfemisk” läsart skulle kunna se ut. En grundlig analys av romanen i denna riktning får anstå till en annan gång.

### *Blasfemiska textstrategier*

Ordet *blasfemi* definieras i ordboken: ”(avsiktlig) skymf av ngt som hålls som heligt eller värdefullt.”<sup>41</sup> En högst naturlig hållning inför en världsförklaring som upplevs som orimlig och oacceptabel är den blasfemiska. Blasfemiker är den som inte ställer sig utanför en tolkningsgemenskap men som skymfar och kritiserar systemet inifrån. Just så gör både Jobsbokens författare och Pär Lagerkvist. Ingen av dem struntar i det trossystem som blivit ohållbart och går därifrån, utan som om de trasslats in i ett klibbigt nät, stannar de kvar och brottas med systemet, fäktar och slåss, skriar och protesterar – Lagerkvist hela livet ut. Systemen är i själva verket beroende av sina blasfemiker. Genom att definiera blasfemikern just som sådan markerar systemet sina gränser och dessa tänjs också så småningom ut och förflyttas genom blasfemikerns kritik – om systemet inte är fullständigt slutet och repressivt.<sup>42</sup> Den blasfemiska textstrategin är hypertextuell, för att tala med Gérard Genette.<sup>43</sup> Den blasfemiska texten positionerar sig i förhållande till en annan text eller en föreställning eller ett idésystem och måste ses i *relation* till det heliga eller upphöjda eller vedertagna som den anses kränka. Under den blasfemiska texten hör man hela tiden ekot av en annan, till vilken texten förhåller sig. Intressant att studera är då både hur den blasfemiska texten (hypertexten) artikulerar sig i relation till den andra texten (hypotexten) och också hur denna transformeras genom den relation som upprättas. I Bibellexikon kan man läsa följande: ”Gudsbespottelse eller blasfemi består i respektlöshet, förmäthenhet, vanhelgande i tal och vandel gentemot Gud och hans majestät.”<sup>44</sup> En central aspekt av vad blasfemin går ut på är alltså att tala respektlöst och vanhelgande om den gudomliga *auktoriteten*. Blasfemin är ett slags majestätsbrott. I detta studium av Lagerkvists *Sibyllan* har vi sett hur blasfemiska textstrategier används för att visa det absurda i en monistisk ontologi kombinerad med tron på en gud som skulle vara god och med föreställningen att man skall underordna sig det gudomliga majestätet villigt och med tillit. Både sibyllan och främlingen får kasta sina blasfemiska anklagelser i Guds ansikte och texthelheten artikulerar också åtminstone två blasfemiska motbilder mot Gud som den allsmäktige, gode patriarken: den allsväldige världstyrranen och den flinande fånen. Kanske finns det ytter-

ligare en, en än mer blasfemisk, då den inte bara tecknar en annorlunda gud utan också en som har *ett annat kön!*

Sibyllans föräldrar framställs som enkla men lyckliga människor. De lever i harmoni med naturen och den fromhet de utövar är mycket naturnära. Kommer de någon gång till Delphi undviker de det mäktiga templet och besöker helst den enkla koja som är jordgudinnan Gaias helgedom. Den patriarkaliska maktguden uppe i templet är både för stor och för avlägsen för dem. (s. 49) På detta vis sammankopplas den enkla, sunda fromheten med en kvinnlig princip. I detta ligger också en kritik av den auktoritära, officiella religionen som inte har med vanliga människors liv att skaffa och som skrämmer och förtrycker. Det var ju också, som Lagerkvist själv konstaterar i *Den knutna näven*, så att oraklet faktiskt var Gaias från början och inte Apollos.<sup>45</sup> Detta kan vi koppla till Ruethers uppfattning att syndafallet var fallet ner i det patriarkaliska. Apollo, den manlige guden, är då en orättmätig usurpator. Att maktprincipen i romanvärlden är manlig har vi sett. Guden äger kvinnan, bevakar henne svartsjukt, våldtar henne och också de jordiska makthavarna, orakeluttolkarna, de som står för det officiella ordet, är män. Kvinnan står i en speciell kontakt med det gudomliga men förstår inte själv vad Gud vill säga – det måste männen avgöra! De manliga experterna äger kvinnans ord. Här finns en udd riktad mot ett patriarkaliskt förtryckssystem.

Något som också pekar mot att det gudomliga kanske ligger närmare det kvinnliga än de manliga orakeluttolkarna vill erkänna är den frekventa användningen av bilder som för tankarna till kvinnans könsorgan: grottan – skötet, klyftan – blygden. Lagerroth har analyserat den sexuella aspekten av det gudomliga utförligt, så jag lämnar det här.<sup>46</sup>

En annan aspekt av hur det gudomliga i romanen kopplas samman med det kvinnliga är förstås de många tydliga parallellerna till Bibelns berättelse om Maria, gudsmoan och gudaföderskan. Också detta har analyserats av Lagerroth, men han fokuserar – som en god protestant – framför allt på inkarnationen och på paralleller mellan Jesus och sibyllans son.<sup>47</sup> I och med parallellerna mellan sibyllan som föderska och urmodern, jordegudinnan Gaia ligger det dock nära till hands att associera mer till en katolsk tro och låta romanens Mariafigura bli en gudomlighet där hon sitter som en allmoder högt uppe på gudaberget och ser ut över världen och människornas ävlan och påhitt, med sina gamla ögon, vilka sett allt och genomskådat allt. Hennes ansikte, vilket blivit som förbränt av vad hon sett och varit med om i världen, kan också föra tankarna till den svarta madonnan i Chestochova, som ju hos Birgitta Trotzig är en frekvent symbol för det gudomligas identifikation med det mänskliga lidandet.<sup>48</sup>

Dessa antydningar bör räcka för att visa på att en feministteologisk (och kan-

ske till och med ekofeministisk, eftersom Gaia också bör kunna benämnas ”Moder Jord”) läsning av *Sibyllan* säkerligen skulle ge många intressanta och fruktbara resultat. Möjligen skulle en sådan kunna anses ’blasfemisk’; var Pär Lagerkvist feminist? Mycket forskningsenergi har lagts ner på frågan om vad Pär Lagerkvist ’egentligen’ menade med termen ’gud’ i sitt sena författarskap. Vad trodde han egentligen? Här har forskarna och uttolkarna intagit olika positioner. Vilken position som intas i denna fråga säger nog oftast mer om forskaren själv än om Lagerkvist. Jag menar inte att frågan om vad Pär Lagerkvist ’egentligen’ trodde är ointressant, men av större intresse bör vara vad texten säger och kan säga oss idag. Paul Ricoeur menar att ”världen framför texten” är mer intressant vid en tolkning än ”världen bakom texten”.<sup>49</sup> Det verkligt intressanta är inte vad texten betydde i författarens huvud, utan vad texten kan betyda i den nya kontext i vilken den står idag. Och ingen tvivlar väl idag på att vi nu behöver nya modeller för verklighetsbeskrivning, när de gamla visat sig innebära att vi tyckt oss ha rätten att säga av den gren vi och kommande generationer sitter på. Lagerkvist roman gestaltar mycket tydligt det djupt problematiska med en monistisk verklighetsförståelse och med Gud som allsmäktig patriark och kanske kan den också därmed peka ut vägen mot en dualistisk verklighetsförståelse och mot bilden av Gud som mor.

## NOTER

- 1 Se text Gustaf Aulén, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden. En konturteckning*, Stockholm 1927, s. 31–35, 76–86, *Den allmänneliga kristna tron*, Stockholm 1965 (sjätte reviderade upplagan), s.114–119, 157, 159–163, 167–168, *Dramat och symbolerna*, Stockholm 1965, s. 161.
- 2 Och faktiskt, för att här antyda något av vidden i det internationella fältet, inte bara där vi förväntar oss det – som hos Augustinus, Dante, Juan de la Cruz, Milton, Donne, Blake, Dostojevskij, Tolstoj, Emily Dickinson, Defoe, T. S. Eliot, W. H. Auden, Nelly Sachs, Isaac Bashevis Singer etc. – utan jag har också stött på framställningar av problematiken hos författare som Shakespeare, Racine, Voltaire, Goethe, Shaftesbury, Byron, Shelley, Vigny, Hugo, Hamsun, Gorkij, Virginia Woolf, Faulkner, Vonnegut etc.
- 3 Förutom Aulén kan här nämnas Tryggve Mettinger, t. ex. *Namnet och närvaron. Guds-namn och gudsbild i böckernas bok*, Örebro 1987, Fredrik Lindström, t. ex. *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla Testamentet*, Lund 1998, Ragnar Bring, *Dualismen hos Luther*, Stockholm 1929, Johan B. Hygen, *Guds allmakt og det ondes problem*, Oslo 1974, Jean-Erik Mårtensson, *Irenaeus och skandinavisk djävulsdebatt. Djävulen – en fallen ängel, eller?* Göteborg 1981.
- 4 Aulén menar i sin analys av Pär Lagerkvists *Ahasverus död* att det i denna roman är Gud som sitter på de anklagades bänk. Se *Dramat och symbolerna*, s. 50.

- 5 Ett faktum är ju, som också Aulén påpekar, att den klassisk-grekiska religionen, trots polyteismen, är monistisk, då inte bara människor utan också själva gudarna måste underordna sig Ödet. Se Aulén 1927, s. 80.
- 6 Thomas Anderberg, *Guds moral. En essä om lidandets och ondskans problem*, Nora 1997, s. 45–46, 89–90, 96, 110–111, 126–127.
- 7 Man skulle, med Harvey Cox termer (i *Har Gud skapat tätorten? Kristen tro och sekulariserat stadssamhälle*, övers. Margareta Edgardh, Stockholm 1966 – se även Friedrich Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als Theologisches Problem*, Stuttgart 1953, s. 129–143) kunna hävda att Derrida står för det positivt frigörande i sekulariseringen medan de Man fastnar i en destruktiv sekularism.
- 8 Camus, *Myten om Sisyfos* (1942), översättning av Gunnar Brandell och Bengt John, Stockholm 2001, s. 45. Att hävda att det monistiska problemet var en av orsakerna till Dagermans självmord, är naturligtvis att gå för långt men man kan åtminstone konstatera att om den absurda livskänslan – som hos Camus alltså beror av det monistiska problemet – ändå får Camus att hävda att man måste föreställa sig Sisyfos lycklig, kan man inte säga detsamma om Lucas Egmont och hans ödeskamrater i *De dömdas ö*. För Dagermans gestalter leder den absurda livskänslan snarare till ångest och desperation.
- 9 Mårtensson, op. cit., s. 29–30.
- 10 Aulén 1927, s. 76–86.
- 11 Detta är ju också Martha Nussbaum inne på i *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, New York 1990, text s. 7, 15–16, 286–313.
- 12 Pär Lagerkvist, *Sibyllan*, Stockholm 1956. Romanen kan läsas som en del i en triptyk, tillsammans med *Barabbas* (1950) och *Ahasverus död* (1960), vilket Lagerkvist själv tänker sig när han arbetar med den sistnämnda. Se för detta Lagerkvist, *Antecknat* s. 88. Den kan också läsas som del i en "korsfästelsepentologi" – vilket till exempel Mary Sæboe gör – eller som del i en cykel på sex romaner – vilket Marion Lund gör (förmodligen inspirerad av *Antecknat* s. 77, fast hon ingenstans anger detta) i *Frigjort fra Gud – og bundet til ham. Pär Lagerkvists selvbiografiske roman Gäst hos verkligheten (1925) og romanserien 'korsfästelsesyklusen' (1950–1964)*, [diss.] Trondheim 1999.
- 13 Se för detta även Stefan Klint, *Romanen och evangeliet. Former för Jesusgestaltning i Pär Lagerkvists prosa*, Skellefteå 2001, s. 98.
- 14 Namnet på denna karaktär nämns inte heller inne i Lagerkvists nästföljande roman, trots att titeln på denna är *Ahasverus död*.
- 15 Se för detta *Antecknat* s. 84. Jämför Erland Lagerroth, "Guden och gudsupplevelsen. Pär Lagerkvists Sibyllan" i *Svensk berättarkonst. Röda rummet, Karolinerna, Onda sagor och Sibyllan*, Lund 1968, s. 254.
- 16 Pär Lagerkvist, *Ordkonst och bildkonst. Om modern skönlitteraturs dekadans; om den moderna konstens vitalitet*, med ett förord av August Brunius, Stockholm 1913. Lagerkvist använder här bland annat den assyrisk-babyloniska litteraturen som förebildligt exempel på en långt driven stilisering parad med det ytterligt naturalistiska. Se s. 57. Se för en diskussion av detta Klint, op. cit., s. 76–80, 85–86.
- 17 Kai Henmark, *Främlingen Lagerkvist*, Stockholm 1966, s. 113–114.



- 18 Pär Lagerkvist, *Den knutna näven*, i *Pär Lagerkvist: Prosa*, Stockholm 1955. Lagerkvist talar här om att det hör till Apollons storhet att han tar in de destruktiva krafterna i sitt hägn och behärskar dem (s. 115–117). Riktigt så ser det dock inte ut i *Sibyllan*, där de mörka och onda sidorna i tillvaron och i gudomen i stället tar över.
- 19 Rikard Schönström påtalar det faktum att tidigare forskning framför allt har fokuserat på sibyllans berättelse och försummat att tillräckligt ta hänsyn till främlingens roll och framför allt till textens övergripande struktur. (Rikard Schönström, *Dikten som besvärjelse. Begärets dialektik i Pär Lagerkvists författarskap* /diss. Lund/, Stockholm/Lund 1987, s.98–99. 106–107) Detta äger dessvärre sin riktighet.
- 20 Erland Lagerroth, som utforskat den grekiska bakgrunden till romanen, menar att, även om berget borde vara Apollons berg, Parnassos finns det också mycket i texten som pekar mot Olympos, Zeus berg och gudaskarans härskarsäte (Lagerroth, op. cit., s. 237).
- 21 Detta har bland andra Schönström kommenterat och studerat (Schönström, op. cit s. 106–117).
- 22 För en utomordentlig genomgång av olika berättelsers sätt att förhålla sig till frågan om 'fiktionssanning' och auktorisation se Lubomír Dolezel, "Truth and Authenticity in Narrative", *Poetics Today* 1: 3, 1980. Se även Helene Blomqvist, *Vanmaktens makt. Sekulariseringen i Sven Delblancs Samuelsvit och Änkan*, /diss./ Göteborg 1999, s. 81–101.
- 23 Schönström, op. cit., s. 99, 137, 145–146. Se även Urpu-Liisa Karahka, "Motttext – medtext – livstext. Några anteckningar om det monologiska och det dialogiska i Pär Lagerkvists romankonst", *Parnass* 1998: 1, s. 12–17. Som Karahka påpekar är Pär Lagerkvists romaner inte bara dialogiska, de är ofta även "monologiska" (men då inte i bachtinsk bemärkelse). Som *Sibyllan*, består till exempel även *Det eviga leendet* och *Pilgrim på havet* (1962) av monologer vilka monteras mot varandra. I *Sibyllan* är det monologiska också ett uttryck för de båda huvudkaraktärernas relationsproblem. Detta är dock en helt annan undersökning, vilken får anstå.
- 24 Denna typ av formell, strukturell analys av texten har inte utförts av tidigare forskning, utom i viss mån av Schönström. Många har skrivit om *Sibyllan*, men de allra flesta går mer eller mindre rakt på tolkningen. Några av dem är, förutom de redan nämnda, Gunnar Tideström, Walter W. Gustafson, Sven Linnér, Gunnel Malmström, Ingrid Schöier, Andreas Skartveit, Robert Donald Spector, Roy Arthur Swanson, Gunnel Vallquist och Urpu-Liisa Karahka.
- 25 Lagerkvist blev kritiserad för detta slut, vilket – med rätta – uppfattades som mindre konstnärligt.
- 26 Se för en diskussion av detta till exempel Mettinger, op. cit., s. 176, Lindström, op. cit., s. 35.
- 27 Också Schönström påpekar vikten av att se att "textens grundläggande tema döljer en fråga" (op. cit. s. 100).
- 28 *Antecknat* s. 99.
- 29 Aulén, 1965, s. 18–22.
- 30 Lagerroth, op. cit., s. 232, 238. Tyvärr är det så att, trots att Lagerroth i sitt slutkapitel

- deklarerar att han hela tiden i sina läsningar vill ha helheten framför ögonen, tappas denna helhet i själva verket bort i hans genomgång av olika gudsbilder, gudsupplevelser och aspekter av det gudomliga. Hans ”närläsning” ger ett mycket splittrat intryck.
- 31 Se Lindström, op. cit. s. 84–85, 107, 142, 144–145, 182–183, Anderberg, op. cit. s. 36–39. Se även Anderberg, ”Gud och ondskan. Teodicéproblemet speglat i Sven Delblancs böcker om Samuel och hans familj”, *Fenix* 4, 1989, s. 111–112, 133–134.
- 32 Intressant är ju att Lagerkvists Ahasverus här påminner en hel del om Victor Rydbergs Prometheus i dennes dikt ”Prometeus och Ahasverus”. Om såväl Rydbergs Prometheus som Lagerkvists sibyllan och främlingen kan man med fog säga att de är personer som inte ger sig så lätt.
- 33 Anderberg, 1997, s. 86. För en diskussion av dessa och andra teodicéer se även Lars Fr. H. Svendsen, *Ondskans filosofi*, Stockholm 2004, s. 37–74.
- 34 Aulén, 1927, s. 17–18, 76–86, 295–298.
- 35 Se för detta t ex Svendsen, op. cit., s. 40, 45f, 53.
- 36 Aulén, (1923) 1965, s. 162. Att det också finns andra sätt att, inom ramen för en kristen trosuppfattning, försöka komma till rätta med teodicéproblemet, därom vittnar en talrik teologisk litteratur.
- 37 Märkligt nog tycks en sådan också otänkbar för filosofen Anderberg!
- 38 Se till exempel Sally McFague, *Models of God. Theology for an Ecological, Nuclear Age*, London 1987 eller *The Body of God. An Ecological Theology*, Minneapolis Minnesota 1993.
- 39 I Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-talk. Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.
- 40 Carol P. Christ, *Rebirth of the Goddess. Finding meaning in Feminist Spirituality*, New York & London 1997.
- 41 *Svensk Ordbok*, vetenskaplig ledare Sture Allén, Göteborg 1986.
- 42 Många intressanta synpunkter på vad blasfemi – eller hädelse – innebär finns i Martin Bergströms artikel ”En fråga om konsensus” i volymen *Hädelse* i HSFRs serie Brytpunkt, Stockholm 1999, s. 8–17, liksom i texter av Alain Cabantous, Josh Marsh, David Lawton och Leonard W. Levy.
- 43 Gérard Genet, *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, Lincoln, Nebraska 1997 (1982). För en diskussion av detta se även Klint, ”Blasfemi som estetisk strategi. Job, Jesus och Jonas Gardell” i *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, red Ole Davidsen, Aarhus 2005, s. 329–340.
- 44 *Illustrerat Bibelllexikon*, red. Hugo Odelberg, Thoralf Gilbrant, Stockholm 1974.
- 45 Lagerkvist, *Den knutna näven*, s. 117.
- 46 Lagerroth, Op. cit. s. 216–221.
- 47 Ibid s. 248–252.
- 48 Så t ex i romanen *Sjukdomen från* 1972.
- 49 Paul Ricoeur, ”Förklara och förstå. Text – handling – historia” i *Från text till handling. En antologi om hermeneutik*, red. Kemp/Kristensson, Stockholm 1992, s. 77, ”Metafor och hermeneutik” i *Hermeneutik*, red. Engdahl, Holmgren, Lysell, Melberg, Olsson, Stockholm 1977, s. 163.

ABSTRACT

Helene Blomqvist, *Det monistiska problemet och de blasfemiska textstrategierna i Lagerkvists Sibyllan*. (*The Monistic Problem and Blphemous Textual Strategies in Lagerkvist's Sibyllan*.)

This article discusses literary articulations of what can be named 'the monistic problem' — closely linked to the theodicy problem — using Pär Lagerkvist's novel *Sibyllan* (*The Sibyl*) as an example. *Sibyllan* is the story of two people, who both have been 'burnt' by God — a male god, an almighty patriarch — and yet neither of them can let go of him. They rage and fret and cast blasphemous utterances at him but still their destinies are tied to him. To analyze this novel properly, it is necessary to consider the way in which it is constructed — not as one story, but as two parallel intradiegetic stories, bound together by a heterodiegetic voice. This makes the novel dialogical, in Bachtin's sense of the word. Under the surface, this text conceals a question, a question that is posed twice, by the stories of the two main characters. The question can be formulated thus: What is God like, and why does he seem so unreasonable? But this novel, as Lagerkvist himself states, is also a book of passion and rage. So the question is: How on earth shall I be able to endure this life with this god? When examined closely, the god of the novel appears to have two different faces, both male: either he is the evil god, the almighty tyrant, whose avenging hand strikes man if he doesn't obey, or he is the indifferent and exalted, the incomprehensible god who is so far from everything human that it is impossible for any of us to understand anything of what he is like. In both cases, it is evident that the world view is monistic: God is the one ruling principle of the Universe. It appears that a monistic world view (or ontology) is the prerequisite of Pär Lagerkvist's entire religious struggle, as of the struggles of so many others. As the theologian Gustaf Aulén says, it seems as if western man is caught in a monistic way of thinking, partly due to the unhappy mistranslation of the Greek 'pantokrator'. The concept 'Lord God Almighty' is not only unbiblical, but also really incomprehensible. This study demonstrates how Lagerkvist uses blasphemous literary strategies to point to the absurdity of a monistic ontology coupled with the belief in a good god and with the notion that we should submit willingly and with trust to this monarch. Is there then an alternative to this world view and this concept of God? If there is in Lagerkvist's novel, it should be the sibyl herself, as a parallel to both the virgin Mary, the mother of God, and to Gaia, the great mother of all living things. At the end of the novel, Gaia still sits as an All-mother high up on the slopes of the divine mountain above Delphi, watching everything with her old eyes and her burnt face. As several echo-feminist thinkers say, maybe this is the god that our world needs today.