



MINNE OCH MANIPULATION

OM DET KOLLEKTIVA MINNETS PRAKTIKER

REDAKTÖRER: BARBARA TÖRNQUIST-PLEWA OCH INGRID RASCH
CENTRUM FÖR EUROPAFORSKNING VID LUNDS UNIVERSITET 2013



MINNE OCH MANIPULATION.
OM DET KOLLEKTIVA MINNETS
PRAKTIKER

MINNE OCH MANIPULATION. OM DET KOLLEKTIVA MINNETS PRAKTIKER

Edited by Barbara Törnquist-Plewa & Ingrid Rasch



LUND
UNIVERSITY



— LUNDS UNIVERSITET —

CFE Conference Papers Series No. 6

Lund 2013

The CFE Conference papers series is published by

The Centre for European Studies (CFE) at Lund University:

Editors: Barbara Törnquist-Plewa and Ingrid Rasch

Qo urci udkrf <Ucpf urqw'k'Mcwpcu.'Nkcxgp0'"

Hjvq"P kmcu'Dgtpucpf . 'ugr vgo dgt'42340"

The paper is also available in pdf-format at CFE's website www.cfe.lu.se

© 2013 The Centre for European Studies at Lund University and the authors

CENTRE FOR EUROPEAN STUDIES AT LUND UNIVERSITY

Box 201

Phone +46 (0)46-222 88 19

SE-221 00 LUND

Fax: +46 (0)46-222 32 11

SWEDEN

E-mail: cfe@cfe.lu.se

ISSN: 1654-2185

Printed in Sweden by Media-Tryck, Lund University
Lund 2013



CLIMATE
COMPENSATED
PAPER



REPA
A part of FTI (the Packaging and
Newspaper Collection Service)

Table of Content

Medverkande författare	7
Barbara Törnquist-Plewa & Ingrid Rasch	
Förord	13
Peter Kemp	
Fakta og fiktion	17
Morton Narrowe	
Lagen och Nåden. Tre lärorika minnen	27
Jesper Svartvik	
”Gör detta till min åminnelse” –Minne och manipulation i tidiga judisk-kristna relationer	35
Göran Rosenberg	
Den europeiska upplysningens antijudiska förvillelser	53
Jayne Svenungsson	
Nådens gränser Om universella ambitioner och partikulära hämskor	61
Per-Arne Bodin	
Ryssland och den sakrala tiden	71
Kristian Gerner	
Kommunisttiden – en episod i den ryska kyrkans tusenåriga historia	87
Evelina Kelbecheva	
Hoaxes, Scandals and Fairy Tales (Manipulations of Historical Memory in Bulgaria)	95

Medverkande författare



Peter Kemp, dr. theol. & phil., professor emeritus i filosofi ved Institut for Uddannelse og Pædagogik (Århus Universitet, Campus Emdrup) og leder af Center for Etik og Ret i København. Sidste bog: *Filosofiens Verden* (Tiderne Skifter, København, 2012).



Morton Narowe är överrabbin i Stockholm. Han föddes i USA och kom till Sverige 1965. Medlem i Bibelkommissionen 1974-2000.



Jesper Svartvik är den förste innehavaren av Krister Stendahls professur i religionsteologi vid Lunds universitet och professor vid Svenska teologiska institutet i Jerusalem.



Göran Rosenberg är journalist och författare, hedersdoktor vid Göteborgs Universitet. Han senaste bok är *Ett kort uppehåll på vägen från Auschwitz*, Bonniers 2012.



Jayne Svenungsson är docent i systematisk teologi, verksam vid Teologiska Högskolan i Stockholm samt inom forskningsprogrammet "Time, Memory and Representation: A Multidisciplinary Program on Transformations in Historical Consciousness."



Per-Arne Bodin är professor i slaviska språk med litterär inriktning vid Stockholms universitet. Han forskar framför allt om förhållandet mellan den ryska kulturen och den ortodoxa traditionen. Hans senaste bok är *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*.



Kristian Gerner är professor emeritus i historia i Lund, specialist på Öst- och Centraleuropa. Hans senaste bok är *Ryssland. En europeisk civilisationshistoria* (Historiska Media 2011).



Evelina Kelbecheva är professor i historia vid American University in Bulgaria i Sofia



Ingrid Rasch är producent för Tredje rummet i Malmö och ordförande för *Citizens without Boundaries*, f d folkhögskolerektor.



Barbara Törnquist-Plewa är professor i Öst- och Centraleuropastudier och föreståndare för Centrum för Europaforskning vid Lunds universitet.

Förord

Barbara Törnquist-Plewa & Ingrid Rasch

Denna volym innehåller ett urval av de föredrag som hölls inom en serie av tre symposier under rubriken Minne och manipulation anordnade av Centrum för Europaforskning vid Lunds universitet (CFE) tillsammans med den transnationella kulturföreningen Citizens without Boundaries under 2010. Syftet med volymen är att dokumentera ett samarbete mellan dessa två organisationer. Det utgör ett exempel på CFE:s arbete med den så kallade ”tredje uppgiften”, dvs. spridningen av forskningsrön utanför universitetsvärlden till opinionsbildare och allmänhet. Kort och gott: att bidra till folkbildningen. Denna uppgift ser CFE som mycket viktig, inte minst därför att det handlar om ett ömsesidigt givande och tagande, där forskare och så kallade ”praktiker” kan stimulera och befrukta varandra med nya idéer. Gränserna mellan dem är dessutom i verkligheten mycket flytande. Denna volym innehåller således texter skrivna av forskare, författare och en andlig ledare (en rabbin), men det gemensamma för dem alla är att de på olika sätt har arbetat aktivt med opinionsbildning och folkbildning. För att ytterligare understryka volymens fokus på mötet mellan forskare och praktiker har föreståndaren för CFE och ordföranden för Citizens without Boundaries redigerat den tillsammans.

Varför valde vi Minne och manipulation som tema för vårt samarbetsprojekt?

Till bakgrunden hör att Centrum för Europaforskning sedan flera år tillbaka har arbetat med en forskningssatsning på studier av kulturella och sociala minnen i Europa med fokus på minneskonflikter. Minnesstudier har nämligen under de senaste drygt tjugo åren utvecklats till ett nytt, spännande mångdisciplinärt forskningsfält som involverar forskare inom en mängd ämnen – sociologi, filosofi, statsvetenskap, historia, litteratur, film, etnologi med mera. CFE har sett som en av sina uppgifter att uppmuntra Lundaforskarnas intresse för detta nya fält och hjälpa dem att placera sig vid forskningsfronten. Centret har också noterat allmänhetens växande intresse för studier av kollektiva och individuella minnen. Det var därför som CFE med glädje mottog initiativet från kulturföreningen Citizens without Boundaries att tillsammans anordna en för allmänheten öppen symposiumserie på temat ”Minne och manipulation”.

Idén kom från författaren och journalisten Göran Rosenberg och teologen Jayne Svenungsson. De formulerade den på följande vis:

En civilisation konstituerar sig själv i betydande grad genom vad den minns, hur den minns och hur den berättar sina minnen. Men också genom den roll den tillskriver den andre i denna berättelse. Ibland genom att romantisera eller exotisera bilden av den andre. Eller allvarigare, genom att demonisera eller manipulera bilden av den andre. Minnet är en oskiljaktig del av vår verklighetsuppfattning, men också det element i vår verklighetsuppfattning som är lättast att förneka, förtränga, förvränga och i sista hand manipulera. Vår bild av andra människor är delvis beroende av hur vi minns dem, eller hur vi tror oss minnas dem, eller hur vi har blivit intalade och manipulerade att minnas dem. Möjligheten att manipulera fram minnen som inte finns eller manipulera bort också de starkaste av minnen (kanske just dem) kan inte överskattas. Och därmed inte heller möjligheten att förvandla människors konkreta minnen och erfarenheter av varandra till abstrakta stereotyper och nidsbilder.

Syftet med symposiet skulle därför vara att inbjuda forskare och allmänheten till diskussion om det kollektiva minnets praktiker med fokus på hur de påverkar vår förmåga att kritiskt förhålla oss till historiska fakta och vårt sätt att se på den Andre.

Under det första symposiet avhandlades generellt förhållandet mellan minne, fakta och fiktion med empiriskt fokus på undersökningen av kristna förvrängningar och stereotyperingen av det judiska. De första fem artiklarna i volymen kommer från detta symposium. Den danske filosofen Peter Kemp's bidrag Fakta och fiktion öppnar volymen eftersom den innehåller en teoretiskt orienterad introduktion till symposiernas och volymens övergripande tema. Författaren diskuterar bland annat viktiga frågor om skillnaden mellan minne och historia samt minnets etik. Därefter följer bidrag av rabbinen Morton Naro och teologen Jesper Svartvik som behandlar förvrängningar av den judiska traditionen i det kristna minnet. Författaren och journalisten Göran Rosenberg samt teologen Jayne Svennungsson ansluter sedan till detta tema, men fokuserar på samspelet mellan det universella och det partikulära.

Det andra symposiet i serien behandlade minnets betydelse i den ryska kulturen och det politiska livet. Symposiets innehåll illustreras här av två bidrag. Det ena är skrivet av slavisten och kulturhistorikern Per Arne Bodin och visar hur minnet av olika historiska erfarenheter som t.ex. revolutionen, Gulag eller terrordådet i Beslan har förmedlats och bearbetats inom den ryska ortodoxa kyrkan, inte minst genom liturgin. Det andra bidraget, författat av historikern Kristian Gerner åskådliggör hur den sovjetiska kommunistiska makten tillägnade sig de väletablerade, religiösa, ryskortodoxa minnespraktikerna (formerna) och fyllde dem med ett nytt innehåll för att vinna stöd och legitimering.

Det tredje symposiet handlade om religionens roll i den politiska utvecklingen på Balkan samt den ständigt pågående manipulationen av det kollektiva minnet i denna region. Det exemplifieras i volymen med ett bidrag skrivet av historikern Evelina Kelbecheva som tar upp hur det bulgariska

kollektiva minnet har manipulerats till att betrakta turkar som bulgarers ”eviga fiende”. Relationen till det osmanska arvet och minnet av det är nämligen en mycket brännbar fråga för alla nationer på Balkan. Bidraget är skrivet på engelska, då författaren är en bulgarisk forskare utan kunskaper i svenska.

Organisatörerna till de ovannämnda symposierna vill tacka alla som bidrog till att göra dem till mycket lyckade och uppskattade arrangemang. Vi vill också tacka alla som medverkade till att denna volym blev till. Särskilda uppskattningsord vill vi rikta till Niklas Bernsand, vår outhärlige medarbetare som ansvarade för volymens layout och alla detaljer av teknisk art.

Barbara Törnquist Plewa & Ingrid Rasch

Centrum för Europaforskning | Citizens without Boundaries

www.cfe.lu.se

www.citizenswithoutboundaries.org

Lund, 2012-09-30

Fakta og fiktion

Peter Kemp

Min tese er, at manipulationen af historien er en manipulation af hukommelsen, og at erindringer aldrig er hukommelse af rene facts, men fakta set gennem fiktioner, hvormed vi fortolker dem.

Jeg vil tage udgangspunkt i det faktum, at hukommelsen er et forhold til forestillinger eller mentale billeder. Den er dermed en særlig form for forestillingsevne, Aristoteles siger i det lille skrift *Om hukommelse og genkaldelse* (Aristoteles 2007), at hukommelsen tilhører den del af sjælen som *phantasia*, fantasien hører til. Denne fantasi eller forestilling er forskellig fra sansede facts ved at bruge mentale billeder og ikke forholde sig direkte til de indtryk, som disse facts giver. Men de mentale billeder kan adskille sig fra de sansede facts på to væsensforskellige måder.

De kan være rene kopieringer af det sansede eller empiriske, og kan i så fald tage sig ud som totalt afhængige af sanseperceptionen. Forestillingen vil da være som et spejl af fakta. Den vil være en *reproduktiv forestilling*. Og derfor har man kunnet forstå forestillingen som en blot afsvækket sansning. En sådan forestilling om det sansede er imidlertid altid mere en ren sansning, dels er den en bestemt strukturering af det sansede med et bestemt fokus i forestillingsfeltet, dels er den, for så vidt den fastholder denne strukturering, en erindring af det umiddelbart foregående, hvad Edmund Husserl kaldte en retention. En "ren" sanseperception kan ikke findes.

Men forestillingen kan også løsrive sig fra det empiriske og forholde sig til noget fraværende som anskues i portrætter, drømme, fiktioner eller til en anden dimension af virkeligheder end den opfattede virkelighed, en usynlig kontekst hvad enten den er fysisk, praktisk, social, historisk eller metafysisk. I så fald er forestillingen kun delvis afhængig af perceptionen; den kan have lånt perceptuelle rester fra de virkelige perceptioner, men den forestiller sig noget der ikke eksisterer eller som er fraværende i tid og rum. Det er den *produktive forestilling*.

Da hukommelsen, når den er mere end blot retention, ikke blot kopierer hvad man sanser her og nu, fordi den forholder sig til noget der har været, er den en form for produktiv forestilling. Hukommelsen forudsætter perception af ting eller personer, men disse perceptioner er ikke mere. Hukommelse er derfor ikke

sanseperception. Men den er heller ikke forestilling om fremtiden. Som Aristoteles siger: ”Det er umuligt at huske fremtiden, der er genstand for formodning og forventning.... der er heller ikke hukommelse af nutiden, men kun perception. Men hukommelsen gælder hvad der har været” (Aristoteles 2007: 449b).

Vi kan således have forestillinger om fremtiden, men de er ikke hukommelse, og vi kan have forestillinger om rene opdigtede ting og personer, men de er heller ikke hukommelse. Kun forestillinger om fortiden er hukommelse. Derfor er hukommelsen ikke en hvilken som helst forestilling, men en særlig form for forestilling, f.eks. om alle dem, vi har kendt, men som kan være døde; eller alle de kendte og ukendte mennesker der har været med til at forme vores sprog, vores kultur og videnskab, opfinde og udvikle vores teknologier osv. Således kan hukommelsen også være en forestilling om os selv, om dem vi har delt livet med og om den historie vi er en del af: vort lands historie, vor kulturs historie, vor verdenshistorie.

Hukommelsen af denne historie og dens mulige manipulation er emnet for vores konference, og derfor vil jeg nu se nærmere på, hvordan denne historie dannes, hvad denne historiske hukommelse kan være forpligtet på og hvordan man kan svigte denne forpligtelse ved manipuleringer af hukommelsen.

I. Momenter i den historiske hukommelse

Jeg ser fire momenter (dele af en helhed) i dannelsen af den historie der kan manipuleres:

1. Den personlige hukommelse uden hvilken fortiden ikke havde nogen mening:
2. Fortolkningen af sporene af liv, ikke mindst menneskeligt liv uden hvilken sporene ikke giver mening for os
3. Fortællingen, som fortolkningen indgår i og uden hvilken vi ikke kan forestille os sammenhængen i et historieførløb
4. Sammenvævningen af personlig hukommelse og kollektiv hukommelse uden hvilken historien om andre ikke kan blive vor historie.

1. Den personlige hukommelse

Hukommelsen forudsætter en sans for ’før’ og ’efter’, dvs. en bevidsthed om tid. Vi henfører mere eller mindre nøjagtigt vores erindringer til bestemte tider (datoer, år, perioder osv.). Men som Aristoteles anfører er erindringer ikke blot mentale billeder, som falder os ind, men de kan også være mentale billeder, vi genkalder os i en søgen efter dem. Vi søger at huske noget vi har glemt. Det sker i vores personlige hukommelse.

Denne forudsætter, at vi har en ”livshistorie” som historien om det liv, vi har levet med andre. Vi ved, at denne historie ikke er ren opdigtning, men en form for

realitet, der ikke bliver mindre realitet af at vi kan forestille os den anderledes end den var og nærmest omforme den totalt. Men selv i det tilfælde ved vi, at der var et tidligere liv, som vi mere eller mindre forsætligt har manipuleret. Og vi ved, at andre, som vi har delt noget af vores eget fortidige liv med, kan benægte vores fremstilling af historien.

Dette giver Paul Ricœur anledning til inspireret af Vladimir Jankélévitch at skelne mellem at "have været" og "være forsvundet". Fortiden er ikke længere, men den "har været" og ingen kan ændre dette til, at den ikke har været (Ricœur 2004: 367). Vi kan sige det på den måde, at for så vidt vores eget liv vil blive husket i andres hukommelse af det, kan dets fortid ikke tilintetgøres. Det er hukommelsens under. VI. Jankélévitch udtrykte dette i *L'Irreversible et la nostalgie* i en sætning, som i dag kan læses på en plade opsat på det hus, hvor han boede i Paris, og som Ricœur har sat som motto for sin egen bog om hukommelsen: "Den, som har været, kan fra da af ikke mere ikke have været: fra da af er denne hemmelige og helt uigennemskuelige kendsgerning – at have været – dette menneskes rejsepenge for evigheden" (Jankélévitch 1974:275; Ricœur, 631n; Ricœur 2205:590n).

2. Fortolkningen af sporene

På basis af denne erfaring af at tilhøre en livshistorie har det mening at se denne som led i en større historie, som vi ikke selv har levet og oplevet, og give et bud på hvad den øvrige historie måtte indeholde og hvilken betydning den kan have for os. Dermed fortolker vi sporene af den tidligere historie. Men for at kunne hævde, at der er tale om en fortid, der ikke er mindre realitet end vores egen fortid, kan fortolkningen ikke gå ud på hvad som helst, men må forholde sig indenfor de rammer som sporene af den giver. Det er i den forstand, man kan tale om at den er "forpligtet på sandheden". Og sporene er ikke kun monumenter, bygninger, ruiner, redskaber, skeletter osv. men også vidnesbyrd i bøger, skrifter og kunstværker samt for den nyeste tid i fotografier, film, radio og videooptagelser osv, der gør det muligt for os at forestille os fortidigt liv. Sådanne vidnesbyrd kan være vildledende, ja helt falske, og derfor er vi nød til at skelne mellem hvad vi kan have tillid til og hvad vi ikke kan have tillid til, men vi har ikke nogen bedre adgang til en dybere forståelse af fortiden end disse vidnesbyrd og må derfor leve med deres usikkerhed og gøre det ved at søge vidnesbyrd bekræftet eller afkræftet af andre spor af fortiden.

3. Fortællingen

Vi kan kun tænke vores egen livshistorie som en slags fortælling, selvom vi ikke kan huske begyndelsen og normalt ikke kender slutningen. Derfor må vi også på en eller anden måde forstå den mere omfattende historie, som den indgår i som én

af fortællingerne. Vi låner så at sige handlingsstrukturen fra den fiktive historie for at forstå både livshistorien, kulturhistorien og verdenshistorien som historie. Dette udelukker ikke, at historikerne kan beskrive stabile fænomener i historien for en længere periode, den såkaldte *longue durée*, som Fernand Braudel talte om.¹ Herom vidner store dele af det 20. århundredes historiske litteratur om geografiske, klimatiske, økonomiske, kulinariske og færdselsmæssige forhold og desuden forskellige former for mentalitetshistorie (om synet på kærligheden, på arbejdet, på døden osv.). Men for at forstå disse fænomener som historiske behøves som Ricœur har understreget en narrativ kompetence der formulerer og læser sætninger i historisk form. Ellers ville der ikke være nogen forskel på historievidenskab og sociologi. Kort sagt, historie der ikke handler om hukommelse af hvad der er sket i fortiden er ikke længere historie.

4. Personlig og kollektiv hukommelse

Spørgsmålet er ikke, om individet kan se ud over sin egen livshistorie og redegøre for en kollektiv historie, men om historieskrivning kun kan være enkeltmandsværk eller omvendt kun kan være et kollektivt arbejde. Nogle (bl.a. Maurice Halbwachs) har hævdet at personlig hukommelse er en illusion, fordi hukommelsen fra begyndelsen kun eksisterer i en kommunikation mellem mennesker (Ricœur 2004: 176; Ricœur 2005: 164-169). (at det "har været"). Men hvis historikeren ikke havde noget individuelt ansvar for det han/hun skriver, ville gensidig kritik ikke have nogen mening. Og hvis historikeren ikke var et enkelt menneske med sin egen livshistorie ville han/hun ikke kunne se realiteten i den større historie. Omvendt kan ingen historiker nøjes med sin egen granskning af kilderne, men er afhængig af hele det videnskabelige samfunds forskning og må ikke blot hente viden fra andre men lytte til andres kritik af de fortolkninger han/hun lægger frem.

Vi har således set, at historisk hukommelse hverken er ren fakta eller ren fiction. Den forholder sig til noget faktuel og kan derfor ikke handle om hvad som helst, den kan ikke være ren fiktion. Men den låner fiktive forestillinger for at skildre hvad der er sket, og derfor er der ikke nogen erindring om "hvad der

¹ Fernand Braudel, "Histoire et sciences sociales: La longue durée" in *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 13.4 (October - December 1958), pp. 725-753; Fernand Braudel and A. Coll : "Histoire et sciences sociales: La longue durée" in: *Réseaux*, 5:27 1987:7-37. *Selve udtrykket « la longue durée » forekommer ikke i hovedværket*, hvor der tales om « en næsten ubevægelig historie » og en « historie i langsom rytme », der adskiller sig fra "den traditionelle historie", tre aspekter, der alle behandles, se »*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris : Armand Colin, 1949, 2^{me} édition 1966, Preface, p. 13; Engelsk oversættelse : *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II* . Berkeley and Los Angeles & London: University of California Press 1972/1995.

egentlig er sket” (L. von Ranke, 1824), men kun fantasi om hvad der formodentlig er sket.

II. Manipulation af den historiske hukommelse

Ricœur bruger i sin bog om *Hukommelsen* et større afsnit til at analysere misbrug og manipulation af hukommelsen. Jeg vil kort hente nogle overvejelser derfra.

Han behandler først den fortrængning af erindringer, der har været et tema i psykoanalysen siden Freud. Dette fænomen skal ikke behandles her, for selvom det kan være en følge af undertrykkelse og manipulation, er det ikke i sig selv en bevidst manipulation.

Denne har ifølge Ricœur andre former, som jeg skal nævne i en fri omskrivning (Ricœur 2004: 69ff; Ricœur 2005: 97ff).

Den mest elementære form for manipulation af hukommelsen er den påtvungne indlæring og udenadslæren. Jeg skal ikke komme nærmere ind på Ricœurs analyse af dette fænomen. Opgøret med den ”sorte skole”, som skete i romantikken og (i Danmark) i den grundtvigianske højskole var et opgør med denne indlæring i sin mest brutale form. Men det vil stadig være et problem hvordan man både kan opdrage børn, unge alle andre og samtidig undgå at manipulere deres hukommelse ved indoktrinering. Hvor man vil sætte grænsen mellem dem, må afhænge af, hvad man mener er en indlæring der frigør i modsætning til en indlæring, der blot ensretter.

Ricœurs analyser forekommer mig vigtigere, når han kommer ind på baggrunden for, at både hukommelse og glemsel kan misbruges i praksis (Ricœur 2004: 97ff; Ricœur 2005: 121ff).

I første omgang hæfter han sig ved at den personlige identitet er fragil idet den stadig må opretholdes af et engagement om at forblive den samme person. Det enkelte menneske får identitet dels ved at fastholde en historie om sig selv (”en narrativ identitet”), dels ved at give løfter til sig selv og andre, som det prøver at leve op til. Men den historie man husker om sig selv er man fristet til at pynte på og rense for ting, men helst ikke vil huske (hvem kan normalt tiltro en selvbiografi, at den ikke til en vis grad er omdigtet til at handle om den person, man gerne ville have været?). Derfor er den personlige livshistorie altid mere eller mindre manipuleret.

Men det er ikke kun den ”nøgne sandhed” om én selv man nødvendig vil konfronteres med. Man frygter også at blive ydmyget af andre og ikke få deres anerkendelse. Det giver et ekstra motiv til at manipulere med, hvad man husker, og hvad man glemmer om sig selv.

Men på det samfundsmæssige plan ser Ricœur også muligheder for manipulation af fortiden. Et samfund henter bl.a. sin sammenhængskraft fra beretninger om en eller flere samfundsstiftende begivenheder. Det kan f.eks. være den franske revolution i 1789. Ideerne fra denne revolution om frihed, lighed og

broderskab kan udmøntes på en sådan måde, at de kun gælder for visse kategorier af borgere (som Robespierre gjorde) eller kun for folk der vil, lade sig underlægge fransk overherredømme (som Napoleon gjorde). Dvs. samfundsstiftende begivenheder kan ikke alene bruges til at stifte fællesskab med, men nok så meget til at udelukke andre med. Klassiske samfundsstiftende begivenheder var for jøderne udfrielsen af Ægypten, for de kristne dannelsen af den kristne menighed inspireret af Jesu forkyndelse, liv og død, for romerne var det dannelsen af res publica med konge/kejser og senat, osv.

Fortællingen om skelsættende begivenheder vil indgå i hele samfundets historie og sammen med de fortællinger og symbolske forestilling, der danner en integrerende ideologi eller en samling værdiforestillinger, der legitimerer autoritet og magtudøvelsen i samfundet. Men den ideologi, der integrerer, kan slå om og blive en ideologi, der forvansker (Ricœur 2004: 102; Ricœur 2005: 125). Så har vi ideologien i Marx' forstand som forvansker den sociale virkelighed og vender tingene på hovedet, så samfundsmagten i stedet for at blive en sammenhængskraft bliver udbytning og manipulation.

Det er heroverfor at Nietzsche får ret, når han i 2.del af sine *Utidsvarende betragtninger*, der handler *Om Historiens nytte og skade* (1966: 207-285) taler om den kritiske historie, som bryder med den monumentale historie og dens store forbilleder og lærere, og med den antikvariske historie, der vil bevare alt det gamle. Men han havde ingen sans for den stiftende historie, dvs. en historie der struktureres ud fra epokegørende begivenheder og den formning der ligger i at fortælle historien ud fra disse begivenheder. Hans kritik indskrænker sig til at fremhæve livskraften i nutiden. Den sætter ikke et andet forhold til hukommelsen ind.

Det gør Ricœur (2004: 105; 2005: 128) derimod ved at tale om en *devoir de mémoire*, en pligt til at mindes. Og denne fordring, "du skal huske". ikke mindst hvad andre har lidt, men også hvad der er gjort for at skabe et bedre samfund, vil også sige "du må ikke glemme". Kampen mod glemslen er den anden side af kampen for genkaldelsen af en fortid.

Men hvad kan denne pligt begrundes i? Ricœur svarer, at det kan kun være kravet om retfærdighed, justice (Ricœur 2004: 107; Ricœur 2005: 129). Ikke et krav om at blive betragtet som offer, for dette krav kan let misbruges til at manipulere andre, men et krav om at yde andre retfærdighed, så de påførte lidelser ikke bliver glemt, og man bidrager til at hindre, at de gentages.

Men vi skal også huske den fortid, der betyder at vi står i gæld til dem, der har efterladt en arv, som vi nyder godt af i dag; både ved deres kamp for frigørelse og ved deres bidrag til udvikling af samfundet.

Pligten til at huske og til ikke glemme kan dog også misbruges. Denne kan blive til en besættelse, der hjemsøger én som et traume, en tvangsforestilling om at få hævn for en uret, man men der man har lidt.

En reference til en epokegørende begivenhed vil ofte indgå i en kamp om virkeligheden, i den ”fortolkningernes konflikt”, som Paul Ricœur (Ricœur 1969) og Bengt Kristensson Uggla (2002) har skrevet om. Og i denne konflikt kan frygten for den fremmede, for den anden blive bestemmende for erindring og glemsel og glemsel kan være fortrængning af den anden eller udtryk for en overdreven forskelssætten.

F. eks. kan forskellen på kristendommen (som den er udtrykt i evangelierne og Pauls’ breve) og jødedommen overdrives, så den bliver en begrundelse for ”had til jøderne”. Men det vil stemme meget dårligt med, at Paulus selv citerer tekster fra *Det gamle Testamente* som støtte for sin tankegang.

Og når Alain Badiou (1997: 80) i *Saint Paul. La fondation de l’universalisme* henviser til Paulus’ monoteisme som grund for hans opgør med den lov, der vil sætte skel mellem mennesker, er det en klar manipulation med centrale jødiske tekster at gøre dette til en kritik af jødisk tankegang i det hele taget. Så revolutionerende som Badiou fremstiller monoteismen hos Paulus og det kærlighedsbud, der hænger sammen dermed, er den trods alt ikke. Og kærligheden er hos ham ikke blot universel, en kærlighed til ethvert menneske.

Paulus kan ikke selv undgå at beskrive kærligheden som en slags forkærlighed, som de kristne skal vise hinanden (1. Kor. 13 er uforståelig som en kærlighed med samme intensitet til alle), og menighederne formaner han imod splittelse. Det er også en måde at tale om loven på.

Det er da også overfladisk at kritisere den partikulære kærlighed i den universelle kærligheds navn. Ideen om næstekærlighedstanken er fra begyndelsen udlagt både som det ene og som det andet. På den ene side hører tanken hjemme i antagelsen af en pagt, som et begrænset antal mennesker indgår for at danne et fællesskab: Det er en fredspagt, der sådan som Johannes Pedersen (1883 – 1977) beskriver den, er ”Udtryk for Sjælenes Samliv” og ”er Skaber af alle Rettigheder og Pligter” og i sit inderste væsen ”Slægtskabsfølelse” (Pedersen 1958 (1920): 240-241).

På den anden side rækker næstekærlighedsbudet ud over pagten for så vidt israelitten lægger vægt på, at der kun er én Gud og at han er Gud for alle mennesker. Hermann Cohen opmærksom på, at Gud ifølge *Det gamle Testamente* før pagten med det jødiske folk slutter ”en evig pagt” med hele den levende verden (”alt kød”) repræsenteret af Noah og hans sønner, som har overlevet syndfloden, om aldrig mere igen at udsætte alt levende for en sådan syndflod (Cohen 1995: 137). Han henviser også til at kærlighedsbudet i 5. *Mosebog* begrundes som universelt gyldigt med, at Jahve er ”Gudernes Gud og Herrernes Herre”, og det indskærpes: ”Derfor skal I elske den fremmede, thi I var selv fremmede i Ægypten.” (10, v. 17-19). Dvs. Gud var også Ægypternes Gud og stillede krav til dem om at vise hensyn overfor fremmede. Således forstår Cohen næstekærlighedsbudet ud fra monoteismen som et bud om konkret hensyn til ethvert menneske, også hvor dette er fremmed eller udlænding (ibid: 144).

Slutord

Fakta og fiktion – historien er ingen af delene eller noget af begge dele. Snarere ”faktion” end fakta eller fiktion. Manipulationen er mulig fordi fortolkningen igennem hukommelsen er en konstruktion af historien, og fordi denne fortolkning kan være mere styret af egocentriske og partikulære interesser end af respekt for de rammer som kilderne giver for fortolkningen.

Referenser

- Aristoteles (2007):, Om hukommelse og genkaldelse, oversat til dansk med indledning og kommentar af David Bloch, Tusculanums forlag, København
- Badiou, Alain (1997): Saint Paul. La fondation de l'universalisme, PUF, Paris
- Braudel, Fernand (1958) : "Histoire et sciences sociales: La longue durée" in Annales. Histoire, Sciences Sociales 13.4 (October - December 1958), pp. 725–753
- Braudel, Fernand (1966 (1949)): La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II, Armand Colin, Paris, 2me édition 1966
- Braudel, Fernand (1972/1995): The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II, University of California Press, Berkeley and Los Angeles & London
- Braudel, Fernand/Coll, A (1987): "Histoire et sciences sociales: La longue durée" in Réseaux, 5:27 1987, pp. 7-37.
- Cohen, Herman (1995): Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Fourier Verlag, Wiesbaden, 3. Auflage
- Jankélévitch, Vladimir (1974) : L'Irreversible et la nostalgie, Flammarion, Paris
- Kristensson Uggla, Bengt (2002): Slaget om Verkligheten, Brutus Östelings Bokförlag Symposion, Stockholm, Stehag
- Nietzsche, Friedrich (1966): Werke in drei Bänden, Herausgegeben von Karl Schlechta, Carl Hanser Verlag, München
- Pedersen, Johannes (1920 (1958)): Israel, Branner og Korch, København, Bind I-II, 3. udgave, 1958
- Ricœur, Paul (1969): Le conflit des interprétations, Editions du Seuil, Paris
- Ricœur, Paul (2004): Memory, History, Forgetting, translated by Kathleen Blamey and David Pellauer, The University of Chicago Press, Chicago
- Ricœur, Paul (2005): Minne, historia, glömska, oversat af Eva Backelin, Daidalos, Göteborg, 2005

Lagen och Nåden. Tre lärorika minnen

Morton Narrowe

Min mormor var en intelligent men icke läs-och skrivkunnig bondflicka från en urfattig bessarabisk by i närheten av Svarta havet (nuvarande Moldavien). När hon 1902 lämnade Europa, cirka ett år före den första pogromen i huvudstaden Kischenev, hade hennes djupt älskade sextonåriga syster redan etablerat sig i Philadelphia. Själv var hon fjorton år när hon tillsammans med några jämnåriga kompisar vandrade till Hamburg, varifrån hon sedan med båt tog sig till Philadelphia i USA. Några år senare gifte hon sig där och fick sex döttrar varav min mor var den äldsta.

När morfar dog vid 45 års ålder flyttade mormor hem till oss. Hon talade jiddisch och jag svarade henne på engelska. En vårdag när jag var cirka åtta eller nio år och vi var på väg att handla något som inte fanns i våra kvarter, ett område som till cirka 90 procent beboddes av judar, promenerade vi förbi en katolsk kyrka. Hon gick över gatan, så långt bort från kyrkan som möjligt. Jag kommer inte ihåg om hon spottade eller inte (en sed som jag många år senare läste om i böcker om shtetl-liv i Östeuropa) men hon uttalade tyst och bestämt några ord, som jag aldrig har glömt: **Joshke Kapandra**.

Jag frågade inte vad det var hon hade sagt, inte heller vad dessa ord betyder. Jag misstänker numera att hon, om jag hade frågat, inte skulle ha kunnat förklara ordens mening för mig. Hon visste förstås att Joshke var Jesus. Men Kapandra? Jag tror att hon lärt sig som liten att så säger man när man går förbi en kyrka.

Kyrkans censor under medeltiden tog bort några sidor som hånade kristendomen i Mesechet Sanhedrin i alla upplagor av Talmud, texter som endast bevarats i en handskrift som återfanns i München. Jag vill tillägga att censorn hade missat en berättelse i Tosefta (Tosefta Chullin 2:22-24) där namnet **Jehoshua ben Pandera** förekommer.

Bakom dessa berättelser finns en urgammal tradition att Jesus från Nasaret var ett oäkta barn till en romersk soldat, vars smeknamn var **Pantern**, d.v.s. **Pandera** eller **Panthera** på grund av dennes mod och djärvhet i strid. Detta rykte om Jesu far var spritt i vida kretsar och inte begränsat till judarna. Det är omnämnt och bemött redan under andra århundradet e. Kr i kyrkofadern Origenes skrift riktad mot den hedniska filosofen Celsus (Contra Celsum 1. 69). Ryktet levde så

länge att till exempel den kristne författaren Epiphanius på 300-talet fortfarande tar traditionen om Jesus som Pantheras son på allvar. Epiphanius kom förresten med en ovanlig förklaring. Enligt Epiphanius var Jesus son till Panthera, som han påstår är ett smeknamn på Jakob, fader till Marias man Josef. Barn till Panthera skulle således vara Jesu familjenamn, ett namn som han var stolt över.

Detta symposium handlar bland annat om hur den tidiga kristendomen försökte definiera sig mot sitt judiska arv och därvid odlade vanföreställningar om **den andre**. I stället inleder jag med att visa hur judarna i nästan två tusen år förde en negativ tradition, baserad på håfullt skvaller, vidare för att därmed skilja ut **den andre**. Skvaller och förtal, som häpnadsväckande nog var så välkänt att till och med en okunnig judisk bondflicka i Moldavien kände till det. Ett bevis på hur besvärliga myter går i arv från generation till generation och från land till land. Dock vill jag tillägga att mina egna barn och barnbarn aldrig hört talas om detta motbjudande och seglivade rykte. Men studerar de vidare i vår torahtradition kommer de troligtvis så småningom att stöta på det.

Min lärare i historia under mina två sista år vid Jewish Theological Seminary i New York var den världsberömde historikern Salo Wittmeyer Baron som samtidigt också var professor vid Columbia University. Vid ett tillfälle föreläste han om judarna och judendomen under antiken. I samband med frågestunden frågade jag inför hela klassen: Varför segrade kristendomen över judendomen? Är det verkligen så som många kristna historiker och teologer skriver, att Paulus rensade kristendomen från judendomens hårda lag? Befriade han troende kristna från omskärelse, dietregler, Sabbatens hårda regler och mycket annat som lagen påbjuder judarna så att de kristna fick judarnas Gud, men utan att förslavas under denna Guds Lag för Israel?

Professor Baron svarade – och jag har aldrig glömt hans ord - att kristendomens stora seger knappast hade något att göra med hårda rituella krav. Många av dåtidens mystiska kulter innehöll ännu hårdare och mer krävande riter. Kristendomens seger var, menade han, ett resultat av kristendomens politiska framgång, framförallt sedan kejsare Konstantin valt denna religion år 312 samtidigt som judarna led både militära och senare också politiska nederlag. Från att ha varit en judisk sekt hade kristendomen, när hedningarna övertog ledningen och gjorde den till en dogmatisk kyrka, ändrat karaktär. Ett "förbundsstrid" uppstod. Både judarna och de kristna påstod sig vara Guds sanna och äkta partner i ett unikt förbund. För den kristna kyrkans del var det ett nytt förbund, som hade ersatt det gamla. Vad Baron menade var att det som teologer idag kallar för framgångsteologi gällde även då och var det som bestämde utgången. Framgångsteologin lär att framgång bevisar att Gud är med segraren och bekräftar att den framgångsrike äger Guds gunst och, vad mera är, Guds sanning. Judarna hade förlorat två hårda krig mot Rom. För de flesta i det romerska imperiet bevisade dessa motgångar att Gud övergivit judarna.

De relativt få som förblev lojala mot det gamla förbundet accepterade nederlagen som Guds straff för deras synder mot Hans Torah men inte som bevis på att Gud övergivit dem. Majoriteten av de åtta miljoner judar och *sebominoi* (De som fruktar Gud) som levde i det romerska imperiet (inalles 25 miljoner) trodde sig däremot, enligt Baron, med egna ögon kunna iaktta att de kristna kunde bevisa sanningshalten i sin tro.

För att summera: Den militära och politiska framgången gav kyrkan ett teologiskt övertag. Som det såg ut skulle hela Europa så småningom ha blivit "juderent", om inte den store och över hela världen respekterade kyrkofadern Augustinus i slutet av 300-talet och början av 400-talet skrivit att judarna bör finnas kvar bland de kristna. Augustinus ansåg att judarna i Europa skulle ha en viss pedagogisk betydelse och borde överleva för att vid Jesu återkomst vittna om riktigheten i kyrkans lära. Fastän det redan i Nya Testamentet står: **Lagen gavs genom Moses, nåden och sanningen kom genom Jesus Kristus (Johannesev. 1:17)** ansåg Baron att det var först några hundra år senare som den teologiska motsättningen, **Lagen mot Nåden**, kom att spela en stor roll inom kyrkan och hos folket.

Jag har genom åren hållit ganska många föredrag på S:ta Katharinastiftelsen i Stockholm. Vid ett tillfälle talade jag om skillnader mellan judendomen och kristendomen och nämnde bl.a. att de hebreiska orden **חסד** (chesed) och **חן** (chen) mer eller mindre motsvara det svenska ordet **nåd**. Jag sade då att för mig är det synd att kyrkans teologer upprättade en sådan skiljemur mellan de båda religionerna. Nästan alla kristna gudstjänster avslutas med den prästerliga välsignelsen, där prästen citerar några verser ur 4 Mos 6, där det i vers 25 står: **"Herren låter sitt ansikte lysa över dig och visar dig nåd"**. Kan det vara så att prästerna, när de avslutar välsignelsen med **"i faders, sonens och den heliga andens namn"**, glömmer att de egentligen citerat den hebreiska bibeln och att de avslutande ord är ett kristet tillägg?

Rabbinerna i Midrash var själva rädda för att folket skulle uppfatta Jirat HaShem (som betyder **gudsfruktan**), som rädsla. För att motverka denna möjlighet lärde de ut redan i en utläggning av bibelns första vers att **Guds rättvisa tillsammans med Guds nåd genomsyrar världen**. Det finns huvudsakligen två Gudsnamn; **אלהים** (Elohim) som representerar **Guds rättvisa** och **יהוה** (JHVH), som representerar **Guds nåd**, fastän andra namn kan också förekomma.

I begynnelsen, enligt denna Midrash, ville Gud skapa en rättvis värld och Guds namn **Elohim** är det enda Gudsnamn som förekommer i hela skapelseakten i första kapitlet. Men Gud förstod snart att en sådan värld inte kan bestå, att människan inte orkar leva med rättvisa allena. Så berättelsen om lustgården och Adam och Eva berättas med det dubbla Gudsnamnet **JHVH ELOHIM, Herren Gud**, dvs. en Gud som kräver rättvisa men samtidigt är nådig mot sina skapelser. Denna teologi, som uppfattar Israels Gud som en mänsklig Gud på en gång rättvis

och nådig, hjälper rabbinerna fuska, när de i ett oerhört känsligt moment under nyårs-och försoningsdagens samt de tre vallfärdsfesternas gudstjänster är i stånd att ta Torahrullen ur arken för att läsa dagens text. Meningen är att lovsjunga **Guds 13 egenskaper** i den välkända och allt annat än enkla texten ur Andra Mosebok kapitel 34: 6-7, där Gud beskriver sig på följande sätt:

Herren, Herren är en barmhärtig och nådig Gud, sen till vrede och rik på kärlek och trofasthet. Han håller fast vid sin kärlek mot tusenden. Han förlåter synd och skuld och brist men lämnar inte den skyldige ostraffad utan låter straffet för fädernas skuld drabba barn och barnbarn intill tredje och fjärde led

Otroligt nog har rabbinerna påverkat den judiska traditionen så att denna text förkortas drastiskt, när den läses i synagogan. Jag citerar på gammal svenska ur den ortodoxa Malmö Siddur:

Evige, Evige Gud barmhärtig och nådig, långmodig och stor i kärlek och sanning! Han bevarar sin nåd mot oss i tusende led, förlåter synd, brott och skuld och renar oss."

Vad är det som har hänt här? Texten har amputerats! Borta är "men lämnar inte den skyldige ostraffad utan låter straffet för fädernas skuld drabba barn och barnbarn intill tredje och fjärde led".

Den som kan hebreiska ser att förändringen egentligen är ännu mer radikal:

יְנִיקָה לֹא נִקָּה

har skurits ned till **ניקה**. ("Han håller definitivt inte oskyldigt" har genom att det negativa ordet "inte" tagits bort förvandlats till "Han håller oskyldigt"). Och allt detta besvär och textförkortning för att betona att Israels Gud är en nåderik Gud, som förlåter syndare och älskar sin skapelse.

Mina ord om nåd in judendomen var svåra för Margit Sahlin, S:ta Katharinastiftelsens grundare, som kom upp till mig efteråt för att tala om **Lagen kontra Nåden**. Hon förklarade att det var **judendomens brist på nåd och kärlek, som var anledningen till att Gud skickade Kristus och den kristna religionen till världen. Gud måste rätta till den obalans som finns i Lagen**.

Jag kunde inte förlänga diskussionen då, men det blev klart för mig att Sahlin var påverkad av Hugo Odebergs syn på det som han kallade för fariséism. Hon studerade nämligen till präst när denna syn var förhärskande i den svenska prästutbildningen. För att förstå vad detta betydde vill jag rekommendera Jesper Svartviks ovärderliga bok *Bibeltolkningens bakgator* som handlar om kyrkans brister i samband med antisemitism, slaveri och synen på homosexuella.

När jag först kom till Sverige 1965 hade jag aldrig hört talas om boken *Fariseism och kristendom*, ej heller om Hugo Odeberg. Men denna bok i engelsk översättning blev en av de första som jag läste. Intressant nog letade jag inför detta

föredrag förgäves efter mitt exemplar av denna för mig förargelseväckande bok. Jag minns att jag inte kände igen de fariseer som mina lärare undervisade och skrivit om.

Svartvik skriver i sin bok (2006: 134): "Odebergs syfte med boken *Fariséism och Kristendom* anges explicit i förordet. Det handlar om att tydliggöra vad som är sann kristendom – och vad som är kristendomens raka motsats". Och sedan citerar Svartvik direkt ur Odebergs bok:

...kyrkans stora lärofäder ha städe betonat, att fariseism inte är något som låter sig förena med kristendomen, utan att den, om den tillåtes att fritt breda ut sig, verkar som ett dödligt gift, som måste i grund förstöra det kristna livet (---).Man måste alltså fastslå: om man vid ett jämförelse mellan rabbinernas och Jesu uttalande inte är i stånd att finna någon större skillnad dem emellan, så beror detta på att man tolkat antingen de ena eller de andra fel...

Kontentan av detta är att kristendomen är kärlekens religion, religionen om guds nåd, medan fariseismen är dess motsats nämligen hårdhetens och den nitälskande rättvisans religion, en hjärtlös religion.

Jag kommer nu till min huvudpoäng, mitt eget försök att förstå varifrån denna illvilliga uppfattning kommer. Det som följer, är min egen åsikt, något som så vitt jag minns jag inte läst någon annanstans. Jag kan ha fel, men tror att mina spekulationer här kan inleda en djupare diskussion.

Hur kommer det sig att Torah, ett hebreiskt ord som betyder lära och ej lag, har framställts för kristna präster och lekmän i årtusenden, inte endast som en hård, obarmhärtig och oböjlig lag, utan som en lagstiftning utan (Chen) **נח** dvs. **nåd**, och **חֶסֶד Chesed**, ett unikt begrepp, som står för både den förbundsetik som Gud förväntar sig av varje jude och den förbundsynnest som varje jude väntar sig av Gud? Om judendomen består av **Mitsvah**, d.v.s. **bud**, men också av **Chesed**, **nåd**, hur kommer det sig då att så många under en så pass lång tidsperiod som närmare 2000 år har påstått motsatsen?

Ett sällan ihågkommit svar är helt enkelt att den kristna kyrkans heliga skrift i det romerska imperiet, dvs. under de århundraden då kyrkofäderna utformade kristna doktriner, trossatser och kristen praxis, var den grekiskspråkiga Septuaginta, inte den hebreiska bibeln. Kristen teologi grundades på en grekisk bibelöversättning. Under cirka 1300 år, med början på 200-talet, den tid då de hednakristna tog över kyrkan, etablerades kristendomen på en grekisk översättning av de heliga skrifterna, som sedan så småningom ersattes av en översättning till latin. Och så förblev det fram till 1500-talet då Luther, Calvin, Reuchlin och andra i hebreiska kunniga reformatorer översatte Bibeln.

Både Paula Fredriksen i boken *Augustine and the Jews* samt Guy G. Stroumsa i *The End of Sacrifice* hänvisar till brevväxlingen mellan kyrkofäderna Augustinus och Hieronimus (Jerome på engelska). Augustinus förebrår munken Hieronimus för att han översätter till latin direkt från hebreiska eftersom kyrkans

heliga skrifter är på grekiska. I ett brev daterat år 394 skriver han att översättningen till grekiska är inspirerad av Helig Ande och att det av den anledningen är meningslöst att ägna sig åt att översätta från det ursprungliga språket.

Paula Fredriksen skriver (2008: 291):

Why, then, Augustine wondered, did Jerome's translation from the Hebrew differ so markedly from the Septuagint? That older version ...had been the text of choice for the apostles themselves and **it has no small authority** (letter 71. 4,6).

När de fem Moseböckerna översattes till grekiska blev **Torah** översatt till **Nomos**. Det finns många språkforskare som tror att **Nomos** är ett av de ord vars innebörd förändrats över tiden (Sådana förekommer i alla språk som har en månghundraårig oavbruten historia). Troligtvis hade ordet **Nomos** i början av 200-talet f. Kr, när de fem moseböckerna översattes till grekiska i Alexandria i Egypten, ett bredare tillämpningsområde än under senantikens, dvs. ca 400 år senare, när denna blev kyrkans heliga skrift. Ordet **Torah** i den hebreiska bibeln betyder lära såväl som lag och är så brett att det inrymmer allt från berättelser, etik, värderingar, bestämmelser om allt från djuroffer och maträtter till civillagstiftning. Begreppet **Torah** är ännu bredare i **Talmud** och **Midrash**, där det inkluderar lagar om hur den judiska minoriteten i de diasporaländer där de bor skall umgås med majoriteten och hur de skall uppfylla sina förpliktelser gentemot landets regering.

Eftersom **Nomos** endast betydde **lagen** i senantikens grekiska kom **Torah** i kristna länder att likställas med **lagen**. Ännu mer missvisande kom det teologiska begreppet **lagen**, dvs. den teologiska uppfattningen av **Torah** i det kristna Europa att nästan uteslutande begränsas till **den rituella lagen**. När man tänker på den religiösa termen **lagen** tänker man instinktivt bara på det rituella i judisk religion och inte samtidigt på två andra områden där judisk lag betyder mycket, nämligen den allomfattande civila lagstiftningen samt den judiska etiken. Dessa är också **Torah** och anses vara lika viktiga delar av **lagen**, om inte ännu viktigare, än den rituella. I **Talmud** diskuterar rabbinerna **förpliktelser mellan människan och Gud** samt **förpliktelser människor emellan**.

Kristna ögon har sålunda tränats att se ordet **Torah**, inte som något neutralt, dvs. som den judiska lagen, utan som en omänsklig och därmed ogudaktig, hård, bestämd och oböjlig lagstiftning. Torahlagarna kan självklart uppfattas på detta sätt när de tillämpas hårdhänt och utan hänsyn till människornas behov och läggning, när rabbiner och domare saknar barmhärtighet och förståelse för medmänniskan. Men Torahlagarna bör enligt den Torahtradition jag tidigare talat om, inte tillämpas på detta sätt. Tvärtom, kräver en viktig etisk kategori i den talmudiska lagstiftningen att man med välvilja ska överskrida lagens krav på absolut rättvisa. Begreppet jag åsyftar här kallas för **lifnim meshurat hadin** (vilket betyder att göra mer än lagen kräver).

Det står i **Talmud** att Gud förstörde Herodes' tempel och drev judarna i exil på grund av att landets domstolar inte tillämpade **lifnim meshurat hadin** utan dömde hårt och exakt.

Referenser

Fredriksen, Paula (2008): *Augustine and the Jews*, Doubleday, New York, London, Toronto, Sidney, Auckland

Odeberg, Hugo (1943): *Fariséism och Kristendom*, Gleerup, Lund, andra utgåvan (första utgåvan 1943).

Schäfer, P (2007): *Jesus in the Talmud*, Princeton University Press, Princeton, London

Stroumsa, Guy G (2009): *The End of Sacrifice, Religious Transformations in Late Antiquity* (translated by Susan Emanuel), The University of Chicago Press, Chicago and London

Svartvik, Jesper (2006): *Bibeltolknings bakgator. Synen på judar, slavar och homosexuella i historia och nutid*. Verbum

”Gör detta till min åminnelse” –Minne och manipulation i tidiga judisk-kristna relationer

Jesper Svartvik

Syftet med nedanstående text är att diskutera hur judenhet och judendom framställs i kristen teologi, särskilt under kristenhetens första århundraden.² I denna diskussion har jag tagit intryck av, bland andra, Daniel Boyarins (1999) uppfattning om tidiga judisk-kristna relationer, Elizabeth Castellis (2004) forskning om martyrskap, Michael S. Kogans (2008) studie om judiska förhållningssätt idag till den kristna trostraditionen, och även Miroslav Volfs (2006) bok om minne och glömska.

Ekumeniken och den judisk-kristna dialogen

Det finns anledning att påminna om Karl Barths påstående att mötet med judendomen är den enda stora ekumeniska frågan (se t.ex. d’Arcy May 1988). Ett annat – dystrare – sätt att uttrycka samma sak är att hävda att alla kristna, oavsett samfund, behöver bearbeta judeföraktet i kristen teologi. Anledningen till att det som Jules Isaac kallade ”föraktets förkunnelse” (eng. *the teaching of contempt*; fr. *l’enseignement du mépris*) har varit så inflytelserikt är att det går hela vägen tillbaka till kristendomens äldsta tid (Isaac 1962). Det finns redan i Nya testamentet: det utvecklas under den kristna rörelsens första århundraden och när kristendomen blir statsreligion tar kristna för givet att judar ska föraktas. Annorlunda uttryckt, *det har aldrig funnits kristna som har kunnat undvika att se sig i själva i relation till judenhet och judendom – och det hävdvunna förhållningssättet har varit polemiskt*. En av de forskare som studerat denna utveckling är Paula Fredriksen:

² Denna artikel är en bearbetning av en föreläsning hållen vid ett symposium den 25 mars 2010 i Lund om minne och manipulation. Ett stort tack till Morton Narowe, Ingrid Rasch, Göran Rosenberg, Jayne Svenungsson och Barbara Törnquist-Plewa för vänlig inbjudan och för stimulerande samtal. Jag vill även tacka Jan Hermanson, Göran Larsson och Inger Nebel för värdefulla synpunkter på artikeln.

By Augustine's period, after three hundred years of vigorous development, this interpretive anti-Judaism had become a defining feature of orthodox identity and of orthodox theology. [...] These teachings appear throughout every form of early Christian literature known to us: in epistles, sermons, and commentaries; in apologies and in learned theological treatises. Eventually, from the early fourth century on, they echo in the legislation of church councils, in the mosaics ornamenting basilicas and baptisteries, and in the legal language of the imperial government.³

Med Daniel Boyarins ord: "... much of the work of self-definition of Christianity in its first several centuries consists precisely of defining what it is to be a Christian as *opposed* to what it is to be a Jew." (Boyarin 1999: 25, kursiv tillagd).

Det finns förvisso andra frågor som skapar enhet över samfundsgränser som i andra avseenden betraktas som svåra att överskrida: ett aktuellt exempel är avståndstagande från homosexualitet – och därmed även homosexuella personer – som i vårt land märkligt nog har fört företrädare för pingströrelsen och den romersk-katolska kyrkan närmare varandra (se t.ex. Arborelius/Hedin 2008). I frågor som rör samlevnad finns en djup klyfta mellan det vi för enkelhets skull kan kalla konservativa och liberala kristna. Annorlunda är det i fråga om synen på judar och judisk tro.⁴ Avståndstagandet från judenhet och judendom förenar såväl konservativa som liberala kristna. Uppfattningarna om judenhet och judendom har varit *tolkningsgemenskaps*-formerande och *menings*-skapande för såväl liberala som konservativa. Båda grupperna behöver judar i sina versioner av det teologiska systemet. Judar reduceras ofta till retoriska gestalter i kristen teologi. Det är därför det är så svårt att bearbeta dessa stereotyper – de är lika gamla som kristendomen. Juden blev och förblir den evigt andre i den kristna tankevärlden. Oräkneliga är de teologiska texter, tal, predikningar, psalmer och kyrkmålningar som styrker detta; det får i denna artikel räcka med tre belysande exempel:

(a) Ett flagrant exempel är Erik Ewalds bok *Från tvång till frihet*. I hans framställning är juden den som inte har rätt förståelse av nåden i den kristna förkunnelsen: "Det var förkunnelsen om den oförskyllda nåden som retade judarna, och det var den förkunnelsen som gjorde att Jesus fick vandra till korset." (Ewalds 1982: 31) Ewalds fortsätter: "Här ser man hur detta folk av sin religion

³ Paula Fredriksen, *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism* (New York: Doubleday *et alii loci*, 2008), xv. Bokens huvudärende är att visa att det finns skäl att hävda att Augustinus utgjorde ett undantag, se t.ex. s. 352: "In the changed social context of medieval Christendom, Augustine's invocation of Psalm 59, interpreted literally, ultimately would safeguard Jewish lives".

⁴ För en diskussion om fenomenet "kristen sionism", se Svartvik (2010: 22-29).

förleds till högfärd.”⁵ Kort sagt, centrala tankar i författarens teologi är förkunnelsen om nåden – därför måste per definition denna förkunnelse saknas inom judendomen. Det tycks inte behövas någon kunskap om judisk tro, inte någon kännedom om judiskt liv, ingen forskning inom ämnet judaistik. Det räcker med att helt enkelt hävda att judendomen är vad kristendom inte är – eller åtminstone inte borde vara. Judendom leder till högfärd, kristendom förkunnar ”den oförskyllda nåden”.

(b) Ett annat exempel är Tomas Kroksmarks bok *Didaskalos*, som har till uppgift att presentera Jesu undervisningsmetodik. Kroksmark skriver i förordet att han inte är en ”medveten kristen” (Kroksmark 1996: 13). Det är intressant att notera att han ändå vill kontrastera judendom och kristendom. Han tycks mena att om Jesus är en framstående pedagog så måste de judiska företrädarna sakna denna pedagogiska förmåga. Ingenting sägs nämligen i hans bok om judisk texttolkning, om de många judiska liknelserna – och inget heller om att Jesu liknelser är exempel på traditionellt judisk pedagogik. Kroksmark tecknar i stället ett fullkomligt icke-kontextuellt porträtt av Jesus från Nasaret:

Om vi för ett ögonblick antar att Jesus faktiskt är Guds son och utsänd i människans praxis, i den mänskliga världen, i den empiriska verkligheten, kan vi notera att Jesu aktivitet i världen var undervisning. Därmed kan vi dra slutsatsen att med Guds allvishet sker människans kunskapande projekt på jorden via *undervisning*. I annat fall skulle inte Jesus ha undervisat; han skulle ha gjort något annat. Som konsekvens av detta förhållande kan vi möjligen dra slutsatsen att när nu Jesus är utsänd som lärare, som *Didaskalos*, är det då inte rimligt att anta att han också är utrustad med den bästa av alla undervisningsmetoder?⁶

Trots att Kroksmark alltså inte uppfattar sig som en ”medveten kristen” tar han för givet att Jesus måste vara den främste inom sitt område. Efter att ha bestämt sig för att det är inom pedagogiken som Jesus verkar drar han alltså slutsatsen att Jesus måste vara den främste av alla världens pedagoger. Vi märker hur den kristna inkarnationsläran här har försetts med en ny etikett: den uttrycks inte längre med hjälp av *teologisk terminologi* (exempelvis ”Guds enfödde Son, född av Fadern före all tid, Gud av Gud, ljus av ljus, sann Gud av Gud, född och icke skapad, av samma väsen som Fadern”) utan i stället med *sekulära superlativ* (”han

⁵ Ewalds, *Från tvång till frihet*, 34. Jfr t.ex. David H. Kelsey, *Imagining Redemption* (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 57: ”... the law cannot give life because trying to satisfy it perfectly is a never-ending project.”

⁶ Kroksmark, *Didaskalos*, 13. Han poängterar fortsättningsvis att de som inte menar att Jesus är Guds son ändå bör studera Jesu didaktik eftersom den ”har, åtminstone för västvärlden, fått helt genomgripande konsekvenser, på gott och ont.”

... är utrustad med den bästa av alla undervisningsmetoder”). Uppfattningen att Jesus är den främste av alla världens pedagoger och lärare tillsammans med det aldrig uttalade eller motiverade antagandet att Jesus levde i ständig konfrontation med sitt eget folk får Kroksmark att dra följande slutsats:

Det är just den radikala skillnaden i uppfattningen av lagen, och att Jesus öppet ger uttryck för denna i sin undervisning, som småningom för honom in i döden, till korsfästelsen, och det är de skriftlärdade och fariséerna som i huvudsak driver fram avrättningen. (Kroksmark 1996: 173f).

Det är tyvärr inte ovanligt att utläggare av evangelierna menar att Jesus dödas av fariséerna på grund av sin ”ofariseiska” lära, men det är sällan denna tankegång uttrycks så explicit. Att den knappast är välgrundad framgår när man betänker att fariséerna inte ens nämns i synoptikernas skildring av passionshistorien.

Kort sagt, även Kroksmark tecknar ett icke-judiskt porträtt av Jesus. Han tillhör ingen teologisk skola som Ewalds – ja, det är till och med så att han i förordet beskriver sig som en person som inte är ”medveten kristen” – men hans slutsats blir ändå densamma: i den avgörande frågan är Jesus radikalt annorlunda än sin omgivning.

(c) Ett tredje exempel är viljan hos många att framställa Jesus från Nasaret som världshistoriens förste och störste feminist. För att bevisa detta framställs ofta judendomen som patriarkatets grundare, tydligaste exempel och främsta företrädare.⁷ I sin kritiska granskning av viss feministisk teologi hänvisar Katharina von Kellenbach till många texter som uppvisar detta felslut. Hon citerar bland andra Leonard Swidler som i boken *The Biblical Affirmations of Women* hävdar att det är Jesu kvinnosyn som är orsaken till att han avrättas på ett kors:

This so infuriated the men that they publicly denounced Jesus for it to the Roman governor and demanded that he be executed. [...] ... Jesus' feminism was perceived as a capital crime!⁸

⁷ Se titeln på Judith Plaskows artikel (1980): ”Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy”, *Lilith* 7 (1980), 11f. För en monografi om detta ämne, se von Kellenbach (1994).

⁸ Swidler (1979: 277 (ej sid. 177 som von Kellenbach (1994: 118) anger. Syftet med Swidlers bok anges på sid. 10: ”This book is an attempt to search out the positive elements of the biblical traditions as far as women are concerned (which of course immediately means that men are concerned too); to bring them together in one place; to quote them in full ... ; and to provide a context and brief commentary that will lift up their significance and implications as far as woman, her relationship to herself, to man, and to God are concerned.” Se även s. 277: ”Clearly Jesus did what apparently no other rabbi was even concerned to do – he reached out and deeply touched the hearts of many Jewish women, and they responded to him here with reckless abandon.”

Mary C. Boys, en annan forskare som granskat teologi som präglas av denna problematiska grundinställning, skriver att det, än en gång, handlar om "... the binary opposition of oppressor (Judaism) and oppressed (Jesus). It represents the longstanding tendency in Christianity to make Judaism the foil." (Boys 2005: 71) I sin artikel tvingas hon konstatera: "Sadly, I have come to see that many who do theology under the rubric of feminism have drunk all too deeply from the wells of anti-Judaism." (ibid 75)

För tydlighets skull bör det kanske påpekas att det givetvis inte handlar om att kvinnoförakt och kvinnoförtryck inte skulle ha funnits i antiken. Det är inte det saken gäller – utan om hur vi väljer att relatera till antikens misogyni, med Judith Plaskows ord:

The purpose of these criticisms of feminist scholarship is not to suggest that traditional Jewish attitudes towards women are praiseworthy. Of course, they are not. But Christian attitudes are in no way essentially different. They are different in detail, and these differences are extremely interesting and worthy of study. But weighed in the feminist balance, both traditions must be found wanting – and more or less to the same degree. The real tragedy is that the feminist revolution has furnished one more occasion for the projection of Christian failure onto Judaism. It ought to provide the opportunity for transcending ancient differences in the common battle against sexism.⁹

Dessa tre exempel är hämtade från tre olika områden: (a) det första betonar att kristendomen är *en nådens religion* – medan kärnan i judisk tro därför per definition måste vara övertygelsen att människan blir rättfärdig enbart genom sina gärningar. (b) Det andra exemplet isolerar *Jesu undervisningsgärning* från omgivningens – resultatet blir därför att läsaren inte får veta att Jesus i sina liknelser använder traditionellt *judisk* undervisningspedagogik. (c) Det tredje exemplet framställer *Jesus från Nasaret som feminist* – därför blir judendomens främsta kännetecken att den är en patriarkal religion, med Judith Plaskows ord: "Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy".

Kort sagt, om Jesus har rätt måste den judiska samtiden ha fel, som exemplifierat i fråga om synen på den gudomliga nåden, den himmelska pedagogiken och i relationerna mellan män och kvinnor. Många tycks mena att dessa motsatsförhållanden per definition måste vara ett nollsummespel: om vi har rätt måste de ha fel! Gång på gång – men på olika sätt – presenteras *Jesu historiska kontext* som *hans teologiska kontrast*. Det är svårt att undgå att dra slutsatsen att detta inte är ett misstag i arbetet utan hör till grundförutsättningarna

⁹ Plaskow (1980: 12). Se även hennes mer utförliga behandling av ämnet i Plaskow (2002).

för många som på olika sätt identifierar sig med eller skriver om den kristna rörelsen.

Det tycks inte krävas kunskaper om judendom och judenhet för att frimodigt uttala sig i frågan. Somliga tycks tro att det räcker att på måfå bläddra i den boksamling som kristna kallar "Gamla testamentet" (och som judar kallar *Tanakh*). Var och en som är bekant med judisk tro och tradition vet att detta är en fundamentalt felaktig uppfattning. En vän till mig i Jerusalem brukar säga: Att tro att vi förstår judendom genom att enbart läsa *Tanakh* är som att tro att någon skulle kunna förstå kristendom genom att enbart läsa Gamla testamentet.

Religionsdefinitioner och den judisk-kristna dialogen

Den som studerar judisk-kristna relationer märker snart att den kännetecknas av några särskilt betydelsefulla faktorer. De två religiösa traditionerna är tillräckligt besläktade för att judar och kristna ständigt ska jämföra de två, men de är samtidigt så olika att skillnaderna är uppenbara. Detta gäller särskilt kristnas syn på judar eftersom kristna regelbundet läser judiska texter (dvs. Gamla testamentet), men judar ytterst sällan läser kristna texter (dvs. Nya testamentet). Annorlunda uttryckt, på grund av likheterna släpper kristendomen aldrig taget om judendomen, men på grund av olikheterna finns det ett konstant behov av att kontrastera, att ständigt markera skillnaderna mellan judendom och kristendom. Ett oräkneligt antal kristna läser de judiska texterna, exempelvis Jesaja, Jeremia, Hesekiel och de andra profeterna, utan att tänka på att detta är judiska texter som beskriver vad judiska personer sagt till andra judiska personer. Michael S. Kogan skriver i boken *Opening the Covenant*: "the prophets were not outsiders to the society they addressed, but Israelites criticizing their own people." (Kogan 2008: 223) När kristna inte uppfattar detta genomgår texterna en metamorfos: *en judisk konstruktiv självkritik förvandlas till antijudisk destruktiv retorik*, det blir en övergång från en judisk Dr Henry Jekyll – som ibland kan bota, ofta lindra, och alltid trösta – till en antijudisk Mr Edward Hyde som inte vill sin nästa väl.

Ett belysande exempel på detta är kristna tolkningar av templets fall år 70. Rent historiskt finns det mycket som talar för att de första kristna sörjde denna händelse lika mycket som andra judar gjorde, men allteftersom de som identifierade sig med den kristna rörelsen uppfattade sig inte bara som en grupp utanför judendomen utan till och med mot judendomen, blev förstörelsen av deras tempel, av judarnas tempel, ett tecken på att Israels Gud hade övergivit Guds Israel och i stället utvalt de kristna.

Joseph B. Tyson (2005-2006: 196-208) ställer en intressant fråga: hade det kanske varit bättre för judar om Marcion hade segrat, det vill säga, om kristna hade bestämt sig för att inte läsa judiska texter och helt lösgöra sig från judendom som en helt annan religiös tradition. Nu blev det inte så. Kristendomen kom att uppfatta sig själv inte i motsättning till judendom – utan som en fortsättning på den bibliska

frälsningshistorien, ja, till och med som en *ersättning* för judendom. Detta skulle kunna beskrivas med hjälp av fyra olika modeller:

- (a) Den första modellen betonar det väsentliga i kristen ersättningsteologi, nämligen att kristendomen ersätter judendomen. Levande judendom idag blir därför en anomali, en abnormitet, en självmotsägelse. Judiskt liv, judisk kultur, judisk spiritualitet utgör därmed ett hot mot denna modell. Därför måste modern judendom konstant förtigas, förträngas, förringas, förlöjligas eller helt förkastas. Judendomen är definitionsmässigt den mörka bakgrunden till evangeliets ljus: ett rum kan inte vara både ljust och mörkt på en gång.
- (b) Den andra modellen beskriver en inverterad judisk monopolmodell, där judar anses ha ensamrätt till uttolkning av den hebreiska bibelns texter. Kristen uttolkning är således felaktig eftersom den inte är identisk med judisk texttolkning. Ett problem är att denna modell inte tar hänsyn till judisk *mångfald* eftersom tidig kristendom i många fall bygger på de delar av den judiska traditionen som senare tiders judendom av olika skäl inte själv utvecklade. Ett exempel är det grekiska språkets och den grekiska kulturens betydelse för tidig kristen terminologi och teologi. Vi glömmer lätt att Septuaginta, den mest kända översättningen av bibeltexterna från hebreiska till grekiska, var ett judiskt projekt.¹⁰
- (c) I sin bok *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 B.C.E. to 200 C.E.*, föreslår Gabriele Boccaccini en modell som gör rättvisa åt det faktum att det vi idag kallar judendom och kristendom växte fram inom andra templets judendom, det han kallar "Middle Judaism". Termen tydliggör att judendomen på Jesu tid går tillbaka på äldre former av judendom ("Ancient Judaism"), men att den även har haft en fortsättning i senare former av judendom ("Rabbinism").¹¹ Boccaccini vill göra upp med bruket att tala om judendomen på Jesu tid som "senjudendom". Han är även kritisk mot bruket att använda benämningen "tidig judendom", en term som döljer sambanden mellan de bibliska texterna och senare tiders spiritualitet. Därför föreslår han alltså begreppet "Middle Judaism". Hans modell är intressant, men hans terminologi har dessvärre knappast varit inflytelserik.

¹⁰ För intressanta synpunkter på Septuagintas betydelse för judar och kristna, se Naomi Seidman, (2006, s. 37-72).

¹¹ Boccaccini (1991: 24f). I en senare bok (Boccaccini 1998: xiii-xiv) nämner han tre aspekter: "we needed to recover the integrity of the period", "we needed to recover the pluralism of the period" samt "we needed to free the documents from the cages of their corpora."

- (d) Den fjärde modellen skulle kunna beskrivas som en bearbetning och en utveckling av Boccaccinis parallella modell. Daniel Boyarin kallar sin modell för *crisscrossing*: "Rather than parallel, but essentially separate histories, I propose a model of shared and crisscrossing lines of history and religious development." (Boyarin 1999: 8) Han kallar det även en "vågteori", som väl borde innebära att det är fråga om en pendelrörelse från den ena gruppen till den andra och tillbaka igen. (ibid: 9 och 19) Det är fråga om "a history based on border crossings so fluent that the borders themselves sometimes are hard to distinguish." (ibid: 97) Det som alltså utmärker Boyarins beskrivning av förhållandet mellan de judiska och kristna trostraditionerna är att han menar att de två traditionerna har påverkat varandra i långt högra grad än vi hittills har tänkt och trott.

Denna diskussion av olika modeller för förhållandet mellan de judiska och kristna trostraditionerna tydliggör förhoppningsvis att det är angeläget att reflektera över denna relation. Är kristendomen en judendomstolkning? Är judendomen ett slags förstadium till kristendomen? Är modern judendom och kristendom i lika, men olikartad mån en fortsättning av andra templets judendom? I hur hög grad har de två påverkat varandra och definierat sig själva vis-à-vis den andra traditionen? Svaren på dessa och liknande frågor tydliggör utvecklingen i bibeltolkning och teologi från en konstruktiv judisk självkritik till en destruktiv antijudisk retorik.

Teodicéproblematiken och den judisk-kristna dialogen

Vi glömmer lätt att i centrum för kristen tro finns ett genuint misslyckande, nämligen det faktum att rörelsens ledare, Jesus från Nasaret, avrättas av romarna på ett kors. James Carroll skriver i boken *Constantine's Sword*:

The crucifixion of Jesus Christ, as interpreted by Paul and later incorporated in the Passion narratives of the Gospels, became an image of hope precisely because it gave such complete expression to despair. [...] How do you defeat a movement that defines defeat as victory? (Carroll 2001: 54-55)

Denna omtolkning av nederlag till seger har spelat stor roll i den kristna trostraditionen. Kristna utläggningar av långfredagens händelser betonar ofta att det som till synes är gudsövergivenhet i själva verket är en intensiv gudsnärvaro. Trots att den korsfäste utbrister "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" handlar långfredagen enligt många kristna om att i Jesus från Nasaret är det Gud själv som lider och dör. Det som till synes var ett misslyckande är i själva verket en seger.

Vilka konsekvenser för judisk-kristna relationer får denna syn på lidandet, gudsfrånvaron och gudsnärvaron, nederlag och seger? Den som ställer denna fråga märker snart att det här verkar finnas två olika förhållningssätt: (a) simplistiska

modeller som söker förklara *det egna lidandet* enbart som straff avvisas i många teologiska handböcker inom, som David H. Kelsey skriver i *Imagining*

Redemption:

The traditional view of evil as punishment is widespread in popular Christianity, although I am hard-pressed to name one major Christian thinker who defends it in this form. It reflects a deeply rooted primal response that many people have to experiences of evil, whether their own or that of other ... (Kelsey 2005: 47)

Det kan nog stämma i fråga om den kristna själavårdstraditionen: i den kristna *parennetiska* litteraturen (dvs. de uppmanande och förmanande texterna) är inte strafftanken dominerande. (b) Det är den däremot i den kristna *polemiska* litteraturen, den litteraturgenre som brukar kallas *Adversus Iudaeos* eller *Contra Iudaeos* ("Mot judarna"). Ofta har kristna i historien på ett påfallande sorglöst och generaliserande sätt beskrivit och förklarat *judars* lidande som ett resultat av deras teologiska "nej, tack" till kristendomen. Det mest kända exemplet i Sverige är troligen den så ofta sjungna psalmen "Bereden väg för Herran":

Jerusalem är öde,
dess tempel fallit ned,
dess präster äro döde,
dess spira är ej mer;
men Kristi rike varar
och sig alltmer förklarar.
Välsignad vare han
som kom i Herrens namn."¹²

Det uppseendeväckande är därför att judiskt lidande anses vara ett tecken på gudomlig frånvaro; kristet lidande (och framför allt Kristi lidande på korset) uppfattas däremot som ett uttryck för – och till och med ett bevis för – gudomlig närvaro. Med Kogans ord: "Why was suffering in the case of the Jews seen as proof of rejection while suffering in the case of Christ was seen as proof of

¹² Sv.Ps. [1942] 43.7. För fler synpunkter, se Stendahl (1994: 17-24)

*election?*¹³ Det är anmärkningsvärt att slutsatserna kan bli så diametralt motsatta: ”jag lider, det bevisar att jag har rätt”, men ”de lider, det bevisar att de har fel”. Kort sagt, den i våra ögon rättfärdiges lidande är värdigt och ädelt, andras lidande är blott och bart välförtjänt. Vi bör hålla våra motsägelsefulla tolkningar i minnet om vi åberopar bara en av dem. Detta leder över till nästa punkt: minnet av martyrskapet och den judisk-kristna dialogen.

Minnet av martyrskapet och den judisk-kristna dialogen

Elizabeth Castelli har skrivit en för detta ämne synnerligen relevant bok om det kollektiva minnets betydelse för den kristna rörelsens syn på martyrskapet: *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making* (2004). Hennes syfte är att studera det kristna martyrskapets genealogi: ”*Martyrdom and Memory* explores the generative quality of a social memory of suffering in the early Christian context”. (Castelli 2004: 5) Hon bygger – som många andra med liknande forskningsinriktning – på den franske sociologen Maurice Halbwachs som hävdade att individer minns händelser bara i relation till andras minnen. (ibid: 11) Särskilt betydelsefullt i detta sammanhang är nog det sjätte kapitlet om ”Religion as a Chain of Memory” i vilket hon tillämnar sin tes på Cassie Bernall, ett av offren den 20 april 1999 vid Columbine High School i Jefferson County:

The processes by which the tragedy of Columbine transmogrified into Christian martyrdom, appropriating an ideological prototype from the ancient Roman past and mapping it imaginatively onto the current American scene, are illuminating manifestations of the dynamics of collective memory. (ibid: 174)

Castelli hör alltså till dem som betonar att det kollektiva minnet är en social konstruktion. Det finns ett nära samband mellan det vi kallar ”minne” och det vi kallar ”historia”.¹⁴ Hon betonar att det inte går att först avlägsna det som skulle kunna anses vara legender i martyrframställningarna för att först därefter studera den verkliga historien, hur det egentligen förhåller sig, *wie es eigentlich gewesen*: ”martyrdom ... [is] a product of discourse rather than a matter of unmediated experience. ... martyrdom is not simply an action but rather the product of interpretation and retelling.” (ibid: 173. Se även s. 25) Här och nu vill jag bara lyfta fram en aspekt, nämligen att *den som uppfattar sig själv som martyr riskerar att inte se andras lidande*. Hon hävdar att den som är villig att offra sig själv

¹³ Kogan (2008: 110). Jfr s. 227: ”... the conservative churches love victors as liberals love victims.”

¹⁴ Castelli (2004: 15 och 21). Se även s. 72 där hon påpekar att grekiskans *mnêm-* har med såväl ”minne” som ”grav” att göra.

troligen även är beredd att offra andra.¹⁵ Det påminner om Emil M. Ciorans uttalande om att "the great persecutors are recruited among the martyrs not quite beheaded." (Cioran 1990: 4, citerad i Volf 2006: 33) Detta leder över till nästa punkt om den johanneiska litteraturens särart och särskilda betydelse i detta sammanhang.

Johannesevangeliet och den judisk-kristna dialogen

Johannesevangeliet är det yngsta av de fyra nytestamentliga narrativa framställningar av Jesu liv och död. Det är också det evangelium som i högst grad bär spår av den ökande klyftan mellan det vi idag kallar "judendom" och "kristendom".¹⁶ Det finns i det fjärde evangeliet, vad jag kallar, en *skilsmässodiskurs*. Jag ska här koncentrera mig på uttolkningarna av uttrycken "av rädsla för judarna" (grek. *dia ton fobon tôn Ioudaiôn*; Joh 7:13, 19:38 och 20:19) och "ty de fruktade judarna" (grek. *hoti efobounto tous Ioudaiou*; Joh 9:22). Vi kan tänka oss tre tolkningar och tillämpningar av de johanneiska texterna, tre stadier i läsarens utläggningar.

(a) *Det första stadiet* kännetecknas av att bibelläsaren tämligen oreflekterat åberopar och citerar de johanneiska texterna. Det tycks inte finnas någon medvetenhet om att texterna väcker frågor och skapar problem.¹⁷ Bibelläsaren ställer förmodligen inte frågan hur det kan komma sig att ordet "judar" (grek. *Ioudaioi*) nämns cirka sjuttio gånger i ett evangelium, men bara ett fåtal gånger i alla de andra tillsammans. När de nämns i de andra evangelierna så är det oftast för att beskriva *romarnas* syn på Jesus, det vill säga, de utanför stående personernas otvetydiga identifiering av och uppfattning om Jesus som jude: det är romarna som på korset spikar upp skylten med orden som i kyrkokonsten ofta förkortas till "INRI": *Iesus Nazarenus, Rex Iudaeorum* ("Jesus från Nasaret, judarnas konung").¹⁸ Det är alltså romarnas anklagelse (se särskilt Joh 19:21). En sökning på Internet efter uttrycket "av rädsla för judarna" ger mer än 21 000 träffar. Jag har givetvis inte läst dem alla, men i de texter som jag

¹⁵ Castelli (2004): 196 och 201. Om den egna döden är "a meaning-producing event" är steget inte långt till att även andra människors död kan vara det. På s. 34 skriver hon att martyriet är "one form of refusing the *meaninglessness* of death itself."

¹⁶ Särskilt när Joh ska tolkas är det viktigt att skilja mellan *intention* och *reception*, dvs. mellan vad en författare kan ha velat uttrycka med texten och hur läsare sedan har kommit att tolka texten.

¹⁷ För ytterligare synpunkter, se *Covenantal Conversations: Christians in Dialogue with Jews and Judaism* (red. Darrell Jodock; Minneapolis: Fortress, 2008), särskilt kapitlet skrivet av Franklin Sherman och Sarah Henrich, 76-90.

¹⁸ För en sammanställning, se Burke (1998: 72f)

har studerat fanns oftast ett sorglöst och oberört citerande av Johannestexten. Varför ställs inte frågan vad det får för konsekvenser att skriva och säga "av rädsla för judarna" år efter år, årtionde efter årtionde, århundrade efter århundrade och, ja, årtusende efter årtusende? Det första stadiet kännetecknas alltså av *teologisk och empatisk aningslöshet*.

- (b) På *det andra stadiet* har läsarna av de nytestamentliga texterna börjat bli medvetna om att *hoi Ioudaioi* är en retorisk term för "de andra" – men följdfrågan blir ofta denna: vad har judarna då gjort för att förtjäna denna etikettering? Inte skulle väl en nytestamentlig författare utan anledning kalla dem "djävulens barn" (se Joh 8:44)? Detta förhållningssätt är givetvis inte unikt för denna fråga. Vi och alla andra Jobsvänner vill så gärna att det ska finnas en orsak till svårigheter, motgångar och lidande: "Vad har jag gjort för att förtjäna allt detta?" "Vad kan du ha gjort för att förtjäna detta?" Med andra ord, vi tycks förutsätta att det måste finnas ett skäl för den johanneiska polemiken mot "judarna"; dess orsak måste vara att det var "judarna" som kastade första stenen. Kan vi därför sammanfatta detta förhållningssätt med orden *den som är fri från synd kastade INTE första stenen* (jfr Joh 8:7)? Problemet med detta stadium är att konsekvenserna för dagens judar snarare blir värre än bättre. På det första stadiet fanns det en omedvetenhet, men här söker – och finner – läsarna *Felet* med stort F eller *Problemet* med stort P med judenhet och judendom. Judar måste ha varit illvilliga mot kristna i den johanneiska församlingen – bara därför skriver evangelisten som han gör. Castellis formulering "creating a useable past for the orthodox present" beskriver väl detta problem (Castelli 2004: 137). Det problematiska i texterna diskuteras inte; många läsare fortsätter att *försvara* formuleringarna genom att *förklara* dem. Trots att de börjar se och inse hur kraftfulla och destruktiva uttrycken är leder det ändå inte till någon rannsakan eller självkritik. I stället betonas hur mäktiga "judarna" var, hur få och små de kristna grupperingarna var, hur fel "judarna" hade och har osv. Detta förhållningssätt kan, som sagt, kallas *den-som-är-fri-från-synd-kastar-INTE-första-stenen-uppfattningen*.

När vi väl har börjat notera och analysera problematiska uttryckssätt, texter och teologier så förklarar – och därmed försvarar – vi dem alltså genom att fastslå att de är en reaktion på judisk förföljelse. Det var de andra som började! De agerade först – vi bara re-agerade efteråt! Detta innebär (i) att det problematiska i texterna inte egentligen studeras och diskuteras samt (ii) att vi fortsätter att stigmatisera den andre. Vi förser den problematiska utsagan i Bibeln, i Nya testamentet, i Johannesevangeliet, med en fotnot som faktiskt försvarar i stället för problematiserar utsagan. Castelli ställer den nyttiga frågan: "What does it mean for a group to constitute its identity through the memory of past suffering?" (ibid: 10)

(c) Först på *det tredje stadiet* på uttolkningens väg uppmärksammas denna grundläggande problematik, och nya frågor ställs: kan det kanske vara så, som exempelvis Adela Reinhartz menar, att det var de johanneiska teologerna som tog det första steget? Var det högkristologin som fjärmade andra från den johanneiska komuniteten – snarare än tvärtom? Med andra ord, kan det vara så att den johanneiska teologin är orsaken till snarare än ett svar på omgivningens beteende? (se t.ex. Reinhartz 2001: 37-39) Om ja, vad får det för konsekvenser?

Castellis bok om martyrskapet är viktig i detta sammanhang. Finns det inte ett särskilt problem att vissa nytestamentliga texter i så hög grad bär spår av skilsmässodiskursen mellan det vi idag kallar judendom och det vi idag kallar kristendom? Är det inte ett problem att dessa texter regelbundet läses i kristna gudstjänster och tolkas antingen *inte alls* (stadium ett) eller *apologetiskt* (stadium två). Castelli påpekar att den tidiga kristna kulturen kom att byggas på martyrskapet – och det får särskilda konsekvenser för kristnas syn på judar. (Castelli 2004:22)

Hur många som läser och lyssnar till Johannesevangeliet inser att det är *judiska* lärjungar som ”av rädsla för judarna” låser in sig efter det att *romarna* har avrättat Jesus? Hur många minns att lärjungarna var *judar* och att de som dödade Jesus var *romare*? Tänk vilken skillnad det är mellan det synsättet och den nedärvda uppfattningen att ”det var ju faktiskt judarna som dödade Jesus” – och att de kristna sedan låste in sig av rädsla för judarna!

Glömska och icke-minne i den judisk-kristna dialogen

I sin bok *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World* skriver Miroslav Volf om tre viktiga aspekter av att minnas *rightly*, att minnas på ett riktigt sätt: *to remember truthfully*, *to remember therapeutically* och *to learn from the past*. (Volf 2006: 93) I boken relaterar han bland annat till egna erfarenheter från Balkankrigens tid. Kanske kan tesen i hans bok sammanfattas med orden *speaking truth, practicing grace* (ibid: 39).

(a) Först talar han alltså om vikten *to remember truthfully*. Han påminner om skillnaden mellan att förlåta (”*forgiving*”), som är en sak, och att glömma (”*forgetting*”), som är en annan: ”*what we don't remember truthfully, we aren't remembering but imagining.*” (ibid: 48) Volf menar därför att det är en moralisk förpliktelse att minnas sanningsenligt och uppriktigt: ”*we have a moral obligation to remember truthfully.*” (ibid: 51) Men han talar också om vikten av att minnas på rätt sätt: ”*I will argue that it is important not merely to remember, but also to remember rightly.*” (ibid: 10) Det är alltså inte fråga om något passivt, utan tvärtom om något synnerligen aktivt: ”*To remember a wrongdoing is to struggle against it. The great advocates of 'memory' have rightly reminded us of that.*” (ibid: 11) Så som jag förstår Volf menar han alltså att det rätta sättet att minnas en destruktiv

händelse är att inse och medge dess skadlighet och därigenom också bli i stånd att se till att den inte upprepas.

(b) Därefter övergår han till det han kallar *to remember therapeutically* och då skiljer han mellan att *reagera* och att *besvara* (*to react* is not *to respond*), vilket jag tycker är en klagörande och viktig distinktion. *Reagerar* gör de som handlar så som de instinktivt känner och skulle vilja agera ("to act toward wrongdoers the way we *feel* like acting"), men *besvarar* gör de som handlar med eftertanke ("the way we *should* act").(ibid: 8) Volf fortsätter: "To triumph fully, evil needs two victories, not one. The first victory happens when an evil deed is perpetrated, the second victory, when evil is returned." (ibid: 9) Han betonar att vi inte är summan av våra erfarenheter; vi är mer än våra minnen.¹⁹ Det går inte att avkräva andra människor att de ska glömma: det är inte bara omöjligt, det är dessutom moraliskt fel:

... one should never *demand* of those who have suffered wrong that they 'forget' and move on. This impossible advice would be also the *wrong* advice. (ibid: 146)

Däremot förespråkar han att vi själva bör *bearbeta* våra erfarenheter. Han föreslår att vi borde kunna skilja mellan, å ena sidan, *glömska* och, å andra sidan, *icke-minne* ("non-remembrance" eller "not-coming-to-mind") (ibid: 145. Se även s. 195, n. 2) Kanske kan vi säga att detta är en parallell till hur vi använder ordet "förstå". Jag kan inte förstå åt någon annan, jag kan inte förstå å någon annans vägnar; på ett liknande sätt kan jag inte tillsäga någon annan att glömma, men jag kan själv försöka välja *non-remembrance*, det vill säga, *not-coming-to-mind*: "... *under certain conditions the absence of the memory of wrongs suffered is desirable.*" (ibid: 148)

(c) *Learn from the past*. För det tredje betonar han att vi måste lära av det förflutna. Det handlar inte om att *känna skuld* för historien utan om att *ta ansvar* inför framtiden. Jag håller med Förintelseforskaren Yehuda Bauer som menar att vi inte bör tala om Förintelsen som "unik". Det finns mycket här i världen som är unikt, men som för den delen inte är väsentligt att studera. Bauer föreslår att vi istället bör tala om *ha-Shoah* som "unprecedented", det vill säga, att den är exempellös, utan motstycke, överträffad, ny i sitt slag (Bauer 2006).

¹⁹ Volf (2006: 199): "*we are not fundamentally the sum of our past experiences*" (kursiv. i orig.) och även s. 25: "we are a great deal more than our memories."

Inte bara det allra svåraste måste bearbetas i den judisk-kristna dialogen

Jag har en god vän i Jerusalem som heter Fredzia Marmur. Hon överlevde tiden i koncentrationslägret Ravensbrück och har berättat för mig om hur det var att komma till Sverige efter andra världskrigets slut. De jämnåriga svenska barnen ställde ett villkor: ”Du får vara med och leka med oss, men bara om du berättar om lägren”. Jag tänker ofta på de orden; de verkar stämma in än idag på många svenskars uppfattning om och förhållande till judar, judiskt liv och judisk tro: ”Ni får vara med oss, men bara om ni talar om Förintelsen.” På Förintelsens åminnelse dag den 27 januari talar många om judar på ett inkännande vis – men hur ofta hör vi det under årets resterande 364 dagar?

Det är egentligen ganska märkligt att vi svenskar tycks vara inställda på att bara klara det allra svåraste: vi vill att judar ska tala om Förintelsen, och bara om Förintelsen. Jag har fått intrycket att förhållandevis få är lika intresserade att få veta hur det är att vara jude idag i Sverige, hur det är att vara utpekad, att vara utsatt, att anses vara personligt ansvarig för allt som sker i Israel, att bli behandlad som om man vore Israels president, premiärminister och utrikesminister på en gång – trots att personen i fråga inte ens bor i Israel utan faktiskt i Sverige, kanske även är född i Sverige, är svensk medborgare och betalar skatt i Sverige. Att lyssna till någon som talar om judiskt liv idag, ja, än svårare, om israeliskt liv, tycks idag vara ännu svårare än det allra svåraste. Så svårt är det tydligen för vanliga svenskar att förstå judar och israeler. Så kraftfulla är faktiskt fortfarande vanföreställningarna om judar, även i vår egen tid, även i Sverige.

Mycket återstår alltså att göra. Jag hoppas och tror att detta symposium kan bidra till en nödvändig process av rannsakan och förnyelse. Med Kogans ord, ”*In short, ... we need each other to become fully what we are.*” (Kogan 2008: 205, kursiv i orig.)

Referenser

- Arborelius, Anders & Sten-Gunnar Hedin (2008): *Anden: Gud här och nu*, Libris, Stockholm
- Bauer, Yehuda (2006): *In the Wake of Holocaust Remembrance Day* (www.un.org/holocaustremembrance/2006/events/bauer.htm).
- Boccaccini, Gabriele (1991) *Middle Judaism: Jewish Thought, 300 BCE to 200 CE*. With a Foreword by James H. Charlesworth (Minneapolis: Fortress, 1991).
- Boccaccini, Gabriele, (1998): *Beyond the Essene Hypothesis: The Parting of the Ways between Qumran and Enochic Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids
- Boyarin, Daniel (1999): *Dying for God: Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*, Stanford UP, Stanford
- Boys, Mary C. (2005): *Christian Feminism and Anti-Judaism*, i Boys, Marcy C (ed) *Seeing Judaism Anew: Christianity's Sacred Obligation*, Rowman & Littlefield, Lanham et alii loci, s. 70-79.
- Burke, David G (1998): *Translating the Jews (hoi Ioudaioi) in the New Testament: Comparing the Pertinent Passages in Recent English Versions*, i (Kee, Howard Clark/Borowsky, Irvin J: *Removing the Anti-Judaism from the New Testament*, Philadelphia: American Interfaith Institute / World Alliance, Philadelphia s. 63-87
- Carroll, James (2001): *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Houghton Mifflin (Boston / New York
- Castelli, Elizabeth (2004): *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, Columbia UP, New York
- Cioran, Emil M. (1990 [fr. 1949]): *A Short History of Decay*, Quartet, London
- Ewalds, Erik (1982): *Från tvång till frihet*, InterSkrift, Herrljunga
- Fredriksen, Paula (2008): *Augustine and the Jews: A Christian Defense of Jews and Judaism*, Doubleday, New York et alii loci
- Isaac, Jules (1962): *L'Enseignement du mépris: Vérité historique et mythes théologiques*, Fasquelle, Paris
- Jodock, Darrell (ed. 2008): *Covenantal Conversations: Christians in Dialogue with Jews and Judaism*, Fortress, Minneapolis
- Kellenbach, Katharina von (1994): *Anti-Judaism in Feminist Religious Writings*, Scholars Press, Atlanta
- Kelsey, David H (2005): *Imagining Redemption*, Westminster John Knox, Louisville

- Kogan, Michael S. (2008): *Opening the Covenant: A Jewish Theology of Christianity*, Oxford UP, Oxford
- Krokmark, Tomas (1996): *Didaskalos: Undervisningsmetodik vid vår tideräknings början med särskild inriktning mot Jesu undervisningsmetodik*, Daidalos, Göteborg
- May, John d'Arcy (1998): *The Only Great Ecumenical Question?': Christian-Jewish Relations*, i *Studies: An Irish Quarterly Review* 77 (1988), s. 300-308
- Plaskow, Judith (1980): *Blaming the Jews for the Birth of Patriarchy*, i *Lilith* 7 (1980), 11f
- Plaskow, Judith (2002) *Patriarchal Judaism, Liberating Jesus: A Feminist Misrepresentation*, i *Union Seminary Quarterly Review* 56:3-4 (2002), s. 48-61
- Reinhartz, Adela (2001): *Befriending the Beloved Disciple: A Jewish Reading of the Gospel of John*, Continuum, New York/London
- Seidman, Naomi (2006): *Faithful Renderings: Jewish-Christian Difference and the Politics of Translation*, University of Chicago Press, Chicago
- Stendahl, Krister (1994): *Befrielsen – Stora boken om kristen tro*”, i *Svensk teologisk kvartalskrift* 70:1 (1994), 17-24
- Svartvik, Jesper (2010): *Våra svåraste ord: Religionsteologi i Jerusalem* i Krister Stendahls anda, i *Stenström, Hanna (red): På spaning: Från Svenska kyrkans forskardagar 2009*, Verbum, Stockholm, s. 17-41
- Swidler, Leonard (1979): *The Biblical Affirmations of Women*, Westminster, Philadelphia
- Tyson, Joseph B (2005-2006): *Anti-Judaism in Marcion and his Opponents*, i *Studies in Christian-Jewish Relations* 1:1 (2005-2006), s. 196-208
- Volf, Miroslav (1996): *The End of Memory: Remembering Rightly in a Violent World*, Grand Rapids

Den europeiska upplysningens antijudiska förvillelser

Göran Rosenberg

Ett osvikligt sätt att manipulera minnet är att generalisera det. Det är i regel en ofrånkomlig process, att vårt specifika minne av något eller någon slipas av mot någon annans minne av samma sak och på det sättet generaliseras en smula. Vi vill gärna få bekräftat att vårt minne också är någon annans.

Det är därför som vittnen blir mindre tillförlitliga när de hört andra vittna om samma sak. Den som söker kollektivera det specifika minnet, strukturera om det, infoga det i en större teori eller berättelse av något slag och därmed föreviga det, måste alltid göra våld på det enskilda minnet och den konkreta erfarenheten.

Det enskilda minnet är förrädiskt och sporadiskt, och vi glömmer hela tiden mer än vad vi minns, men där finns ändå något slags förbindelse mellan minne och erfarenhet. Det kollektiva minnet däremot kan ofta vara övertygande och sammanhängande utan att ha minsta förbindelse med vad vi själva minns och erfar.

Det kollektiva minnet är därmed också det element i vår verklighetsuppfattning som är lättast att förvrida och förvränga. Möjligheten att manipulera fram kollektiva minnen som inte har någon grund i erfarenhet eller att manipulera bort också de starkaste av minnen (kanske just dem) kan inte överskattas.

Och därmed inte heller möjligheten att ersätta konkreta minnen och erfarenheter med abstrakta stereotyper.

Den kristna världen har med tiden utvecklat mycket starka och livskraftiga stereotyper om judarna och det judiska. Man kan också uttrycka det som att kristendomens kollektiva ”minne” av judarna sitter mycket djupt efter att i mer än ett och ett halvt årtusende ha kodifierats och traderats i kanoniska myter, liturgier och traditioner.

Vi vet att dessa kristna föreställningar om judarna och det judiska har mycket litet att göra med faktiska manifestationer av judar och judiskhet utan med en fortgående polarisering av en ursprungligen inomjudisk konflikt – där de judar som trodde att Jesus från Nasaret var profetians förbådade Messias länge

uppfattade sig själva som en rörelse inom det judiska och inte utanför. Och där de judar som trodde något annat (eller möjligen trodde att någon annan var Messias) ännu inte hade format den praxis och tradition som vi idag fortfarande kallar för judendomen. Likheten mellan judar och kristna är under något århundrade större än skillnaderna, ja man talar inte ens om judar och kristna utan om olika slags judar.

En av de stereotyper av judarna och det judiska som först formas i den kanoniska traditionen har följaktligen till syfte att framställa de Jesustroende som de sanna förvaltarna av Israels förbund med Gud och de Jesusförnekande som halsstarriga och blinda, slavar under den gamla Lagen i förnekelsen av den nya Nåden, fjättrade vid det korrupperande Köttet i förnekelsen av den befriande Anden, fixerade vid det jordiska livets *partikulära* ambitioner i förnekelsen av den messianska frälsningens *universella* löften.

Att dessa tidiga kristna stereotyper har givit näring åt de mest elakartade antijudiska fantasier och förföljelser genom århundradena behöver nog inte påpekas. Att de också spelat en central roll i delar av den europeiska upplysningstraditionen, där de använts för att underbygga radikala visioner av förnuftsvälde och universalism, är kanske mindre känt. Det finns en ödesdiger förbindelse mellan Kants definition av "det rena förnuftet" och artonhundratalets framväxande antisemitiska föreställningar om judarna som ett vidskepligt, oförnuftigt och i grunden främmande element i upplysningens Europa.

Här återkommer i till synes upplyst och rationell form den kanske mest ihärdiga av antijudiska stereotyper; judarna som till sitt *väsen* materialistiska, oandliga, omoraliska, en störande kvarleva av partikulär inskränkthet och vidskeplighet i en värld av universalistiska visioner och ambitioner.

Vad som kännetecknar dessa föreställningar om det judiska, såsom de tar sig uttryck hos exempelvis upplysningsfilosofer som Voltaire och Kant, är att de saknar varje referens till faktiska judar, än mindre till en faktiskt existerande judisk världsbild. Det kristet manipulerade minnet av judarna är allena rådande också hos filosofer som anser sig bekämpa religionen. Voltaires attacker mot religionen tar oftast vägen via judendomen. I jämförelse med kristendomen anses judarna oföränderligen representera något mera primitivt och partikulärt. Detta med judarnas oföränderlighet är återkommande. Vi finner det hos Voltaire och vi finner det i den upplysningsfilosofiska tradition som går under benämningen tysk idealism och vars centralgestalter är Kant och Hegel.

Kants centrala projekt är att etablera en rationell och universell grund för Förnuftet. Hegels centrala projekt är att etablera en rationell och universell grund för Historien. Båda förlägger grunden bortom den partikulära materiella verkligheten och erfarenheten – till en av materien oberoende universell idévärld.

Kant postulerar möjligheten av ett rent universellt förnuft och en tillhörande universell mänsklig moral som kan formas oberoende av den materiella verkligheten.

Hegel postulerar en universell historisk process formad av en ”världsande” som med osynlig hand styr oss mot historiens slut – hos Hegel med omisskännliga drag av ett segrande protestantiskt Preussen. Den på 1990-talet återlanserade idén om Historiens slut, nu med omisskännliga drag av ett segrande demokratiskt USA, är i grunden en hegeliansk idé.

Det här är inte tillfället att utveckla vare sig Kants eller Hegels filosofier, bara notera hur båda konsekvent använder sig av antijudiska stereotyper i sina definitioner av det rationella och universella för att därmed de facto upphöja kristendomen till status av universell förnuftsreligion. Bortsett från att detta bara kan ske till priset av en mycket grov och illasinnad stereotypisering av judarna och det judiska, sker det också till priset av att faktiskt existerande judiska föreställningar och tankar om förnuft och rationalitet undertrycks och förträngs från inflytande över framförallt den tyska upplysningens utformning och utveckling. Den enda judiska debattposition som i princip accepteras är apologins. Av de tyska judarna fordras att de antingen bevisar att judendomen är lika förnuftig och rationell som kristendomen, eller att de överger judendomen för kristendomen. Så utmanas vid den här tiden exempelvis Moses Mendelssohn att “offentligen vederlägga, såvida Ni inte finner dem riktiga, de väsentliga argument på vilka kristendomens fakta stödjas. Men därest Ni finner dessa riktiga – att göra vad klokhet, sanningskärlek, redlighet bjuda Eder att göra”.

Denna förträngning av ett faktiskt existerande judiskt perspektiv på samtidens stora frågor, och därmed också på den framväxande upplysningens villkor och visioner, blir inte minst uppenbar när man läser en icke-apologetisk judisk tänkare som Moses Mendelssohn, grundare av den judiska upplysningsrörelse som går under namnet Haskalah (från hebreiskans *sechel*, förstånd, förnuft). Mendelssohn ursäktar ingenting och anser sig inte ha anledning att vederlägga någonting, vad han däremot kraftfullt visar på är en faktisk judisk idé om förhållandet mellan människan och världen som har mycket lite att göra med Kants och Hegels antijudiska klichéer.

Hos Mendelssohn finns om man så vill ett faktiskt existerande judiskt alternativ till den tysk-protestantiska idealismens fantasier om ett rent förnuft frikopplat från den empiriska världens ”orena” passioner, lustar och strävanden. Och därmed också en idémässig motvikt till en filosofi som under det följande århundradet skulle komma att inspirera inte bara till en alltmer elakartad antisemitism utan också till mer eller mindre auktoritära politiska rörelser baserade på föreställningen att det *partikulära*, specifika, särskiljande hos individen är till för att bortrensas, övervinnas och bekämpas till förmån för det *universella*, kollektiva, generella, individutplånande, och till de mer eller mindre totalitära ideologier där klassen, nationen och rasen lyfts fram som kollektiva bärare av det rena förnuftet, den sanna historien och den slutgiltiga samhällsordningen.

Låt mig helt kort ge några exempel på hur denna konflikt mellan en kristet inspirerad tysk idealism och en faktiskt existerande judisk pragmatism

manifesterar sig i en samtida diskussion mellan Kant och Mendelssohn, inte bara vad gäller bilden av judarna och det judiska, utan också vad gäller synen på förhållandet mellan det partikulära och det universella: mellan världen som vi erfar den och världen som vi vill att den ska vara, mellan den partikulära tillvarons godtycke och drömmen om universell rättvisa.

Kants framställning av judarna och det judiska kännetecknas framförallt av övertygelsen om att judarna är *och förblir* slavar under den materiella världens empiriska villkor, under allt det som naturen och de yttre omständigheterna tvingar på människan och som ger upphov till hennes oförnuftiga passioner, drifter och begär. Judarna förkroppsligar därmed för Kant ett mänskligt tillstånd av *heteronomi*, vilket i Kants filosofi är en starkt negativt laddad term som står i motsättning till *autonomi* som för Kant är ett starkt positivt laddat ord och själva grundvalen för förnuftet och moralen. Bara när förnuftet kan frigöra sig från den materiella världens partikulära påfrestningar och passioner, från *heteromin*, kan vi tala om ett rent eller autonomt förnuft som per definition därmed också är ett universellt giltigt förnuft och grundvalen för en universellt giltig moral. Kants universalism är en universalism som inte bara vill överskrida det partikulära utan som i det partikulära ser ett hinder som måste övervinnas. Förnuftet och moralen måste formas i avskildhet från den empiriska verkligheten, inte i samklang med den. Heteronomi representerar i Kants filosofi ett tillstånd av mänskligt självbedrägeri och judarnas påstådda slaveri under den empiriska världens passioner och strävanden är för Kant själva definitionen av oförnuft.

Bortsett vad detta säger om Kants bild av judendomen (trots allt den historiska bäraren av den profetiska idén om gudomlig universell rättvisa) säger det också en hel del om det kristna, pseudoteologiska fundamentet för Kants föreställningar om förnuftet och moralen.

Kant postulerade ju rentav att framväxten av förnuftsbasead moral skulle leda till judendomens eutanasi, *Euthanasie des Judentums*: ”Judendomens eutanasi är den rena moraliska religionen, befriad från alla föråldrade lärosatser”, skriver Kant.

Denna rena moraliska religion visar sig inte helt överraskande vara Kants sekulariserade variant av den protestantiska kristendomen. I Kants rena förnuftsvärld har judarna och det judiska inget annat val än att lägga sig ner och dö ut – *absterben*.

Kants universalism förutsätter kort sagt en förmåga hos människan, ja snarast ett slags plikt, att frigöra sig från det empiriska och partikulära i den mänskliga erfarenheten och att söka etikens och moralens grundvalar i en icke-empirisk, autonom, idealisk mänsklig sfär präglad av det rena förnuftets principer. Kants kategoriska imperativ är en sådan princip, helt lösgjord från specifika mänskliga situationer och kontexter. Och därmed utan förbindelse med det moraliska handlande som har sin främsta drivkraft i människans dagliga brottande med den empiriska världens specifika moraliska utmaningar.

Moses Mendelssohn och Immanuel Kant kände varandra, respekterade varandra, korresponderade med varandra i över tjugo år, alltid högaktningfullt men med en allt tydligare oenighet i synen på förnuftets karaktär och moralens ursprung – för att inte tala om synen på judarna och judendomen.

Tydligast formulerar Mendelssohn sin judiska motfilosofi mot slutet av sitt liv, i boken "Jerusalem, eller om religionens makt inom judendomen", *Jerusalem oder über religiöse Macht im Judentum*, där han med mild ironi talar om den allt söndermalande, *alles Zermalende*, Kant. Vad Kant framförallt mal sönder, enligt Mendelssohn, är sambandet mellan mänsklig moral och empirisk kunskap, mellan förnuft och erfarenhet, mellan enhetliga universella principer och en mänsklig mångfald av partikulära, kontext- och tidsbundna, erfarenheter. Till skillnad från Kant, som gör anspråk på att ha utvecklat en universellt giltig förnuftsbasead moralteori, hävdar Mendelsohn att det inte går att skilja vare sig förnuftet eller moralen från deras specifika, partikulära kontexter och att judendomens syn på det universella bottnar i en insikt om just detta.

Mendelssohn skiljer därvid mellan vad han kallar *uppenbarad doktrin* och *uppenbarad lag*. Kristendomen som uppenbarad doktrin gör anspråk på att vara universellt sann oavsett partikulära situationer och omständigheter, judendomen som uppenbarad lag söker den universella sanningen under skiftande partikulära situationer och omständigheter. Den uppenbarade lagen förutsätter alltid en specifik, kontextbunden läsning och tolkning, så också den lag som Gud uppenbarar för Moses vid Sinai: "Judendomen gör inte anspråk på att besitta en *exklusiv* uppenbarelse av eviga sanningar som är oundgängliga för [människans] frälsning, den är [därmed] inte uppenbarad *religion* såsom det begreppet normalt förstås."

Vad Mendelssohn därmed vill lyfta fram är den specifikt judiska uppfattningen att varje idé om det universella har partikulära förtecken. Medan den uppenbarade doktrinen texter gör anspråk på att vara fullbordade, förblir den uppenbarade lagens texter ofullbordade: mellan tecknen och tingen, texten och tillvaron, ett gap som måste fyllas med kontextbundna tolkningar, tillämpningar och tillägg. Det är människan som om och om igen måste fullborda lagen. Vad den uppenbarade lagen etablerar är inte en i alla sammanhang tillämpbar moralprincip utan en vägledning för människan att under skiftande yttre omständigheter försöka leva som lagen lär. Medan Kant ser *autonomin* som förutsättningen för förnuftet och moralen, argumenterar Mendelssohn för motsatsen, *heteronomin*, förnuftets och moralens samspel med yttre empiriska omständigheter och erfarenheter, och som en konsekvens av detta, för ofrånkomligheten av skiftande uppfattningar i synen på förnuft och moral. Frågor om sant och falskt kan inte nödvändigtvis avgöra frågor om rätt eller fel. Känsla och passion kan inte självklart opereras bort ur moralens drivkrafter.

Medan Kant strävar efter en "kristen" universalism baserad på ett förnuft och en moral som överskrider det partikulära hos människan, försöker Mendelssohn

hävda en ”judisk” universalism baserad på den mänskliga existensens ofrånkomliga mångfald och därmed också på mångfalden i förnuftets och moralens manifestationer.

Syftet med denna rapsodiska och avgränsade framställning av den filosofiska konflikten mellan Kant och Mendelssohn är att tydligare få syn på den kristet nedärvda bild av judar och judiskhet som tillåts spela en sådan ödesdiger roll i den tyska filosofin under arton- och nittonhundratalet. Föreställningar och utopier om historiens sanna mening och samhällets förnuftiga fullbordan och marschen mot paradiset på jorden, vare sig i borgerlig eller proletär tappning, tilldelar inte sällan judarna rollen som det partikulära oförnuftets och det krassa egenintressets eviga agenter. När Karl Marx i *Om judefrågan* (1844) skriver att judendomens världsliga grundval är egenintresset och schackrandet, liksom när han postulerar att frigörelsen från den ”verkliga, praktiska judendomen” är hela världens befrielse, ekar han bara de tyska idealisternas fantasier om en universalism befriad från den mänskliga faktorn.

Detta samtidigt som han paradoxalt nog i sin kommunistiska filosofi, med klangen hos en biblisk profet, omsätter judendomens mest dramatiska idé, drömmen om den messianska tidens universella rättviserike, i ett akut politiskt-revolutionärt handlingsprogram.

Återigen ser vi hur en kristet traderad nidsbild av judarna och det judiska tillåts bana vägen för en grav underskattning av det partikulära och pluralistiska i människans predikament, och därmed också för ideologier och utopier radikalt lösgjorda från sina ”empiriska” mänskliga spärrar.

Därmed kan vi också begrunda tragiken i det faktum att ett faktiskt existerande och i historiens ljus högst relevant judiskt perspektiv på förhållandet mellan det universella och det partikulära aldrig fick en chans att hävda sig gentemot det kristna minnets antijudiska föreställningar och stereotyper hos några av den europeiska upplysningens mest inflytelserika filosofer.

Litteratur för vidare läsning

- Micha Brumlik, Micha (2000): *Deutscher Geist und Judenhass: Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum*, Luchterhand, München
- James Carroll, James (2001): *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Houghton Mifflin Company, Boston och New York
- G. F. W. Hegel, G.W.F (1970 (1797)): *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, i Gerhard Ruhbach, Gerhard (utg.): *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, s. 11–87
- Immanuel Kant, Immanuel (2005): *Der Streit der Fakultäten*, Brandt, Horst D/Giordanetti, Piero (red.), Meiner, Hamburg
- Michael Mack, Michael (2003): *German Idealism and the Jew: The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*, University of Chicago Press, Chicago och London
- Mendelssohn, Moses (2000): *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum*, Aisthesis Verlag, Bielefeld
- Yovel, Yirmiyahu (1998): *Dark Riddle: Hegel, Nietzsche and the Jews*, Polity Press, Cambridge

Nådens gränser. Om universella ambitioner och partikulära hämskor

Jayne Svenungsson

Under gångna decennier har de europeiska samhällena i hög takt blivit mer mångkulturella på det faktiska planet, alltmedan de blivit mindre mångkulturella på det attitydmässiga planet. Denna aningen krassa analys gjordes häromåret av den amerikanske politiske skribenten och filosofen Mark Lilla (2008), apropå den europeiska vänsterintelligentiens uppbrott från postmodernismens vurmande för skillnad, identitet och partikularitet.

Det är sant att senare års politiska utvecklingar i Europa skådat en beklagansvärd och skrämmande återkomst för storvulna föreställningar om en enhetlig kultur med en enhetlig värdegrund. Ett exempel är det återkommande talet om ett "kristet Europa" – en föreställning som förnekar Europas judiska och arabiska arv, men även dess moderna sekulära arv, det arv som överhuvudtaget gör det möjligt att flirta med föreställningar om "postsekularitet" och "kristna värden" (se vidare Svenungsson 2012).

Liknande mönster kan skönjas inom delar av den samtida filosofiska debatten i Europa, där en rad tänkare under senare år efterlyst en ny politisk universalism. Och det är som sagt denna trend Mark Lilla närmast syftar på. Samtidigt är det viktigt att inte dra allt över samma kam. I det senare fallet kan man hävda att det finns fog för diskussionen. Identitetspolitik och premierandet av partikulära rättigheter har, när allt kommer omkring, inte alltid visat sig vara det bästa medlet för att främja integration. Aldrig så väl menade ambitioner har inte sällan mynnat ut i ökad segregering. Slutnotan? En löpande kulturell relativism som till sist eroderar varje samtal om övergripande ideal och värden för ett samhälle.

Kulturell relativismens dilemma

I en av samtidens mest egensinniga kulturanalyser sätter den franske filosofen Alain Badiou fingret på detta dilemma. På en och samma gång trogen och otrogen sitt maoistiska förflutna fångar han med kritisk skärpa det cyniska samspelet mellan en aggressiv identitetspolitik och en hungrig marknad som villigt profiterar på våra allt längre drivna särintressen. Kulturell relativismen visar sig med andra ord

passa som hand i handske med den kapitalistiska marknadslogiken. Medan den senare behöver simulera mångfald för att dölja en faktisk likriktning, tar den förra tacksamt emot det ekonomiska understödandet av lokala identiteter. Därmed uppstår en aldrig sinande marknad för nya potentiella investeringar. För varje ny identitet en ny specialtidning. För varje ny undertryckt gruppering en ny "fri" radiostation. För varje ny subkultur en ny skara konsumenter, kort sagt. Det förödande resultatet är en fortskridande fragmentarisering av det offentliga rummet där ingen längre håller något för verkligt sant. Det enda som räknas är att saker och ting säljer. Eller att den egna identiteten bevaras (Badiou 1997: 5-32).

Finns det någon väg ut ur denna dystra logik? Vore det möjligt att på nytt föra ett samtal om något vi gemensamt kan hålla för sant, rätt och gott? Vad eller vem skulle kunna inspirera till ett sådant samtal om övergripande politiska ideal och visioner? Frågorna är brinnande i den tid vi lever i. Den rättmätiga uppmärksamhet som Badiou – liksom hans mer karismatiska vapendragare Slavoj Žižek – väckt under senare år beror till stor del på att han adresserat dessa frågor och tagit sig an den djärva uppgiften att formulera en ny politisk universalism.

Samtidigt måste man tillstå att en del av uppmärksamheten nog också beror på det säregna sätt på vilket han väckt frågan om det universella. Eller kanske snarare på det säregna sätt på vilket han sökt formulera ett svar på frågan. Det är nämligen till den kristne aposteln Paulus som Badiou vänder sig i sin jakt på ett värn mot kulturrelativismen. Om han i sitt ärende förblir sitt kulturradikala arv troget markerar hans val av inspirationskälla sålunda ett brott som åtminstone initialt skapade ett och annat höjt ögonbryn bland övervintrade maoister.

Vad är det då som Badiou och i förlängningen också Žižek finner hos Paulus? I mer uppskrivade termer lyder svaret "en ny militant figur" i Lenins och bolsjevikernas efterföljd (ibid: 2). I mindre uppskrivade termer handlar det om att Paulus tillhandahåller själva matrisen för en ny radikal universalism: "Nu är ingen längre jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna. Alla är ni ett i Jesus Kristus." (Gal. 3:28)

Radikaliteten i Paulus universalism ligger i att den höjer sig över varje partikulär identitet – kön, religion, nationalitet, etnicitet – och riktar sig till *varje* enskilt subjekt. Vi finner här med andra ord mönstret för vad Badiou benämner en singularit rotad universalism. Styrkan hos en sådan universalism är att den inte kräver trohet mot någon partikulär tradition eller identitet, utan endast till den revolutionerande händelsen, vilken för Paulus var Jesu uppståndelse.

Nu ska det dock genast framhållas att Badiou är föga intresserad av Jesus, än mindre av uppståndelsen i dess religiösa mening. Det är själva *mönstret* i den av Paulus förkunnade händelsen som intresserar Badiou, inte dess partikulära innehåll. Utifrån Paulus tecknar Badiou sålunda mönstret av en sanningshändelse som uppstår i det ögonblick då subjektet förkunnar den – samtidigt som subjektet blir till och definieras som subjekt av den förkunnade händelsen. Det geniala med detta mönster är att det undergräver varje anspråk på att bemäktiga sig definitionen

av det sanna och rätta utifrån en partikulär identitet eller tradition. Den sanning som händelsen uppdragar riktar sig ovillkorligt till varje enskilt subjekt. Paulus påvisar helt enkelt den strukturella möjligheten av en politisk universalism som inte är grundad i eller hämmad av partikulära villkor.

En duell mellan det kristna och det judiska

Badiou's oväntade vändning mot Paulus har inte bara fått tänkare inom den traditionella vänstern att lystra till. Även bland teologer och bibelforskare har hans på många sätt innovativa läsning av de paulinska epistlarna genererat fram diskussioner som skakat om en delvis förstelnad disciplin. För att referera de självkritiska orden från en samtida amerikansk teolog: Badiou och hans gelikar lyfter fram en radikalitet i det bibliska arvet som såväl den kristna kyrkan som den akademiska teologin sedan länge slumrat ifrån (Blanton 2007).

Därmed är emellertid inte det sista ordet sagt. Om Badiou's Paulusläsning är radikal och banbrytande i ett politisk-filosofiskt perspektiv ekar den märkligt, ja sorgligt, bekant i ett visst teologihistoriskt perspektiv. Det är när man anlägger detta perspektiv som seriösa exegeter och goda historiker tenderar att dra öronen åt sig.

Det är nämligen inte vilken Paulus som helst som trätt in i de filosofiska salongerna under senare år. När Badiou och Žižek gör Paulus till galjonsfigur för en ny radikal universalism skriver de samtidigt in sig i ett mycket bestämt historiskt tolkningsparadigm. Utmärkande för detta paradigm, vilket varit bärande inom den moderna protestantiska bibelvetenskapen, är att det genomgående ställer Paulus i motsats till den judiska tro och praktik som var hans. Paulus radikalitet består helt enkelt i att han förstod att bryta sig ur det judiska förbundet med dess exklusiva anspråk (se vidare Harris 1975).

I botten av detta paradigm finner man Luthers kontrast mellan lag och nåd, där lagen associeras med gärningsrättfärdighet medan nåden står för det universella erbjudandet om förlossning. Men man återfinner också tydliga spår av Hegels sublimerade version av Luthers teologi. När Hegel tecknar världsandens resa mot högre självinsikt bygger den på vad Jacques Derrida beskrivit som en duell mellan det kristna och det judiska, där det senare är förutbestämt att duka under för det förra. Andens resa blir sålunda en berättelse om hur Gamla testamentets bistra och alienerade Gud dör på korset och återuppstår i det kristna evangeliet om kärlek, nåd och förlåtelse. Vill man uttrycka saken mer krasst, vilket Hegel inte drog sig för att göra, handlar det om att den judiska religionen, stavad i termer av legalism och exklusivitet, måste prisges för att en sant frihetlig och medborgerlig religion ska kunna uppnås (se vidare Derrida 1974).

Hegels krassa retorik ekar i det sätt på vilket både Badiou och Žižek låter det judiska (eller "Lagen") tjäna som retorisk markör för det partikulära, för det envisa hävdandet av en partikulär identitet – ytterst för varje politik som står i vägen för

den universella emancipationen. Nu ska det förvisso påpekas att i synnerhet Žižek erkänner att även den judiska traditionen rymmer en impuls mot det universella. I själva verket, anmärker Žižek i inledningen till det omfattande verket *In Defense of Lost Causes*, finner man att judar genom historien stått för båda polerna: "ibland står de för det envisa fasthållandet [*sic*] vid sin partikulära livsform vilket hindrar dem från att bli fulla medborgare i den stat de lever i; ibland står de för en 'hemlös' och rotlös universell kosmopolitism som förhåller sig likgiltig till alla partikulära etniska former." (Žižek 2008: 5-6).

Det råder emellertid inget tvivel om vilken av dessa två poler som bör prisges. Från Paulus till Trotskij via Spinoza, Marx och Freud har varje konstruktiv universalistisk ansats stöttat sig mot det judiska arvet endast genom att på det ena eller andra sättet skapa ett brott med det. Påpekandet görs av både Žižek och Badiou vid återkommande tillfällen och kan sammanfattas i Žižeks lakoniska konstaterade att det enda sättet att vara namnet "jude" trogen är att upplösa det (ibid: 5).

Ett annat (mer explicit hegelskt) sätt att sammanfatta det vore att säga att det enda sättet att vara namnet "jude" trogen är att upphäva det genom namnet "kristen". Att upphäva Lagen med Nåden. Jag späder medvetet på retoriken för att synliggöra det som dessa sentida vapendragare åt Paulus inte själva fullt ut ser: hur de skriver in sig i en historisk berättelse som sedan antiken knutit det judiska till det slutna och särskiljande, alltmedan kristendomen presenterats i termer av öppenhet och allmänhet. Att det judiska i denna berättelse äger existensberättigande endast då det inte längre hävdar sig som judiskt behöver knappast påpekas. Inte heller att berättelsen haft förödande konsekvenser på det konkreta historiska planet.

Det finns sålunda ett och annat att säga om denna berättelse och inte minst om dess återupplivande i den samtida politisk-filosofiska diskussionen. Såsom att den är historiskt felaktig, för att inte säga lögnaktig. Felaktig är bland annat bilden av det judiska som slutet i sin egen partikularitet. Ser man på judendomen genom historien är det en tradition som i kraft av sin monoteism tvärtom rymt en stark universaliserande impuls. Vill man finna det särskiljande med denna judiska universalism är det möjligen att den varit obenägen att presentera sina föreställningar om det universella – om Gud, människan och historien – lösryckta från det partikulära; från lagen, förbundet och den specifika livsväg som därmed påbjuds (se t.ex. Seidler 2007).

I detta avseende är Paulus en belysande gestalt. Likt en växande skara judar i sin samtid var Paulus övertygad om att den karismatiske förkunnaren Jesus från Nasaret var den messianska förlösare som utlovats åt det judiska folket. Men lika stark var Paulus övertygelse om att Israels Gud var så stor i sin rättvisa och nåd att även icke-judar som kommit till tro på den uppståndne Jesus skulle få del av förlossningen. I Romarbrevet använder Paulus bilden av ett olivträd för att ge liv åt sin övertygelse. Det judiska förbundet, skriver han, är som en djupt rotad

olivstam. På denna anrika stam har Gud i sin storhet nu tillåtit att även grenar från vildoliver ympas in (Rom. 10:17–24).

Det vi möter här har som synes lite att göra med vad Badiou finner hos Paulus – en universalism som utmärks av sitt radikala brott med varje partikulär tradition eller identitet. Paulus ärende var inte att upphäva det judiska förbundet. Det var att inkludera icke-judar i det judiska förbundet.

Den tomma universalismens frestelse

Den berättelse som både Badiou och Žižek skriver in såväl sig själva som Paulus i är sålunda djupt missvisande i ett historiskt perspektiv. Problemet är emellertid inte bara att den går stick i stäv med vad historiker idag vet om Paulus och den antika judiska kulturen. Det större problemet ligger i de konsekvenser som upprepandet av dessa historiska stereotyper har i ett samtida politisk-filosofiskt perspektiv.

Tydligast kommer problematiken till uttryck i naturen hos den universalism som saluförs i Paulus namn, en universalism vars enda legitima grund består i troheten mot den revolutionära händelsen. Den frestelse som vidlåder en sådan tom eller formell universalism är att den tenderar att vara blind för sina egna partikulära förutsättningar – och därmed mindre generös gentemot andras partikulära förutsättningar. Detta, vågar jag påstå, har varit kristendomens akilleshäla genom historien.²⁰

Ta den gode Luther. Den som kan sin Luther väl vet att samme reformator som förkunnade nådens gränslösa räckvidd (för den som tror) visade föga nåd mot dem som inte trodde på hans lära om nåden allena. Dit hörde, bland andra, judarna. Eller ta Hegel, för den delen. Den encyklopediske filosofen som i sin lilla skrift *Der Geist des Christentums* lyckas med bedriften att skriva fram kristendomen som kärlekens religion i samma penndrag som han tecknar det mest lågsinta porträtt av Juden. Världsanden visar sig plötsligt vara en mycket kristen ande. En mycket tysk ande. Ja, rentav en småskuret preussisk ande (Hegel 1970 (1797)).

Kanske är det magstarkt att anklaga Badiou och Žižek för att befästa de stundom förhävande tendenserna hos den kristna universalismen. Deras avsikt är när allt kommer omkring inte att förneka olikheter och avvikande uppfattningar. Tvärtom efterlyser de en universalism som riktar sig till varje subjekt *oavhängigt* dess partikulära identiteter och tillhörigheter.

Likväl kan man fråga vad som skiljer denna singulart rotade universalism från dess teologiska och filosofiska förlagor. Som den judiske exegeten Daniel

²⁰ Jag utvecklar denna kritik – i relation till Badiou och Žižek – mer utförligt i Svenungsson (2010).

Boyarin (2009) anmärkt genomsyras i synnerhet Badiou's Paulusläsning av ett slags kristet-platoniskt förändligande som i slutändan visar obefintligt intresse för de konkreta materiella omständigheter som till sist gör oss till "singulära" subjekt. Det är den revolutionära strukturen hos den händelse som Paulus förkunnar som intresserar Badiou, inte den unika fond av minnen, övertygelser och förväntningar som gjorde att den förkunnade händelsen – Kristi uppståndelse – alls kunde äga mening för Paulus och hans åhörare.

För att komma från en svuren materialist är detta filosofiska ointresse för konkreta historiska omständigheter naturligtvis anmärkningsvärt. Men det är mer än anmärkningsvärt, i synnerhet som en aldrig så väl menad intresselöshet inför konkreta identiteter lätt slår över i förakt eller i värsta fall förnekande av sådana identiteter. Ett obehagligt uttryck för denna tendens är Badiou's ansats att reda ut förhållandet mellan den singulärt rotade universalism han själv förfäktar och "predikatet jude" i den omdiskuterade essäsamlingen *Circonstances 3: Portées du mot "juif"* från 2005. Bland de många kallsinniga deklamationer som här levereras kan man bland annat läsa att "[det faktum] att nazisterna och deras medskyldiga utplånade miljoner människor som de kallade 'judar' ger i mina ögon ingen ny legitimering åt detta identitetsmässiga predikat". (Badiou 2005: 12)

Nu må kontexten för denna oresonliga deklamation vara den infekterade franska diskussionen om Israel och Palestina. Läser man hela texten står det likväl klart att nageln i Badiou's öga – likt en gång i Luthers – är det envisa fasthållandet vid en partikulär identitet. Den otacksamma vägran av Nåden. Traditionen som står i vägen för revolutionen.

Universalismens partikulära rötter

Jag delar Badiou's och Žižek's övertygelse om angelägenheten att återerövra ett samtal om det goda och rätta som inte redan på förhand malts ner i kulturrelativismens kvarn. Men jag ställer mig tveksam till den nygamla uppbrottsromantik som deras universalistiska ansats förpackas i: "det finns ingen Händelse bortom det engagerade subjektiva beslutet som skapar den – om vi sätter oss och väntar på att tiden kommer att bli mogen för Händelsen kommer Händelsen aldrig att inträffa." (Žižek 2003: 135). Den autentiska revolutionen äger alltid rum i det absoluta Nuet.

Det som oroar mig mer än annat är vad som händer med *minnet* i en sådan retorik. Det jag syftar på är då inte främst kultiverandet av falska och förvridna minnen, utan sveket mot minnet som sådant, den påbjudna amnesin, tydligast manifesterad i Badiou's i flera sammanhang uttalade motvilja mot minnespraktiker. Endast i en sådan anda är det möjligt att hävda "predikatet jude" som ett predikat bland andra, ett predikat som inte påverkas eller berörs av att det genom årtusenden varit projektionsyta för hatiska föreställningar med våldsamma

konsekvenser för predikatets bärare – för verkliga kroppar i all sin materiella konkretion.

Vi behöver en ny universalism idag. Men en sådan universalism uppnås inte genom kulturell amnesi, än mindre genom ett förändligande och (därmed) förskingrande av de materiella omständigheter som först och sist gör oss till politiska subjekt. En sådan universalism måste tvärtom vara rotad i det partikulära, konkreta, ja till och med *köttsliga*. I detta avseende har den kristna traditionen onekligen ett och annat att lära sig av den judiska. Som jag redan antytt har judendomen genom historien i regel varit bättre än kristendomen på att rota sina föreställningar om det universella i det partikulära – i bestämda minnen, berättelser och förväntningar.

Kanske är det när allt kommer omkring inte så dumt att återvända till Paulus i jakten på inspiration för en ny universalism. Men inte till revolutionären Paulus som inspirerar till en tom och förhävande universalism. Utan snarare till juden Paulus. Den Paulus som förblir sitt alldeles eget olivträd troget, men som upptäcker att detta träd är rikt och starkt nog att även rymma kvistar från vildoliver.

Referenser

- Badiou, Alain (1997) : Saint Paul. La fondation de l'universalisme, P.U.F., Paris
- Badiou, Alain (2005): Circonstances, 3. Portées du mot "juif", Éditions Léo Scheer, Paris
- Blanton, Ward (2007): Disturbing Politics: Neo-Paulinism and the Scrambling of Religious and Secular Identities, i Dialog: A Journal of Theology, 46:1 (2007), s. 3–13
- Boyarin, Daniel (2009): Paul among the Antiphrilosofers; or, Saul among the Sophists, i Caputo, John D/Martin Alcoff, Linda (eds.), St. Paul among the Philosophers, Indiana University Press, Bloomington och Indianapolis, s. 109–141
- Derrida, Jacques (1974): Glas, Galilée, Paris
- Harris, Horton (1975): The Tübingen School, Clarendon Press, Oxford
- G. F. W. Hegel. G.F.W (1970 (1797): Der Geist des Christentums und sein Schicksal, i Ruhbach, Gerhard (utg.): Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, s. 11–87.
- Lilla, Mark (2008): A New, Political Saint Paul?, i The New York Review of Books, Nr 16 (2008-10-23)
- Seidler, Victor J (2007): Jewish Philosophy and Western Culture: A Modern Introduction, London och New York: I.B. Tauris, Londonoch New York
- Svenungsson, Jayne (2010): Wrestling with Angels: Or, How to Avoid Decisionist Messianic Romances", i International Journal of Zizek Studies [online], 4:4 (2010). <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/article/view/268/343>
- Svenungsson, Jayne (2012): Det kristna Europa och gemenskapens gränser: Novalis Europatanke och samtiden, i Wittrock, Jon (red.): Tid för Europa: Gemenskap, minne, hopp, Daidalos, Göteborg, s. 61–78
- Žižek, Slavoj (2003): The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity, Verso, London & New York
- Žižek, Slavoj (2008): In Defense of Lost Causes, Verso, London & New York

Litteratur för vidare läsning

- Caputo, John D/Martin Alcoff, Linda (eds. 2009), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington och Indianapolis:
- Caroll, James (2001): *Constantine's Sword: The Church and the Jews*, Houghton Mifflin Company, Boston och New York

- Critchley, Simon (2012): *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London och New York
- Davis, Creston/Milbank, John/Žižek, Slavoj (eds. 2010): *Paul's New Movement: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Grand Rapids
- Fredriksen, Paula/ Reinhartz, Adele (eds. 2002), *Jesus, Judaism and Christian Anti-Judaism: Reading the New Testament after the Holocaust*, Westminster John Knox Press, Louisville
- Zetterholm, Magnus (2006): *Lagen som evangelium? Den nya synen på Paulus och judendomen*, Studentlitteratur, Lund

Ryssland och den sakrala tiden

Per-Arne Bodin

Den rumänske religionshistorikern Mircea Eliade skriver i en av sina böcker att den religiösa människan lever i två tider: i en sekulär och en sakral (Eliade 1987: 68). En kristen lever egentligen till och med i tre tider, en sekulär och två sakrala. Den första sakrala tiden är en linjär eller kanske bättre eskatologisk tid med början i världens skapelse och slutet i världens undergång och alltings förnyelse, en tid som finns i Bibeln från skapelseberättelsen till Johannes uppenbarelse. Den andra sakrala tiden är den liturgiska som är cyklisk, och som samlar sig till ett evigt nu (Schmemmann 1975: 116-170). Man kan här skilja mellan det bibliska "vid den tiden" och det liturgiska "nunc aeternitatis". Samspelet mellan dessa två sakrala tider och den sekulära tiden i den ryska ortodoxa kyrkans gudstjänstfirande idag kommer att vara temat för denna artikel.

Det eviga nuet

Varje händelse i den liturgiska handlingen i den ortodoxa kyrkan förvandlas till ett nu. Kristus föddes i Betlehem samtidigt som han föds varje juldag som det heter i Romanos Melodos julhymn från 500-talet:

En jungfru föder idag den Översinnlige.

Och jorden bjuder ett stall till behag för den Oupphinnlige.

Änglar och herdar höja hans lov med jubelljud.

Vismän med stjärnan bilda hans hov i kungaskrud.

Ty oss är givet i dag ett nyfött barn, av evighet Gud (Romanus Melodus 1994: 1).

"Idag" är nyckelordet för tidsuppfattningen som den uttrycks i den ortodoxa kyrkans hymner.

Själva det återkommande och intensiva firandet av helgdagar från år till år försvagar upplevelsen av tidens gång och förvandlar den till det eviga nuet, något som liturgihistorikern Alexander Schmemmann påpekat:

En helgdags hela mening är att ge oss en försmak av det eviga "idag", det vill säga den bortomtidsliga ideala naturen i det uppförda "mysteriet". (Schmemmann 1975: 136).

Ikonerna och tiden

Också ikonerna fungerar som medel att upphäva eller neutralisera tidens gång. Berättelsen saknas ofta i ikonerna. Bilderna är frysta, som fotografier av evigheten själv. Tiden upphävs likaså genom det grepp som kallas simultan succession; handlingar som pågår vid olika tillfällen förs samman i en bild. Det bästa exemplet är den ikon som avbildar avhuggandet av Johannes Döparens huvud. På ikonen ser man hur huvudet sitter kvar på Johannes axlar samtidigt som det redan ligger på fatet. Evighetsperspektivet framträder också genom att allt specifikt och tidstypiskt försvinner från de motiv som avbildas på ikonerna. Allt förvandlas till bibliska, medeltida eller allmänmänskliga kategorier.

I denna artikel vill jag visa hur den liturgiska tiden fungerar i den ortodoxa kyrkan, hur den gestaltas i dagens ryska ortodoxa gudstjänstliv och hur den används för att förmedla och bearbeta minnet av sentida historiska erfarenheter: revolutionen, Gulag, Tjernobyli och terrordådet i Beslan.

De ryska nymartyrerna

En blandning av dessa tre tider: den sekulära, den sakrala linjära och det eviga nuet kan iakttas i ett av de mest intressanta fenomenen under de senaste två decenniernas religiösa liv i Ryssland: kanoniseringen av nymartyrer (Bodin 2007: 231- 250).

Tiden efter revolutionen 1917 innebar ett martyrium för den ryska ortodoxa kyrkan liksom för alla kyrkor, ja för miljoner människor i det land som några år senare skulle få namnet Sovjetunionen. Hundratusentals människor dog för sin kristna tro och många har nu helgonförklarats som martyrer.

Med några undantag fanns det före sovjettiden inga martyrer i den ryska kyrkan. Under sjuttio år från 1917 förföljdes kyrkan däremot med samma styrka och grymhet som de tidiga kristna utsattes för i Romarriket. Lidandet och tankarna på lidandet har, mot bakgrund av denna erfarenhet, blivit en mycket viktig del av den moderna ortodoxa identiteten i dagens Ryssland. Martyriet har blivit det

viktigaste motivet i den postsovjetiska ryska fromheten.²¹ Kyrkan ger på så sätt också sin egen tolkning av den sovjetiska erfarenheten, som en förföljelsetid för kyrkan, som en martyrtid. Detta har blivit en del av kyrkans uppgörelse med ett nära förflutet och en del av det kollektiva minnesskapandet. Det är en stor grupp, närmare bestämt bortåt två tusen personer som på så sätt har helgonförklarats, fler än samtliga helgon som kanoniserats tidigare i hela den ryska kyrkohistorien. Mest kända av nymartyrerna är tsarfamiljen och tsaritsans syster storfurstinnan Elisabeth, tsarinnans syster, metropoliterna Veniamin av Petrograd och Pjtor av Krutitsy.

Som följd av kanoniseringarna har mängder av nya helgondagar införts i kalendern. Den största av dessa ligger i slutet av januari och är en kollektiv helgondag "Samlingen av nymartyrer", men det finns en lång rad dagar under året tillägnade enskilda nymartyrer eller grupper av dessa (Juvenalij 2000). Hela den ryska kyrkokalendern har radikalt förändrats med tillkomsten av alla dessa dagar. Genom kanoniseringarna transponeras dessa människors biografier från den sekulära tiden till den eskatologiska och liturgiska. Ett till synes meningslöst lidande får en högre mening och blir en del av den stora tiden.

Efter kanoniseringen sammanställs en *vita*, alltså en helgonlegend till martyren i fråga. Vitorna skrivs idag inte som under tidigare århundraden på kyrkoslaviska utan på ryska. I dem finns en linjär tid närvarande, det är tiden från slutet av 1800-talet, revolutionen 1917 och fram till helgonets martyrdöd. I vitorna förvandlas den sekulära tiden till sakral, men fortfarande linjär tid.

Efter kanoniseringen målas också en ikon som föreställer helgonet enligt de principer för att upphäva tiden som jag redan nämnt.

Likaså författas efter kanoniseringen ett *officium*, *sluzjba*, till helgonet eller gruppen av helgon. Det är fråga om en särskild liturgisk genre i den ortodoxa traditionen, som består av hymner och böner till kvälls- och morgongudstjänsterna samt till nattvardsgudstjänsten, liksom en avslutande bön till festföremålet i fråga.²² Här finns också angivet vilka bibeltexter som skall läsas, och sammanlagt är det fråga om ett tiotal sidor med texter för varje helgon eller för varje helgondag.

Hymnerna och deras språk

Hymnerna avpersonifierar helgonet och förvandlar hans eller hennes liv till allmänna kristna kategorier. Ord och fraser lånas från redan existerande hymner om martyrer från helt andra tider. Lånen av textställen och också melodier för in

²¹ Elena Namli har påpekat detta i ett föredrag. Detta har inspirerat mig i hög grad i arbetet med denna artikel, se Namli (2003: 96-102).

²² För en utmärkt genomgång av den ortodoxa gudstjänsten och dess hymner, se Wellesz (1998: 123-245)

dessa nya martyrer i kyrkans hela lista av martyrer och helgon. Tiden vävs samman till en på detta sätt. Schmemann talar om det opersonliga i hymnerna om helgon, vilket även gäller om helgonets biografi skulle vara välkänd (Schmemann 1975:146) Den vanligaste hymntypen i den moderna ryska ortodoxa kyrkan är Akathistos som framför allt består av uppmaningen "radujsja!", "gläd dig!" och ett epitet till helgonet i fråga. Upprepningarna gör att texten förlorar en tidssdimension, som i detta exempel ur akathistos-hymnen till storfurstinnan Elisabeth:

Gläd dig, som från din ungdom fattade kärlek till Kristus;

Gläd dig, utvalda Kristi lamm.

Gläd dig som mottog trons frön från föräldrarna;

Gläd dig du som uppfostrades i gudsfruktan.

Gläd dig som ärvt din moders dygder;

gläd dig som från henne lärt arbetsamhet och barmhärtighet.

Радуйся, от юности Христа возлюбившая;

радуйся, Христова агнице избранная.

Радуйся, от родителей семена веры приемшая;

радуйся, в страхе Божии ими воспитанная.

Радуйся, добродетели матери твоея унаследившая;

радуйся, трудолюбию и милосердию ею наученная. (Akafist)

Officiernas språk är till skillnad från vitornas kyrkoslaviska och det har inte skrivits så mycket som nu på detta språk sedan 1500-talet. Den ryska ortodoxa kyrkan använder alltså fortfarande detta medeltida språk som gudstjänstspråk. Kyrkoslaviskans begriplighet idag för en modern ryss skulle motsvara om vi i Sverige använde 1500-talssvenska i gudstjänsten. Kyrkoslaviskan är ett särskilt liturgiskt språk som helt saknar ord för några som helst modern realia, allt måste översättas tillbaka till medeltida kategorier och begrepp. Varje händelse som berättas med hjälp av detta språk avkläds sin historiska dräkt och förvandlas till evighet och renaste existens.

Revolutionen, Sovjetunionen och bolsjevikerna i hymnerna

Själva revolutionen uppfattas i hymnerna som ett svek mot evigheten från det ryska folkets sida:

Evighetens signade liv finns blott i Gud, men vägen är trång som leder till livet. Detta glömde, Ditt folk, o Kriste vår Konung, och lyssnade inte på Dina ord, utan anträdde syndens breda väg. (*Kanon carstvennym mučenicam*)

Kanonisering är ett sätt att ominstegöra detta svek mot evigheten.

Landet där allt detta har hänt kallas i hymnerna inte Sovjetunionen, oftast inte heller Ryssland, utan martyrererna har dött för att försvara ”Det heliga Ryssland”, ytterligare en bortomtidslig kategori. Till och med geografien är av annat slag i dessa hymner än ute i världen. I en av hymnerna heter det med en allusion till Påskgudstjänsten: ”Må det heliga Ryssland uppstå”.

Bolsjevismen kallas inte heller med sitt riktiga namn, utan benämns ”frestelsen om det falska jordiska paradiset”. Så bibliskt benämns föreställningen om den kommunistiska utopin på kyrkans språk.

Typologi

I hymnerna översätts alltså det lidande och de oförrätter som helgonen utsattes för till helt generella kristna och ofta medeltida kategorier. De åstadkoms både genom språket och genom genren i sig. Kyrkoslaviskan har inga ord för nya och specifika företeelser, men hymnerna skulle hur som helst inte tillåta några sådana ord. Framför allt jämförs händelserna med olika företeelser i Gamla Testamentet. Kommunisterna kallas ”Kains gudlösa barnbarn” och Marx blir till en av Gamla testamentets avgudar Baal som till exempel i denna hymn till samlingen av nymartyrer.

Förkasta inte Ryssland som var heligt från urminnes tider, och som nu på grund av våra synder lider svårt. Förakta inte tårarna från dina trogna söner som inte böjde knä för Baal. Mottag oss som gör bot, O Herre, med bönerna av dina Heliga. (*Služba novomučenicom i ispovednikom rossijskim*)

Fångvaktarna kallas ”den demoniska härskaran” och livet i fånglägret beskrivs på bibliskt sätt: ”han jagades ut på bittert arbete och led hunger, hetta och kyla, och led modigt den hårda döden.” (*Služba novomučenicom i ispovednikom rossijskim*). Lägren är martyrerernas babyloniska fångenskap och samtidigt värre än det egyptiska oket, ytterligare två paralleller till Gamla testamentet.

Anknytningen till Gamla testamentets värld är alltså central och särskilt stark blir den i en viktig hymngenre som ingår i vigiliagudstjänsten och som kallas

kanon, där den besjungna händelsen vare sig den hänför sig till en bibelberättelse eller till ett helgons liv jämförs med en fast uppsättning av gammaltestamentliga bibelställen. Det är alltså fråga om den typologiska bibeltolkningen, som är viktig i nästa alla kristna traditioner men kanske särskilt i den ortodoxa. I det första odet (så kallas varje enskild sång i kanon) i denna hymntyp skall den skildrade händelsen till exempel jämföras med judarnas flykt genom Röda havet. Så sker också i kanon till nymartyrerna:

”O martyrpräster, med ert blod dränkte ni de gudlösa plågarna likt i Röda havet.”
(Sluz̄ba novomučenikom i ispovednikom rossijskim)

Ibland jämförs martyrerna med Job i Gamla testamentet. Det gäller särskilt tsaren som var född på Jobs dag och som själv gärna jämförde sitt öde med Jobs. Det pågår en ständig jämförelse mellan Gamla testamentet och martyrernas lidanden. Den ortodoxa traditionen är uppfylld av detta typologiska beskrivningssätt som alltså karakteriserar också denna nydiktning. Det är kanske det viktigaste medlet att upphäva tiden i hymnerna, även om det också framhävs skillnader mellan de jämförda leden som visar på en utveckling, på den eskatologiska tiden, på uppfyllandet av frälsningsplanen.

De sista timmarna och det eviga nuet

Tiden är inte 30-talet utan ”de sista timmarna”, ”den grymma tiden”, det senare en ordsammansättning från den kyrkoslaviska Psaltartexten. Här kommer också in ett starkt apokalyptiskt drag in i gudstjänsttexterna. Tiden är samtidigt ett evigt nu, ett *nunc aternitatis*, som i den nedanstående hymnen (ett *kontakion*) som formar sig till nymartyrernas segersång. Ordet ”idag”, på kyrkoslaviska ”dnes” är starkt markerat och inleder traditionellt många av hymnerna:

Idag står de ryska nymartyrerna inför Guds lamm och sjunger en segersång samman med Änglarna:

Днесь новомученицы Россійстии | в ризах бѣлыхъ предстоятъ Агнцу Божію |
и со Ангелы песнь побѣдную воспевають Бѣгу: | благословѣние, и слава, и
премудрость, | и хвала, и честь, | и сила, и крѣпость | нашему Бѣгу | во
вѣки вѣковъ. Амѣнь. (Sluz̄ba novomučenikom i ispovednikom rossijskim)

Melodin är densamma som används för det julkontakion, som jag citerade tidigare, det mest kända exemplet på en hymn som inleds med ordet idag. Den berättelse som finns i vitorna förvandlas till lovprisande och bönfallande och helgonet eller helgonen avpersonifieras delvis (Schmemmann 1975: 192).

Detta eviga nu, kyrkoslaviskans ”dnes” används också i ett troparion till tsarfamiljen där alla nämns vid namn, Nikolaj, Alexandra och de fem barnen, som här inkapslas i den liturgiska nutiden:

Idag ärar de rättrogna människorna ljust de sju ärade tsarmartyrerna, en Kristi hemkyrka: Nikolaj, Alexandra, Aleksij, Olga, Tatjana, Maria och Anastasia. De räddes inte bojor och olikartade lidanden. De mottog döden och smädande av kropparna från gudsbekämparna och fick mod i bönera till Herren.

Днесь благовернии людие светло почтим / Седмерицу честную Царственных страстотерпец / Христову Едину домашнюю церковь: / Николая и Александру, / Алексия, Ольгу, Татиану, Марию и Анастасию. / Тии бо уз и страданий многоразличных не убоявшеся, / от богоборных смерть и поругание телес прияха / и дерзновение ко Господу в молитве улучиша. ("Služba svjatych carstvennych strastoterpec")

Att översätta tillbaka till historien

Med våra historiska kunskaper är det ändå möjligt att, trots förallmänneligandet, översätta tillbaka vilka händelser som hymnerna syftar på, översätta evigheten tillbaka till historien. Det framgår i denna *sedalen*, ytterligare en typ av ortodoxa hymner, som ingår i ett officium, en *sluzjba*, i fjärde kyrkotonen:

När många av våra fränder avföll från Gud,
och vände sig bort från Guds bud
och gjorde uppror mot Herren och Hans smorde,
då kom Guds vrede över den ryska jorden,
och mångens kärlek sinade
och våra bröders blod utgöts,
och de ryska människorna förskingrades över hela jordens anlete.
Våra helgedomar förhånades,
hunger och invasion från främmande stammar drabbade oss,
och vi blev hånade
vi som förstått detta.
Med förkrossade hjärtan och med ånger
ropar vi
förlåt och förbarma dig, Herre,

i Din stora nåd.

Rena vår orättfärdighet

och ge vårt lidande ryska land beskydd av tsarmartyrerna.

Ge syndernas förlåtelse, frid och stor nåd. ("Sluzba svjatyich carstvennyich strastoterpec")

Här uttrycks en viktig del av Rysslands och Sovjetunionens 1900-talshistoria i den medeltida ortodoxa hymnens form: revolutionen, inbördeskriget 1919-1921, emigrationen.

Det paradoxala är att dessa hymner, ikoner och vitor samtidigt som de förvandlar historien till evighet också innebär ett minnesskapande. Historien försvinner som sekulär kategori, förvandlas till evighet och återkommer som sakral kategori. Kanoniseringen av nymartyrer framstår som en särskild uppgörelse med det sovjetiska förflutna som annars inte skett i någon högre grad i Ryssland.

Martyrikonerna

Det medeltida formspråket används också i avbildningen av nymartyrerna, det vill säga i ikonerna. Det är kanske den mest fascinerande delen av det sakrala nyskapandet i dagens Ryssland. Den viktigaste av alla dessa är "Samlingen av nymartyrer" en kollektivt målad ikon som vill sammanfatta allt det lidande som den ryska ortodoxa kristenheten utsattes för av sovjetmakten precis som gudstjänsttexterna för denna helgdag.

Som mönster har man använt en redan existerande typ av samlingsikoner av helgon med en kyrka i mitten (Se *Ikona sobora novyich mučenikov...*). Den kyrka man valt att avbilda på ikonerna är inte som man kanske förväntat sig någon av Kremlkatedralerna utan Kristi-frälsarekyrkan i södra delen av centrala Moskva. Den har en speciell betydelse i detta sammanhang eftersom den revs under Stalintiden och sedan byggdes upp igen som en viktig symbolhandling för att visa kyrkans pånyttfödelse. Själva kyrkobyggnadens öde blir en parallell till martyrernas. Den fanns, sedan fanns den inte, nu finns kyrkan både i verkligheten och avbildad på ikonerna.

I centrum av ikonerna avbildas ett altare klätt till påsk. I kyrkans egen kommentar till ikonerna framhävs här att det är en symbol för den eviga påskglädjen. Det är en samlad helighet och ett samlat martyrium som man velat skildra. Stilistiskt har man vänt sig till ikonerna från 1500-talet, särskilt Moskvaskolan under den kände ikonmålaren Dionisij.

Tsaren är avbildad som en bysantinsk kejsare, i en klädedräkt som han aldrig bar under sin livstid. Denna bild uttrycker en längtan tillbaka till förhållandet

kyrka och stat i Bysans och väver samman Bysans och Ryssland. Storfurstinnan Elisabeth är klädd i vitt, sin favoritfärg, som här i sitt ikoniska sammanhang blir en symbol för evigheten och inte bara för oskulden.

På ikonens överdel syns en komposition som kallas *Deesis*, med Kristus som Pantokrator, Allhärskare, i mitten omgiven av Gudsmodern och Johannes Döparen på var sin sida och sedan ärkeänglarna Mikael och Gabriel samt apostlarna Petrus och Paulus. Alla vänder sig i en bönfällande gest mot Kristus, vilket givit namnet på denna traditionella ikonkomposition. *Deesis* betyder på grekiska just bönfällande. Ikonmålarerna lägger här till olika ryska helgon på vardera sidorna: Här återfinns storfurst Vladimir, Boris och Gleb och andra ryska helgon fram till revolutionen. Här liksom i hymnerna vävs olika tider samman och uppgår i evigheten. Särskilt i mittendelen av bilden finns ett stillastående som är evighetens stasis. Längs ikonens kanter finns andra bilder som däremot införlivar ikonerna i den linjära tiden: olika konkreta episoder från kyrkans martyrium.

Klejma

I de små bilderna längs sidorna på ikonerna, som kallas *klejma* visas de konkreta martyrierna. Mönster har här fått vara äldre miniatyurer föreställande Zosima och Savatij, som grundade Solovetskijklostret på 1400-talet. Det är samma konstnärliga principer som i det gamla ikonmåleriet som här har använts för att skildra en sovjetisk verklighet. Här finns ett drag av berättande, alltså ett drag av historisk tid närvarande på ett helt annat sätt än i ikonens centrum. Här kommer särskilt en *klejmo* föreställande Solovetskijklostret att närmare analyseras.

I centrum av denna bild ser vi Kristi-Förklaringskatedralen från 1500-talet i Solovetskijklostret. Hela klostret förvandlades på 1920-talet till ett läger och katedralen var ett av fångelserna. Fångarna ses i ett valv i nedre delen av kyrkan. Till vänster avbildas den berömda trappa som leder till Kristihimmelsfärdskyrkan. Under sovjettiden fungerade denna kyrka som isoleringsavdelning. Trappan som byggdes för länge sedan i klostret för att visa tidens gång består av 365 steg. Den kom under Stalintiden att användas som ett avrättningsinstrument. Fångarna bands och kastades utför trappan. Symbolen för tidens gång förvandlas till en symbol för lidandet och tidens slut.

Framför katedralen syns en pågående avrättning av kyrkomän. Bödlarna har mössor, *budjonovki*, som soldaterna bar i Röda armén, och färgen på uniformerna skall enligt kyrkans uttydning vara jordens och kärrets färger, för att visa fiendens demoniska karaktär. Dessa figurer liknar smådjävlar på Yttersta Domenikonerna, gevären ser snarast ut som spjut. Moderniteten kan lika litet avbildas på en ikon som skildras i en hymn. Det är alltså hela tiden gamla motiv och former som används för att förmedla sovjetmaktens förföljelser av det egna folket.

Också i övriga kantbilder kontrasterar plågoandarnas kärliknande färger med martyrernas som är klara och lysande. Det finns också en rofylldhet hos martyrerna som står i kontrast till plågoandarnas förvirring och brist på lugn. Så tolkar i alla fall kyrkan kontrasten mellan figurerna på ikonerna.

Också kyrkan till höger, Golgata-Korsfästelse-eremitboningen fungerade som fängelse. Biskopen av Voronezj Pjotr, som är en av nymartyrerna, dog här och han syns begravd under kyrkan. Bredvid kyrkan syns ett stiliserat träd som skall föreställa en björk som under sovjettiden växt upp på denna plats och som har formen av ett kors. Det är ett mirakel som skett eftersom det annars inte finns så höga träd på Solovki. Blomman eller trädet som växer upp från martyrernas gravar är ett topos från de tidiga vitorna (Brown 1981: 76).

Tjernobyl

En annan kollektiv historisk erfarenhet som gestaltats i den sakrala tidens form är katastrofen i kärnkraftverket i Tjernobyl 1986 (Bodin 2009: 118-123). En Kristusikon, Frälsaren i Tjernobyl, har målats till minne av katastrofen.

Själva ikonerna visar på ett starkt västeuropeiskt inflytande, vilket inte är helt ovanligt, särskilt i ikoner med ursprung i Ukraina. Mer anmärkningsvärt är att den avbildar helt moderna realia som kärnkraftverket självt och männen i sina vita skyddsdräkter. Den vita färgen får här samtidigt återigen symbolisera evigheten.

Det finns också en nyskriven bön på kyrkoslaviska avsedd att läsas tillsammans med ikonerna. Den har starka apokalyptiska inslag, liksom över huvud taget hela den ortodoxa berättelsen om Tjernobylkatastrofen: vattnet som förgiftas förknippas med Johannes Uppenbarelse och det starka ljuset från härdsmlåtan förvandlas i medvetandet och i ikonerna till ett tecken i Uppenbarelseboken. Också namnet på platsen, Tjernobyl, som betyder malört, har förknippats med Apokalypsen. I bönen till ikonerna jämförs olyckan inte bara med Uppenbarelsebokens undergångsvision med den tredje ängeln som stötte i sin basun och stjärnan som föll och vars namn är malört (Upp. 8:10-11) och vattnets som blev bittert utan också med Mose ökenvandring och det beska vattnet i Mara som Moses sedan förvandlade till gott vatten (2 Mos. 15:23).

Herre, Jesus Kristus, Guds Son.

Vi ber ivrigt om din misskund,

vi som hört den tredje ängelns trumpetstöt:

förgät våra synder och överträdelser,

och vänd bort din rättvisa vrede från oss,

vi förbannade och otacksamma.

Du Nådefulle, gör det bittra i Tjernobyls vatten sött igen,

som du fordom gjorde vattnet i Mara sött.

Ta emot våra botfärdiga tårar

så att de släcker stjärnan vars namn är Malört.

(<http://antno.livejournal.com/18601.html>)

Samtidigt som katastrofen får bibliska och kosmiska dimensioner är ändå landskapet på ikonerna klart igenkännbart — till och med det torra träd som finns på ikonerna och påstås existera i verkligheten. Det har formen av det ukrainska statsvapnet – treudden. En traumatisk händelse från ett nära historiskt förflutet får här ett uttryck i ikonens form. Ikonerna finns här som ett sätt att förvandla händelsen från historia till en del av den sakrala tiden men också skapa ett kollektivt minne. Här är både den sakrala och den sekulära tiden starkt närvarande.

Beslan

En annan nymålade ikon avbildar de tjetjenska rebellernas gisslantagande 2004 av en hel skola i Beslan i Nordossetien. Vid den ryska militärens och polisens stormning av skolan dog flera hundra barn. Även detta trauma har tolkats med hjälp av paralleller i den heliga historien, och i detta fall jämförs Beslan med barnamorden i Betlehem. Det finns också en pseudohagiografisk text skriven till denna olycka och en Akathistos-hymn skriven med hjälp av denna semihagiografiska text. Varken texterna eller ikonerna är dock officiellt godkända av kyrkan (Bodin, 2009: 123-126).

I hymnerna som författats till offren från Beslan jämförs barnens öde ständigt med de menlösa barnens i Betlehem:

Gläd er ni som inpräntat en ny avbild av de menlösa barnen i den nya tiden.

Радуйтесь, младенцев вифлеемских во времена новыя образ собою запечатлевших. (Cholmogorova)

I hymnerna hävdas att händelsen i Beslan är en konspiration mot det Ryska imperiet från muslimer och judar:

En ängel, en härförare, sändes till det ryska landet, som med gudomlig rätt kallat Det tredje Rom, och förkunnade om många plågor från hagariternas och judarnas och hedningarnas händer och att landet skulle utstå dessa lidanden med hjälp av kraften uppifrån.

Ангел предстатель с небесе послан бысть стране Российстей, Третиим Римом по праву Божественному нареченней, многия страдания от рук агарян и иудеев и язычников возвестити и силу свыше вся сия претерпети даде. (Cholmogorova)

Det skapas en motsättning mellan "de allanska kristna", det vill säga de kristna i norra Kaukasus, och judarna och muslimerna, som här kallas hagariter, det vanliga ordet för muslimer på kyrkoslaviska.

I hymnen anklagas den ryska armén både för feghet och för att inte bry sig om människoliv. Den politiska ledningen i landet kritiseras på medeltidens språk och i en uråldrig hymnografisk form:

den gudlösa makten och krigsmännen tvekade av feghet och tänkte inte alls på människoliv; men vi som vet att Gud alltid låter de illistiga komma på skam ropar till martyrerna på detta sätt /.../ (Cholmogorova N., *Akafist pogibšim v Beslane*)

Ett populistiskt konspirationsargument blandas med en klassisk motsättning mellan Gud och de onda makterna. Också i detta fall kan hymnerna översättas tillbaka till den sekulära tiden och då bli ett inlägg i en politisk debatt om vem som bar skulden för Beslantragedin.

Ikonen som avbildar tragedin i Beslan är egentligen identisk med den ikon som föreställer barnamorden i Betlehem. Det är bara själva texten på ikonerna som hänvisar till Beslan. Barnamorden i Betlehem blir en antetyp till Beslan.

Patriark Kirill i tunnelbanan

Låt mig nämna ytterligare ett, denna gång något annorlunda exempel på användningen av den liturgiska formen och den liturgiska tiden för att skapa minne och mening. På tisdagen veckan efter påsk 2010 höll patriark Kirill minnesgudstjänst i Moskvas tunnelbana för offren från terrordådet den 29 mars

samma år då fyrtio personer omkom vid två explosioner. Dagen är en traditionell minnesdag för de döda i rysk tradition, Radonitsa. Den videoinspelning som gjordes av kyrkan själv visar hur patriarken tar rulltrappan ner i tunnelbanan, som ned i dödsriket, och håller sin gudstjänst för "de oskyldigt dödade". I den korta predikan talar han både om påsken och om de döda kyrkliga ledarna och storfurstarna som var begravda i Archangelskijkatedralen i Kreml där han just samma dag hållit gudstjänst. Tiderna kopplas ihop, tiden blir en och i gudstjänsten blandas sjungandet av "Evigt minne" med ljudet av ett bromsande tunnelbanetåg. De sista bilderna visar patriarken som tar tunnelbanan upp ur det dödsrike som tunnelbanan hade förvandlats till. Hans eget nedstigande i tunnelbanan och uppstigande därifrån modelleras på Kristi nedstigande i dödsriket och på den ikon som avbildar detta motiv.

Avslutning

Det sakrala och det liturgiska minnet är kanske det mest kraftfulla av allt minnesskapande.²³ Samtidigt innebär det också ett upphävande av minnet, en förvandling av minnet till ett evigt nu. Det som enligt mig gör ett så starkt intryck här är att händelser som inte skedde för så länge sedan går upp i den stora tiden. De blir till ett liturgiskt evigt nu. Samtidigt sker en rörelse tillbaka till den historiska händelse som är utgångspunkten och som får en sakral status. Oroande är dock när samtidigt dagens politiska frågor, stormaktssträvanden, antisemitism och främlingsfientlighet blandas in. Det sker alltså två rörelser: å ena sidan förallmänneliggas, sakraliseras och avhistoriseras händelserna och å andra sidan är det möjligt att med det korta tidsperspektiv som gäller återöversätta texterna som får en ny sakral men också historisk och kanske till och med politisk betydelse. Det är motsatser som nästan spränger vissa av dessa texter och bilder.

²³ Jmf Assmann (2006: 11): "Religious rituals are without doubt the oldest and most fundamental medium of bonding memory".

Referenser

- Akafist Svjatoj Prepodobnomučenitse Velikoj Knjagine Rossistjej Jelisavete Feodorovne: http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/questions/akafist_elizabeth.html, 2012-02-01.
- Assmann, Jan (2006): *Religion and Cultural Memory. Ten Studies*, Stanford
- Bodin, Per-Arne (2007): *Eternity and Time: Studies in Russian Literature and the Orthodox Tradition*, Stockholm University, Stockholm
- Bodin, Per-Arne (2009): *Language, Canonization and Holy Foolishness: Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition*, Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm
- Brown, Peter: (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Univ. of Chicago P., Chicago
- "Černobyľ'skij Spas", <http://antno.livejournal.com/18601.html>. 2012-01-21.
- Cholmogorova, N: Akafist pogibšim v Beslane., <http://warrax.net/79/akafist.html>. 2012-01-21.
- Eliade, Mircea (1987): *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, Orlando
- Ikona sobora novych mučenikov i ispovednikov Rossijskich Christa postradavšich javlennych i nejavlennych proslavlennych na jubilejnom archierejskom <http://www.wco.ru/biblio/books/novmuch1/Main.htm>. 2012-02-01.
- Kanon carstvennym mučenicam, <http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres.html>, 2005-08-15.
- Kommentar, <http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres.html>, 2005-08-15.
- Namli, Elena (2003): *Och på en enda kyrka: ortodox etik i ekumenisk dialog*, Artos och Norma Bokförlag, Skellefteå
- Juvenalij 2000. "Doklad mitropolita Krutickogo i Kolomenskogo Juvenalija, predsedatelja sinodal'noj komissii po kanonizacii svjatych na archierejskom jubilejnom sobore", Moskva 13-16 avgusta 2000 goda, <http://www.russian-orthodox-church.ru/s2000r05.htm>, 2005-08-15.
- Romanus Melodus (1994): *Julhymn: ett nyfött barn, av evighet Gud*, Artos, Skellefteå
- Schmemmann, Alexander (1975): *Introduction to Liturgical Theology*. 2. ed. Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press

Služba novomučenikom i ispovednikom rossijksim, 2005-08-15. <http://st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/service1.html>, 2005-08-15. "Služba svjatykh carstvennykh strastoterpec", http://www.st-nikolas.orthodoxy.ru/newmartyres/tzar/sluzhba_tsar.html. 2012-01-21.

Wellesz, Egon (1998): *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1998, ss. 123-245.

Kommunisttiden – en episod i den ryska kyrkans tusenåriga historia

Kristian Gerner

Oktoberrevolutionen 1917 och etableringen av kommunismen som statsideologi i Sovjetunionen var ett brott med Rysslands förflutna som kristen stat. Emellertid bevarades den ortodoxa liturgin i legitimeringen av den nya regimen. Sovjetunionen begåvades av de nya makthavarna med en sakral tidsuppfattnings ceremonier och ritualer. Leninmausoleets ersatte kyrkobyggnaderna som plats för kulten. Under Stalins styre skedde en identifikation av den kommunistiska regimen med den ryska historien och med det ryska imperiet. Detta förankrade den kommunistiska regimen ännu djupare i ryskortodoxa traditioner.

Som statsbärande religion i Ryssland övertog kommunismen den religiösa formen för uppfattningen av profan och sakral tid och om evigheten. Den kommunistiska världsåskådningen i de ryska bolsjevikernas version var ett trossystem. Tron uttrycktes inte bara i bekännelsen till världsrevolutionen utan även i att det fanns heliga skrifter. I den sovjetiska kommunismen var Marx och Engels skrifter motsvarigheten till Gamla testamentet inom kristendomen. Lenins alla skrifter, inklusive brev och telegram, var motsvarigheten till evangelierna. Stalins tal och direktiv var motsvarigheten till apostlagärningarna och Pauli brev. Marx och Engels motsvarade Moses och profeterna i Gamla testamentet. Lenin motsvarade Kristus och Stalin motsvarade Paulus. Detta mönster etablerades i samband med Lenins död år 1924. Ett drygt årtionde senare hade Stalin bytt roll och iklätt sig rollen som Gud fader medan apostlarna, de gamla bolsjevikerna, likviderades i de beryktade Moskvarättegångarna 1936-1938. Efter Stalins död 1953 omgavs Partiet, med stort P, med mytisk glans. Det framträdde som det sovjetiska folkets kollektiva förnuft, hjärta och samvete. Det var fråga om en religiös auktoritet med samma bjudande kraft för alla kommunister som föreställningen om en allsmäktig Gud för en kristen Kolakowski 1987 (1978): 101-104).

Den likartade strukturen i den ryska ortodoxa och den sovjetiska kommunistiska religionen gör att den sovjetiska kommunismen bäst förstås som en direkt fortsättning på den ryska ortodoxin. Denna strukturellighet är inte någon

tillfällighet. Den beror på att de nya ateistiska makthavarna medvetet använde kristendomen som mall. I en undersökning av element från den ryska ortodoxa traditionen i det offentliga livet i Sovjetunionen under mellankrigstiden framhåller Daniel E. Collins att man medvetet härmade kristendomen. 9 maj, det datum då Nazitysklands kapitulation den 8 maj blev en nyhet i Sovjetunionen, kallades Segerdagen. Den motsvarade Pingsten. Innebörden var att frälsningsläran kunde spridas. Stalins sändebud kunde göra alla folk till Rysslands lärjungar. Nu skulle den sovjetiska modellen med femårsplaner, som ideologiskt hade skrivits in i pingstmystiken före kriget, verkligen kunna bli en allt större del av mänsklighetens välsignelse. Collins påminner om att anknytningen till pingstmysteriet var bokstavig. Genom att insupa det kollektiva arbetets anda och tack vare det utan svårighet kunna tala många språk fick den sovjetiska pingstens arbetare förmåga att utföra sitt stora uppdrag, att sprida proletärerernas evangelium i sitt land och i hela världen. Därigenom kunde de lägga grunden till världskommunismens Nya Jerusalem, där alla skulle tala ett och samma tungomål (Collins 1998: 423).

Makthavarna i den kommunistiska Sovjetunionen, en Lenin, en Lev Trotskij, en Anatolij Lunatjarskij och en Stalin, var ateister och kristendomsfientliga. Man excellerade i mord på ortodoxa präster. Den gamle kommunisten Aleksander Jakovlev refererade i sina memoarer i början på 2000-talet sovjetiska dokument som visade hur makthavarna gick till väga under inbördeskriget 1918-1919: metropoliten Vladimir stympades, kastrerades och sköts. Metropoliten Venjamin spolades med vatten i isande kyla och blev en isstod. Biskop Germogen fästes vid skovelhjulet till en ångbåt. Ärkebiskop Andronnik brändes levande. Ärkebiskop Vasilij korsfästes och brändes. Munkar och nunnor korsfästes på ikonostaser, tvingades ta nattvarden i form av smält bly och slängdes i grytor med kokande tjära eller i hål i isen. Den 25 december 1919 utfärdade Lenin ett påbud till Tjekan att skjuta folk som firade den helige Nikolaus dag, det vill säga julafton, Kristi födelse, med att stanna hemma från jobbet (Yakovlev 2002: 156).

De sovjetiska kommunisterna var emellertid ytterst medvetna om att de hade att verka i en kultur som var impregnerad av kristendom. Helgonbilder och religiösa högtider var integrerade i det ryska folkets vardag. Detta är förvisso välkänt, men det förtjänar ändå att framhållas. Till det medvetna utnyttjandet av den ortodoxa världsbilden kom att de kommunistiska ledarna i likhet med alla andra som hade växt upp inom den kristna ryska kulturen tog vissa kategorier som självklarheter, åtminstone retoriskt sett. En sådan självklar tankefigur är talet tre. Det kommunistiska liturgiska året kom att anpassa sig till denna modell.

I den kommunistiska Sovjetunionen införde makthavarna med början 1918 och fram till 1946/1965 tre cykliskt återkommande händelser som markerade det kommunistiska liturgiska året enligt den kristna modellen. De var åminnelsen av födelsen, av döden/uppståndelsen och av den slutliga triumfen, himmelfärden under pingsten. Det kommunistiska årets religiösa högtider firades med militärparader på Röda torget i Moskva med de världsliga ledarna uppradade på

Lenins mausoleum. Ledarnas porträtt fördes under paraden i procession över torget. Porträtten var ikoner. Precis som de ursprungliga ortodoxa ikonerna var de kommunistiska ikonerna inte realistiska porträtt utan idealiserade framställningar som genomlystes av det himmelska ljuset. Döden och evigheten är grundläggande begrepp i kristet tänkande och följaktligen i den ryska ortodoxa föreställningsvärlden.²⁴ Här räcker det med att påminna om föreställningen att jordelivet är tillfälligt. Det verkliga, sanna – och eviga – livet börjar när själen når himlariket. Ikonen, ett arv från Bysans, är inte en bild som avbildar något. Den representerar det gudomliga. Den är ett fönster mot evigheten. Porträtten av de sovjetiska ledarna i processionerna och på arbetsplatserna var fönster mot den kommunistiska framtiden.

Firandet av 1 maj, arbetarnas internationella högtidsdag, motsvarade det kristna högtidlighållandet av Födelsen. Man firade att kommunismen hade fötts i Ryssland. 1 Maj intog den plats i det sovjetiska liturgiska året som julen, Kristi födelse, har i det kristna liturgiska året.

Firandet av 7 november, Oktoberrevolutionens årsdag, motsvarade högtidlighållandet av den kristna Påsken. Den kommunistiska påsken symboliserades av Lenin och innebar att Ryssland först offrade sig för mänsklighetens frälsning genom att ta på sig uppgiften att göra den kommunistiska revolutionen och sedan reste sig genom segern i inbördeskriget. Till skillnad från Kristus uppstod Lenin inte från de döda på tredje dagen. Den kreativa utvecklingen i Sovjetunionen var att Lenin återuppstod i Stalins gestalt: denne fick officiellt i sovjetiska hagiografier epitetet ”våra dagars Lenin”.

9 maj, Segerdagen, som började firas 1946 till åminnelse av segern över Nazityskland och sedan efter två årtiondens paus började firas reguljärt varje år, motsvarade, som tidigare nämnts, den kristna Pingsten. Frälsningsläran skulle spridas. Den sovjetiska modellen med femårsplaner för utvecklingen av näringslivet, som ideologiskt hade skrivits in i pingstmystiken före kriget, skulle bibringas hela mänskligheten (Collins 1998: 439).

Begreppet det eviga och föreställningen om gudsrikets närvaro i den Heliga graven återkom i den kommunistiska kulturen. Nina Tumarkin kunde i sitt verk *Lenin Lives!* (1983) påvisa att balsameringen av Lenins lik 1924 gjordes med tanke på evigheten här på jorden. Lenins välbevarade mumie skulle vara det påtagliga och synbarliga vittnesbördet om att kommunismen besegrade döden. Trotskij anmärkte att behandlingen av Lenins lik ”undoubtedly referred to the public display of holy relics in the Orthodox church”. Att det sannolikt fanns en direkt inspiration från rapporterna om Tutanchamons just öppnade gravkammare gör inte saken sämre. Fyndet av Tutanchamons grav år 1922 var en världsnöhet,

²⁴Teologer och slavister har utrett detta, se till exempel Per Arne Bodin (1987).

som inte kunde vara okänd för människor i Sovjetunionen även om sovjetpressen inte publicerade nyheten (Tumarkin 1983).

Ett centralt drag i den ideologiska arsenalen var sakraliseringen av härskarna. Sakraliseringen var i det sovjetiska fallet till yttermera visso en omedelbar fortsättning på den sakralisering av härskaren som Peter I medvetet skapade (Uspienski/Żywow 1992). Detta går i och för sig att återföra på den bysantinska traditionen, men frågan om huruvida det fanns cesaropapism i Moskvastaten är omstridd. Den sakrale härskarens mumie blev ett tillskott till den petrinska modellen. Tumarkin har för övrigt påpekat att det vackra hörnet med ikonerna – *Krasnyj ugolok* – ersattes med Leninhörnet – *Leninskij ugolok* – i bostadshuset och klubblokalerna (Tumarkin 2002: 222-224). I museet för gudlöshet (på ryska *Muzei ateizma*) i Leningrad (tidigare och efter 1991 åter kyrka, Kazankatedralen vid Nevskij prospekt) kunde jag vid ett besök år 1966 se ett foto av hur en ung flicka hemma hos sin mormor hade tagit ned ikonerna och ersatte dem med ett porträtt av Lenin. Bildtexten löd ”Så blir det bättre”.

Kommunismen i Ryssland var inte religion enbart i liturgisk mening utan även som världsåskådning. Kommunismen var en seger över döden. Den ryska kommunismen och den världskommunistiska rörelse som utgick från den hade inte bara en mystisk sida med alla ceremonier, porträtt och hymner. Rörelsen hade även en mytisk sida. Den Tredje internationals grundades av Lenin och hans vänner i Moskva år 1919. Den nya internationals fick namnet Komintern. Visserligen brukade man beteckningen ”tredje” för att markera att den andra – socialdemokratiska – internationals hade svikit sin mission när världskriget bröt ut år 1914 och arbetarna i de krigförande staterna började döda varandra som soldater – men beteckningen Den tredje associerade till föreställningen om Moskva som det tredje och slutliga Rom.

Uppfattningen om Moskva som det tredje Rom har en lång idéhistoria. Den lanserades visserligen i början av 1500-talet, men den blev så att säga ideologiskt allmängods i vida kretsar först under 1800-talet i tecknet av den då grasserande panslavismen. När osmanerna under 1300- och 1400-talen lade under sig Balkan och inringade ett alltmera kringränt och hotat östkristendomens centrum Konstantinopel skedde under hotet från den fruktansvärde fienden ett visst närmande till det västkristna Rom, till påvemakten. Men Konstantinopel hade gjort upp räkningen utan Moskva, som var säte för den ryska kyrkans metropolit, dess överhuvud. Metropoliten och de ryska biskoparna betraktade patriarken i Konstantinopel som en avfalling. Östkyrkan och västkyrkan hade ju brutit med varandra fyra hundra år tidigare, 1054 i striden om huruvida Sonen utgick från Fadern och den Helige anden eller bara från Fadern. Några årtionden efter Konstantinopels fall 1453 presenterade ryska skriftlärde en doktrin som gjorde Moskva till det Tredje Rom. Det ursprungliga Rom hade fallit (476) - Rom var väl att märka således inte en legitim kristen stad efter 1054 för de lärde i

Moskvastaten. Det Andra Rom (Konstantinopel) hade fallit 1453 men det Tredje Rom, Moskva, skulle bestå till tidens ände.

Utropandet av den Tredje internationalen 1919 efter världskrigets slut hade samma ideologiska signifikans som händelsen år 1054 då patriarken i Konstantinopel och påven i Rom bannlyste varandra. Följden var då schismen, uppdelningen på en västkristen och en östkristen kyrka. Den öst-västliga tudelningen transponerades av de ryska kommunisterna direkt från kristendomens till socialismens värld. Att det faktiskt var fråga om en tredje international och att Moskva var dess centrum medförde en både språklig och ideologisk identifikation mellan Moskva som det tredje Rom och Moskva som kommunismens centrum. I båda fallen var Moskva slutstationen och porten till evigheten. Det kommunistiska projektet skrevs in i den etablerade kristna teologin. Detta tedde sig självklart för alla som var uppfostrade i och kände till den ryska historien – det gällde även icke-ortodoxa undersåtar i Ryssland som judar eller armenier – medan det förblev fullständigt främmande för kommunisterna utanför Ryssland, inte minst i Sverige. Det är detta faktum som gör att det kan framstå som en skymf för kommunister i vårt land att kalla deras lära för en religion. Ur ryskt perspektiv är det inget konstigt alls med detta. Det är helt naturligt att förhålla sig på samma sätt till både den ortodoxa kristna och den kommunistiska religionen. När Sovjetunionen upplöstes kunde man återgå till den ursprungliga ortodoxa läran och dess ceremonier.

Den väsentliga skillnaden mellan kommunismen och kristendomen är att evigheten mycket konkret placeras på jorden, i den sinnliga världen. Det är tänkvärt att den medeltida katolske abboten Joakim presenterade sin tes om himlariket på jorden under korstågstiden. Korstågen var ett uttryck för föreställningen om att återupprätta Gudsriket på jorden. Det reellt existerande Jerusalem var inte bara en symbol för himlariket utan bokstavligen himlarikets plats på jorden. I Jerusalem fanns den Heliga graven. Dagens kristna är vanligen inte lika konkreta när de utåt redovisar sina föreställningar. Då är det mera påtagligt handfast att vara kommunist: man tror att paradiset, himmelriket, verkligen ska uppstå här imorgon.

Den sovjetiska kommunistiska utopin var en religiös föreställning där den liturgiska åminnelsen hade sitt centrum i den Heliga graven på Röda Torget i Moskva. Vi kan inte bortse från att språket starkt bidrog till att forma tanken. *Krasnaja plosjtjad'* betyder, som man fick lära sig på nybörjarkursen i ryska, ordagrant Vackra torget. Den vackra färgen var guldröd. Det är en ikonfärg. Traditionen formade den marxistiska läran efter det ortodoxa belätet när Clio gav Ryssland rollen som kommunismens banérförare. Den uppfunna traditionen att Moskva var det Tredje Rom vägde tungt då Komintern grundades i Moskva 1919. Den Tredje internationalen skulle vara den sista. Gudsriket kom till jorden i den Heliga andes skepnad i kommunistisk inkarnation.

Man kan se det som en naturlig och förklarlig reaktion att den ortodoxa grunden i den ryska kulturen blev synlig under sovjetstatens sista år och ännu mera efter statens upplösning. Ett förebud kom under glasnostepoken. År 1988 inföll tusenårsjubileet av kristendomens införande i Ryssland. Den då tämligen färske sovjetledaren, Michail Gorbatjov, gav en mottagning i Kreml för den ryske patriarken Pimen i anslutning till den ”sovjetiska julen”, 1 maj. Partiets tidning Pravda visade dagen innan firandet av arbetarhögtiden ett foto med Gorbatjov och Pimen i vänskapligt samspråk. Budskapet var tydligt: kommunismen och ortodoxin ska uppgå i en ny syntes. Så blev det inte. Riktigt. Resultatet blev ett postmodernt kaos, ett tillstånd av villrådighet och vilshenhet hos delar av den ryska befolkningen. Vissa blev sovjetnostalgiker. Andra tydde sig till kyrkan. Tjugo år efter kommunismens slut var kommunistpartiet en rysknationalistisk pensionärsförening medan kyrkan frodades. Den under Boris Jeltsins regim och under Jurij Luzjkovs tid som borgmästare i Moskva återuppförda Frälsarkatedralen var bara toppen på en våg av kyrkobyggande.

Efter sju decennier av existens i skepnad av kommunistpartiet framträdde den ryska kyrkan efter 1991 i all sin forna glans.

Artikeln bygger delvis på Kristian Gerner, *Ryssland – en europeisk civilisationshistoria*. Lund: Historiska Media 2011, ss. 155-178 samt på den föreläsning som författaren gav inom symposiumserien Minne och manipulation.

Litteratur

Bodin, Per Arne (1987): *Världen som ikon*. Artos, Skellefteå

Collins, Daniel E (1998): The Tower of Babel Undone in a Soviet Pentecost: A Linguistic Myth of the First Five-Year Plan i *The Slavic and East European Journal*, Vol. 42, No. 3 (Autumn, 1998)

Gerner, Kristian (2011): *Ryssland – en europeisk civilisationshistoria*, Historiska Media, Lund

Kolakowski, Leszek (1987 (1978)): *Main Currents of Marxism. 3. The Breakdown*. Oxford University Press, Oxford&New York

Tumarkin, Nina (1983): *Lenin Lives: The Lenin Cult in Soviet Russia*:Cambridge, Harvard University Press, Massachusetts and London

Borys A. Uspienski, Borys A./Żywow, Wiktor M. (1992): *Car i bóg*. Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa

Yakovlev, Alexander N (2002): *A Century of Violence in Soviet Russia*. Yale University Press, New Haven and London

Hoaxes, Scandals and Fairy Tales (Manipulations of Historical Memory in Bulgaria)

Evelina Kelbecheva

I will tell three stories. The first one is about a historical hoax created in the 1870's. The second one concerns a scandal about history and myths which unfolded almost 140 years later. The third one is about a Fairy Tale, or about how Bulgarians perceive their past today. All three show how persistent, irrational and potentially dangerous the manipulations of history can be.

The Hoax

The most notorious field of dispute in Bulgarian historiography regards the Ottoman period, an era which is a stumbling block for both Bulgarian and all other Balkan scholarship. The hoax concerns the representation and memory of this very traumatic period in Bulgarian history, beginning with Bulgarian society under Ottoman rule, and, eventually culminating during the so-called "*Regenerative Process*" (1984-1989) under Communism in Bulgaria with its policy of gradual assimilation of the Turkish minorities. My focus will be on one crucial point – namely the story invented about the forceful process of Islamization of the Christian population, which turns out to be one of the major falsifications in Bulgarian historiography.

The belief of the mass public has been formed by traditional textbooks and by on-going media campaigns. They both safeguard the conviction that Bulgarians were enslaved for five centuries by the Ottoman Sultan, that the *devshirme* took millions of Bulgarian children as Janissaries, that the Bulgarian people led a permanent and heroic struggle against the invaders, that the basic Ottoman ambition was to convert every Bulgarian to Islam and that this process was accompanied by horrible atrocities. This common perception results from a

mingling of a syndrome of self-victimization with a desire for self-glorification and a process of hero-making²⁵. It is a common place that a conquered nation needs both victims and heroes in order to improve its self-confidence...

Although this canon of the historiographical representation of the Ottoman rule was a fabrication of the Revival Period in the middle of the XIXth century (the era of the formation of the Bulgarian nation), it still remains an untouchable “truth” in

²⁵ See for example *A History of Bulgaria in an Outline*, Sofia: St. Kliment Ohridski University Press, 1998 by Milcho Lalkov, Professor of Balkan History and Chair of the Department of Balkan Studies at the History Department of the Sofia University. In the chapter entitled “In the shadow of the Ottoman Empire” the author accepts the common theory that the Ottoman conquest was an unmitigated catastrophe. He repeats the allegation that over 1000 of the elite – Boyars, clergy and intellectuals – were massacred during the conquest. He maintains, in addition, that at least 600,000 were slaughtered in the course of the invasion, while another considerable number were enslaved and that 1.5 million people left Bulgaria. Those were the parameters of the demographic catastrophe. The author also maintains that the Ottoman conquest severed Bulgaria from the rest of Europe and the Renaissance, as well as from the Slavonic culture, and caused “tangible retardation” of the Bulgarian people. In addition, the Ottoman military and feudal system, characterized as a typical Asiatic mode of production, is considered to be “by far more primitive than the social, economic and political relations that the Turks found in the Peninsula”.

All the possible means of the planned assimilation were listed: from mass Islamization to the *devshirme*. Lalkov stresses that Bulgarians at the beginning of the 15th century initiated a “consistent epic struggle, which helped safeguard their identity as a people, and he presents a list of all international military campaigns against the Ottomans, along with *Haidouti* movements -- in the 16th and 17th centuries there were detachments that numbered 400-500 people. Lalkov quotes the “mass Tarnovo uprising” in 1598, which has been proven to be a 19th century falsification.

The Revival period is also treated separately, without real connection to the processes in the Ottoman Empire. The only well-established relation is the crisis and the beginning of the disintegration of the Empire in the 18th century. There is no sound explanation for the rapid economical development of the Bulgarian regions. The author does mention the names of the greatest Bulgarian international merchants, but fails to draw conclusions from this. Lalkov’s conclusion is thus ambiguous: on one hand, he outlines the barriers to the Bulgarian economy by the “foreign bondage and the Ottoman feudal and despotic system” while still acknowledging the rapid economic progress during the Revival.

The contention about the revolutionary struggle falls into the same well-known pattern. There is no mention of the different wings among the political emigrants, or of the projects of some Bulgarian political leaders. The climax of the revolutionary trend is, of course the April Uprising of 1876. There is an emphasis on the *Batak* massacre, which became the epitome for “Turkish atrocities against Bulgarians”. The number of the estimated innocent victims of the massacre varies between 1200 and 7000 people. This was the main event which eventually provoked international attention toward the Bulgarian issue in the framework of the Eastern Question and led to the Russo-Turkish war 1877-1878. The latest is seen above all as the transition from feudalism to capitalism.

Lalkov characterizes the policy towards the Muslims as a “swing of the pendulum – from purposeful tolerance to persecution on religious grounds and coercive replacement of names with Bulgarian ones.” There is no mention of the so-called “Regenerative Process.” Obviously, this process is considered neither a violation of basic human and civil rights, nor a further cause for the international isolation of Bulgaria.

the mass consciousness. Even the attempts for relatively modest changes in the terminology and assessment of the period are either rejected, or are immediately misused for campaigns aiming to “defend Bulgarians and the Fatherland”. Despite the significant achievements of modern Bulgarian historiography, the canon of self-victimization and hero-making is constantly reiterated (Ivanova 2009). Few attempts have been made to infuse the National Narrative with the new achievements of the historiography of the Ottoman period. The problem remains – almost all other historical myths and contradictions can be discussed in a calm and academic manner in Bulgaria, except the Ottoman period. An artificially fueled fire against contemporary “revisionist historians” reflects a “national instinct”, which will not – again – allow academic reassessment of the period between XVth and the XIXth centuries.

The exceptionally long-lived mythology of the “heavy Turkish yoke” has its origin mainly in common perceptions among Bulgarians about their history. The use of expressions such as “yoke” and the persistent substitution of “Ottomans” by “Turks” remain tangible evidence of one of the most difficult to solve problems in our modern historiography. One can list a number of topoi that re-produce this mythology again and again, most significant of them being the expression “the forceful *Islamization* of the Bulgarian population. “

Bulgaria belongs to the countries where a comparatively large number of people were converted to Islam. The converted population, called Bulgarian Muslims, or Pomaks, lives in a compact geographical area in the Rhodopes Mountains. During the period 1913-1989 Bulgarian Muslims have survived by changing their names from Turkish ones to Bulgarian ones and vice versa four consecutive times! The topic of the violent character of the conversion process was strongly politicized and exploited many times to serve political and state interests.

Let us look into the sources that have given birth to the story of “the forceful Islamization of Bulgarians” in the Rhodopes Mountain area. The sources are relatively few and comprise marginal notes made in Old-Bulgarian manuscripts (*pripiski*), all of them made public after 1870 or later, that is, almost two centuries after the occurrence of the events they describe in detail. The most significant among these sources is the narrative of priest Methody Draginov from the village of Korova, situated in the Chepino River valley (the location of the present town of Velingrad). The narrative was “discovered” and published in the famous “Geographical, Historic and Statistical Description of Tartar-Pazardjik Kaaza” printed in Vienna in 1870 by Stefan Zachariev, a Bulgarian intellectual and patriot born in Pazardjik. Priest Methody’s text describes in detail the horrible violence of the Ottomans during the Islamization of the population in the villages in the Chepino River valley. Later, two different versions of the narrative were found: “The Chronicles of St. Peter’s Monastery in Pazardjik” and “The Belovo Chronicles”. In 1879 story by Lamanski’s entitled “The Second Destruction of

Bulgaria” was published in Russia and according to it, the forceful Islamization took place during the rule of Sultan Selim I (1512-1520). A story of similar content was found in one of the copies of the “Slavonic-Bulgarian History” of Paisii, a monk from Hilendar Monastery at Mont Athos -- the copy from Dryanovo. The last source is the so-called “History Notebook”. They all tell of the horrors of Islamization in the Eastern and Central Rhodope Mountains.

The Dutch scholar Michael Kiel published a review of the latest accomplishments of Bulgarian historiography concerning the authenticity of the resources quoted above, especially those regarding the conversion to Islam of the population in the Rhodopes area. (Kiel 1998: 115-167). Kiel is the author of a series of studies on the Ottoman period in the Balkans, and in Bulgarian lands in particular. In the review from 1998, he compares the accounts of the Bulgarian sources with those from Ottoman sources from Sofia, Istanbul and Ankara. His research proves in indisputable ways that most of the “domestic sources” were compiled after the events; that is, they are hoaxes made up for the purpose of arousing patriotic self-consciousness among the Bulgarian people in the period of the National Liberation Movement against the rule of the Ottoman Empire. Their purpose was thus to provide motivation and inspiration for the formation of a rebellious attitude in the face of the “burden of the cruel oppression”.

Kiel’s review, together with the detailed and crucially convincing linguistic analysis of the texts in questions by Bulgarian historians, leaves no doubt of their significantly later origin. In addition, Kiel’s thesis is proven by the discrepancy between the quoted sources and the factual information about the period of the Ottoman rulers mentioned in the documents. (Such discrepancies are found only in the so-called “sources of violent Islamization”.) However, the strongest argument in support of Kiel’s thesis is the fact that no one has ever seen the originals of the texts providing the evidence of the forceful Islamization of the population in the Rhodopes Mountains -- other than those who published them. The preceding statement is valid for all the sources in question with the exception of the Dryanovo copy of *Slavonic-Bulgarian History* and its short version found in the *Belovo Chronicle*, dated from the beginning of the XIXth century. We are thus facing sources that were written centuries after the occurrence of events described by them and that possess all the characteristics of the pathos and tragedy typical of the folklore storyteller who envisions the Ottomans as “the most fierce enemy and cruel oppressor”.

This black-and-white antinomy is still reproduced today in Bulgarian history textbooks, in popular readings, and in supplementary manuals for primary school education. This version of history is also seen in the super-productions of national cinematography which gained unprecedented popularity among a mass audience in the 1980’s, a time notorious for the so-called “Regenerative Process”. This process, which involved the forceful change of the names of Bulgarian Turks, was actually an imposed de-nationalization of the Turkish minority in Bulgaria. Worth

special consideration in this regard is the novel “Time of Parting” by Anton Donchev (awarded the status of Academician at the Bulgarian Academy of Sciences in 1993) and its movie version. The novel and movie are additional examples supporting the argument that an adulteration of the genuine history took place that was a blunt manipulation of public opinion with the purpose of enflaming a hysterical nationalism at the time of the de-nationalization of the Turkish minority in Bulgaria.

The scenes of terror visualized by the movie “Time of Parting”, and also described by witnesses in the “History Notebook” (mentioned above), are so stunningly cruel and fantastic that it is impossible to think they could correspond to the historic truth about the events they describe. However, despite the rejection by professional historians of the authenticity of the so-called *History Notebook* (Marinov 1977: 30-32), a monument of the “martyr” Vissarion (the alleged hero of the resistance to Islamization in the Rhodopes’ archiepiscopal center Smolyan) still rises above the mosque in the village of Smilyan, where the Muslim population is prevalent. The facts do not support the ground for such a monument. Church history, which is well preserved especially in Greek sources, clearly shows that Vissarion is a mythological figure and there has never existed an episcopacy of the name *Krestogorie* (Fedalto 1988 quoted by M. Kiel). Moreover, the *History Notebook* quotes events that supposedly happened in 1705 during the rule of Sultan Mahmud I. In fact, Sultan Mahmud I ruled in the period 1730-1754, when a large group of Anatolian Turks settled, with Mahmud I’s protection, in the Aegean Plain in the valleys around Xanthi and on the slopes of the Southern Rhodope Mountain in particular. The *Notebook* lists specific villages which “prior to the events of 1705 were Christian and had Old-Bulgarian names”.

What is the real demographic picture of the region? According to Kiel, (who refers to data in Register 0.89 from the Mualim Djevdet collection of 1454-1455 in the *Ataturk City Library* in Istanbul), three-quarters of the population in the region were comprised of Muslims with Turkish names living in villages with names of Turkish origin. Some of them were still nomads, *yuruks*. In Turkish registers of the XVIth century there is no evidence of villages of the names Peruno and Nizhnets. Just the opposite - the registers contain data of villages populated by Muslims having Turkish names such as *Shahin* and *Elmalu*. In brief, the demographic picture of these lands, reconstructed according to reliable data from Ottoman registers known for their detail and accuracy, shows a totally different situation than the one depicted in nationalistic frauds from the middle of the XIXth century. The latter are “domestic sources” designed to serve political and ideological causes, but are -- to this day -- reproduced as evidence of the horrific process of violent Islamization.

Additional proof of historical manipulation is in evidence in the characteristics attributed to famous Ottoman rulers in Bulgarian sources. True to the tradition of negativism and negation of everything associated with the Ottoman

Empire, the fake “sources” speak of “the *horrifying Selim I, a cruel oppressor of Christians who destroyed and converted to Islam Bulgaria, Albania and Bosnia*” and who is accused of the assassination of the Patriarch of Constantinople. In sharp contrast with these falsifications, the “Annals of Universal Patriarchy” contain no report of an assassination of an Orthodox patriarch, neither in the XVth, nor XVIth century. The Austrian scholar Peter Schreiner is the publisher of Greek chronicles of the period, that describe Selim I’s personality and the events during his rule. The chronicles contain no data about forceful Islamization campaigns in the Balkans from this period. Christian authors describe Selim I as “*a courageous man of wise and fair judgment*”. Furthermore: “*He shows respect to Christians and especially to the Church of Christ. During his rule many churches were restored from ruins*” (Chronicles 22 & 79, quoted by M. Kiel).

Despite such evidence, however, the most quoted source of the processes described above,—is the narrative of the priest Methody Draginov. In 1984 Bulgarian linguist Iliia Todorov was the first to prove the account to be an adulteration (Todorov 1984: 56-79). These findings, however, did not prevent Bulgarian scholars from including the narrative in—textbooks and anthologies of Old-Bulgarian literature. Nor did it stop foreign experts in Bulgarian Studies from citing the priest’s narrative as highly illustrative evidence. Besides the facts that no one has ever seen the original of the “Narrative”, and that the language and style of the priest have nothing in common with the idiom and style of XVIIth century (as the narrative claims is the time of its composition), the author seems to have no idea that the villages he depicts as subject to mass and violent Islamization were already constituents of a large *vakuf* (the property of a Muslim religious foundation with a special status).

Thus linguistic, historic and textological analyses of church annals and other sources show that most historic narrations of the “*violent, full of terror and humiliation*” Islamization of Bulgarian lands, specifically those referring to the conversion process in the Rhodopes Mountains, are hoaxes produced in the beginning or in the middle of the XIXth century by those who have “discovered” and published them. Historians have associated the ‘discovery’ of the “Narrative” with the launching of a series of nationalistic historical deceptions in Europe such as the Scottish “Ossian” and “Temora”, the Czech “Rukopis Kralevdvorski”, the Finnish “Kalevala”, and the French mystifications of Villmerque and Henry Martin (Kelbecheva 2009: 25-37). Other analysts have investigated the ideological causes and tasks of the author, as well as the special reasons for the conversion to Islam in the Rhodopes (Zhelizkova 1994: 105-111).

The academic community, mainly the Bulgarian one, continues to argue about the authenticity of these documents, however, referring to the long-duration of historic memory and the interpretations made by authors of chronicles of later periods. (Gradeva 2012: 187-222). Decades long investigations by Bulgarian and Ottoman history experts have proved insufficient to overcome two-century long

prejudices and to stop re-production of proved historic adulterations. Looked upon in a broader socio-cultural context, the phenomenon shows characteristics of ideological or political manipulation.

For reasons unknown - and absolutely irrational to me – authors of history textbooks not only refuse to comment on the evidence of deception about Bulgarian history, but are still consolidating the inertia in the interpretation of the Ottoman period. They continue to depict *Islamization* in violent, emotional accounts, adorned with tales of “terror and heroic resistance”. This is in its core a repetition of cemented clichés, associated with the heroic-romantic period in the development of Bulgarian historiography. This repetition illustrates a lack of effort and courage to bring about a revision of history based on pure scholarly verification. So it is no surprise that, as a whole, Bulgarian society’s reaction to the “*Regenerative Process*” was a reaction of fear, apathy and lack of interest. Their response is, in my opinion, a direct consequence of the immaturity of Bulgarian historiography and its significant role in the public launching of delusions built upon unacknowledged hoaxes.

I have recounted in brief the history of the social existence of the most infamous falsification in Bulgarian historiography because of my desire to make visible a very problematic line in modern humanities as well as to show its function as an instrument of propaganda intended to sway public opinion. The cases of adulteration of historic sources described above are proven by contemporary scholarship. Amazing is the fact, however, that these hoaxes continue to be reproduced and referred to as authentic documents by both domestic and foreign experts of Bulgarian Studies. In spite of all the long and keen debates that have taken place, these falsifications are still perceived as truths in Bulgarian cultural and social space. It is evident that there is a persistent denial among the wider public of the need to reconsider historical facts or to take into account the possibilities of post-factum interpretations, fantasies, heroization and mythologization of historical evidences.

Professional academic historians are to be blamed for this denial. In addition, literature and the arts contribute a great deal to this profound misinterpretation of history. Bulgaria’s short modern history with its many watershed events inevitably brought tensions in historic interpretations. On many occasions real or supposed historic evidence was used for reasoning, justification and even as inspiration for political and ideological acts of political parties, or for the agenda of state politics in general. Historiography was a most reliable and successful instrument of Bulgarian nationalism and of building a Bulgarian cultural identity. The greatly disappointing lack of critical thinking among the contemporary public is rooted in the fact that it is almost mission impossible to overcome the inertia of the non-critical acceptance of ideological and nationalistic clichés.

Let us recall the words of the Greek author Nikos Dimu in his essay “The misfortune of being a Greek”, fragment 79:

I don't know if we need a group psycho-analysis of the nation. In all cases we need gaining knowledge of ourselves, inner exploration and national self-identification. Demythologization is also needed, and a new determination, too. And most important, we need a new enlightening/public awareness campaign based on truth that will help the true face of our race to emerge again beneath the make-up.

It is a known fact that the strong, overt commitment to – and even obsession with - history is specific for the Balkans. The roots of this commitment are to be found not only in the tragic and tangled history of the region itself. I believe this phenomenon can also be explained by specific “contaminations” of the modern historiography of the Balkan nations. The widely popular, fully accepted and persistently revived heroic memories, romantic interpretations and ideological (mis)use of history - mainly for the assertion and promotion of national pride – are common features in Greece, Serbia and Bulgaria, not to mention young Macedonia. History is the main building material in the formation of national cultural identity. Public knowledge of history has not yet reached the level of an objective, unbiased and fair analysis of the ups and downs in national history. Both state and political institutions exploit history and subject it to their own agenda. Social inertia, cultural stereotypes and the passive (or indifferent) attitude of intellectuals, who “fathered” all this, provide convenient background for both authors and “users” of history.

Demythologization, including the revealing of historical deception, is the first step to the new national self-determination that N. Dimu speaks of.

The Scandal

In 2007 a notorious public scandal arose around the international project entitled “*Batak* as a Realm of Memory”. It turned an academic project into a political and even a physical clash. The project concerned the epochal Bulgarian uprising in the village of Batak against the Ottomans in 1876²⁶. Although the planned conference

²⁶ The story is the following: In April 1876 in certain parts in Bulgaria there was an insurrection against the Ottoman Empire which ended with a massacre in the village of Batak with around 1500 victims. The slaughter of an unarmed civilian population which had sought refuge in the local church became one of the most important “realms of memory” for Bulgarian national history for the entire Ottoman period. The news about the massacre and the incorrect number of 5000 (in some accounts even 7000) victims was first spread by the American journalist MacGhahan. Then the story about Batak was retold in the famous “Notes of Bulgarian Uprising” by Zachary Stoianov, and finally the poet Ivan Vazov sealed the national memory about the devastated village. Since the end of the 19th century Batak has become the most sacred *lieu de memoire* of the Bulgarian national pantheon, and the church in the village was turned into a museum, where almost every Bulgarian child is taken as a part of mandatory school study trips. Later on, the crypt of the church, where the skulls of the victims

was cancelled, the papers from the project were published in German and Bulgarian, i.e. it was meant to reach an international audience. (Baleva and Brunnbauer 2008). The aim of the international project was to explore the ways - visual representations (including the famous paintings by the Polish artist Piotrowski), canonical texts, commemorations, museums etc. - through which Batak had become the most sacred symbol of Bulgarian martyrdom, *the* symbol of Turkish/Muslim atrocities against Bulgarians (Baleva 2008:33-48).

The project was co-sponsored by German educational institutions and involved leading German and Bulgarian historians and cultural anthropologists such as Martina Baleva, Ulf Brunnbauer, Evgenia Ivanova, Monika Flacke, Rumen Daskalov, Alexander Vezekov, Evgenija Troeva and Dimitrar G. Dimitrov. Immediately after publication of the papers, the authors of the project were labeled “deniers” of the historical truth, only because they dared to use the term “myth” to designate the phenomenon of the formation of the memory about the events of Batak in 1876.

Each of the contributors had taken up a special point in deconstructing the functioning of Batak as a “realm of memory”. Alexander Vezekov summarized the most discussed issues around Batak as follows.

1. Revolt or massacre

The idea was investigated of whether a peaceful, innocent population, subjected to Asian atrocities, was sending out a cry for help to “humanistic Europe”. In other words, was any kind of revolutionary spirit suppressed for the purpose of establishing a myth of victimization? The contemporaries, first and above all Zachary Stoyanov, asserted that Bulgarian Muslims (Pomaks) conducted the massacre. However, it is extremely important to know that the first great historian of the Revival Period and of the *April Uprising* itself, Dimitar Strashimirov, clearly presented controversial explanations about the leader of the revolt in Batak, Petar Goranov, who left the village with his family and a few others and thus survived the massacre. Either he abandoned the village to avoid paying the price for his ill-conceived heroism, or his followers became victims because they did not

of the massacre were preserved, was turned also into a crypt for the “partisans”, guerilla fighters against the so called “*Monarchic-Fascist regime in Bulgaria*”. This was part of the specific political and ideological agenda, adopted by the late Communist governments, which had the ambition to merge the stories about the freedom fighters in Bulgaria against the “Turks” and those who fought later on against the “Fascists”-

leave with him. In contrast, recent Bulgarian historiography does not even mention the tension between Goranov and the others, and glorifies all of them -- both the victims and the leaders of a failed revolt.

2. *The perpetrators*

This question has two major dimensions: were the culprits Bulgarian Muslims (Pomaks), and were they part of the *Bashibozuk*, or of the regular Ottoman army? All the sources and memoirs refer to the Pomaks. There is even a recorded statement which asserts that “the measures of the authorities reflected the alliance between the blood brothers – Bulgarian Christians and Bulgarian Muslims”! The regular Turkish army’s involvement in the massacre in Batak was also disputed by the Ottoman government. Bulgarian historiography did not contradict the official statement about the local character of the conflict. Despite the evidence in these sources, today’s Bulgarian historiography insists-that the atrocities were due to the involvement of the regular army, as a result of Ottoman imperial policy.

3. *The local character of the rebellion*

The facts reveal that what was later called the *April Uprising* was in fact a revolt of several villages – Panagiurichte, Koprivchtica, Klisura, Bratsigovo and Perushtica, but not of Batak. We should distinguish the topic of the victims from that of the construction of the historical memory about them, and from the issue of the instrumentalization of this memory for political or ideological goals. The formation of the modern nation is not only a process of shared memory but also a process of shared oblivions, as well as of shared false memories (Vezenkov 2008: 110-116).

Ulf Brunnbauer asserted that, first, the representation of the massacre is typical of all Balkan nations’ narratives about their heroic struggle for liberation. Second, this narrative is a double-edged sword. One goal is to represent the struggle for the liberation of the Bulgarians/Christians against the Turks/Muslims. But since the massacre was executed by Bulgarian Muslims, or Pomaks, and the official policy of the Bulgarian state was to reintegrate them into the Bulgarian society, there was no mention of Bulgarians killed by Bulgarians. During the whole XXth century, in the official documents and in the public discourse, the Pomaks are represented as ethnic Bulgarians, forcibly turned to Islam but still maintaining their ethnic identity. Since it would have been impossible to indicate the fact that the Pomaks were mostly guilty for the massacre, the Turks were given this role (Brunnbauer 2008: 98-106)

Following the publication of the book from the Batak project, an open debate was coordinated in March 2009 by the “Red House for Culture and Debate” in Sofia - a leading cultural institution, specialized in organizing wide public

discussions. The debate was between scholars defending the freedom of academic research on the mechanisms and the proliferation of knowledge about the tragic events in Batak in May 1876, and those (academic historians, students and general public) who refused to accept the term “myth” to describe the event, accusing both international and Bulgarian participants in the project of being “traitors” and “national nihilists”. As in the case of the phony allegation against historians who “wanted to replace the term Turkish yoke with Ottoman presence” in the early 1990s, twenty years later the same groundless populist accusations were directed towards the academics who dared to investigate the formation of the national memory²⁷.

The highly emotional negative reaction of certain political and academic circles, starting with professors from the Bulgarian Academy of Science and ending with the semi-military youth organization of the extreme left nationalistic party Ataka (who were present at the public debate in the Red House, but left the hall), is alarming. It is alarming because it is evidence of a refusal of the Bulgarian public to engage in constructive, enlightening and innovative debate about traumatic, but still unexplored and unexplained, phenomena of national history.

In fact, in spite of the initial desire of the participants in the project for a wider public debate, it never occurred. The planned conference, which was supposed to finalize the results of the project, was canceled because the director of the Institute of Ethnography at the Bulgarian Academy of Sciences refused to provide the facilities promised for it. Martina Baleva, who resides in Germany, has periodically received phone threats and considered it unsafe to return to her native Bulgaria. On countless websites the debate went on – the defenders of “national pride” were far more active and aggressive than the academics-that defended their right to independent research²⁸. It was obvious that certain party headquarters

²⁷Needless to say, no “revisionist” historian ever denied the fact of the massacre, neither any other atrocities that occurred at that time; nor did anyone challenge the idea that the international resonance of the atrocities in Bulgaria triggered the further diplomatic and political attempts of the Great Powers to resolve the Bulgarian question, finalized with the Russian-Turkish war from 1877-1878.

²⁸Following a lecture given at the American University in Bulgaria by Evgenia Ivanova, author in the volume and participant at the public debate in the Red House, the student virtual fora were inundated by comments accusing her and myself as “deniers of the Batak massacre, thus of the glorious past of Bulgaria”. The response of Bulgarian students at the American University in Bulgaria (the most international university in the region, featuring students from 52 different mostly ex-communist countries) was not expected. The reaction to the controversy around Batak of the highly educated

were actively involved in the organization of the attacks against these who dared to conduct further critical study of the *Batak* phenomenon.

There is one almost absurd epilogue to the scandal around international research about Batak. In November 2009 during a conference dedicated to the 20th anniversary of the fall of Communism, organized by the Institute of Study of the Recent Past in Sofia, Ulf Brunnbauer was invited as one of the speakers. The hotel *Arena di Serdika*, where the conference was held, was surrounded by demonstrators, representatives of different political groups, who virtually besieged the conference and did not allow Brunnbauer to leave the hotel. The police had to intervene in order to prevent physical clashes. The slogans of “the patriots” called for the expulsion of Brunnbauer from Bulgaria, as revenge on him and other foreign anti-Bulgarian forces etc. Dimitar Stoyanov, deputy leader of the above-mentioned Ataka party (who had become known for his anti-Roma declarations while he was a member of the European Parliament), forced the conference to listen to a declaration issued by his party accusing the conference participants of national treason.

This brief story about the most recent development in Bulgaria connected to the attempt to initiate a public debate on controversial topics of Bulgarian history under the Ottoman period demonstrates clearly that the present situation of Bulgarian society as a whole prevents such an intellectual enterprise. Ideological clichés, political zeal, hatred towards the Turks -- “the most alien neighbor” -- and aggressive populism are much more powerful than the efforts of a handful of historians to challenge the historical stereotypes. The whole period is marked by a special sacredness, and leaders of national movements have been turned into institutions, subjects of a heroic cult at the altar of the nation. It is obvious that for Bulgarian historians is impossible to be “neutral” on issues of the period of the Bulgarian Revival or to engage in academic discourse that would allow the people of Bulgaria to gain mastery over nationalistic excitement. A liberal attitude cannot win over a nationalistic mentality (Daskalov 2009:84-98)

In this process the normative, symbolic, “coded” functioning of the Ottoman Empire in the national consciousness operates once again to designate the Ottoman period as the most traumatic, “alien” and emotional part of Bulgarian history. Given this background there is little surprise that the perspective of leading

Bulgarian students was the same as the one presented by marginal groups that are easily attracted by chauvinistic propaganda or those who are activists of chauvinistic far left political parties.

Bulgarian historians differs fundamentally from the views about Bulgarian history found in documents from the Ottoman period.

The question of why there is still no consensus in Bulgarian historiography over the main controversial issues is to be left open. Here I will suggest my hypothesis: the reason for this anomaly is the broken relation between the academic history and the collective public memory. This distorted relation could explain the fact that century-long historical frauds are still perceived by the general public as “historical truth”.

The Fairy Tale

Finally, I would like to speak about the Grand Historical Narrative in Bulgaria as a Fairy Tale. Let me quote the results of the survey “Realms of Historical Memory”, conducted between 2009-2010 as a joint venture between the American University in Bulgaria (AUBG) and the New Bulgarian University (NBU) (See Ivanova 2011)

The results of the research have shown that the answers given by Bulgarian citizens (of all ethnic and religious groups) basically exclude the Ottoman period as a historical realm of memory – maybe they wish to avoid (replace) this traumatic and unpleasant memory from their consciousness.

Here are the data: awareness of historical sites (places) related to the Ottoman period are indicated by 0,6% of the respondents; personalities – by 0,9%, and events – again by 0,9%. Thus, the ‘dark centuries of slavery (the yoke) are not related to specific places, personalities and events in the common memory -- there is no concrete remembrance and no chronology of the events. Still, paradoxically enough, this almost total omission does not mean that the Ottoman rule is not perceived as a whole as the most tragic and fatal phenomenon of the Bulgarian history. Even more – the Ottoman rule is taught as the major initial reason for almost all the failures and vices of our contemporary social and political life.

All this is compensated for by the towering realms of memory related to the climax of the National Revolutionary Liberation Movement between 1870-1878 and the Liberation from the Ottoman Empire. What predetermines the fact that more than one third of Bulgarian citizens are fixated on the historic memory of the late Bulgarian Revival and the War of Liberation?

I would propose that the success of the *Grand Narrative* is dependent on it having been turned into a Fairy Tale. In the words of Berghahn and Schissler (1987: 141):

Exactly as the Fairy Tale tellers in pre-script and pre-literature societies, history textbooks are charged with the duty to transmit to the generations to come what the elders (their predecessors) thought about what the youngsters should know of their own culture and their societies (Volker Berghahn and Hanna Schissler 1987: 141).

But the analogy between the textbooks and the Fairy Tales does not end here. Bulgarian historic narrative follows the logic and the structure of a Fairy Tale: in dark times of bloodshed, battles and „the Turkish yoke” and the struggle between Good (Bulgarians) and Evil (Turks), there appeared brave heroes (*Haiduti*, revolutionaries) whose selfless bravery led to victory. All possible obstacles to the victory of Good are also present – the cruelty of the Turks, the ‘yoke’, the *devshirme*, the massacres. The happy end finally comes, just as in Fairy Tales. In our case it is the Liberation, forged by the efforts of both Russians and Bulgarians, due to which the topos of the battle at Shipka (August 11, 1877) is the historical event with the highest popularity registered by our inquiry. Besides being essentialist, this narration is completely in the spirit of the Fairy Tales with its everlasting heroes, battles, trials and a happy victory. This hypothesis of the fairy tale explains why, an almost *cryptogenic-folklore form of historic self-consciousness* dominates the way a huge part of Bulgarian citizens, including representatives of minorities, perceive the most important realms of their history. (Kelbecheva 2011: 54)

The results of the survey show as well as that the most sustainable ideological and national myths of the Bulgarian Grand Narrative are still in effect. These myths can be considered both as an evidence of weakness, and as compensation for this feeling of weakness (Schoepflin 2000: 92). On the other hand, this “fixation with the past” could be also interpreted as a special kind of a social ‘neurosis’ that occurs when a society looks back and over.exaggerates its past glory in order to escape from the unsolvable problems of the present day.

Contemporary Bulgarian historical memory is based not on the accomplishments of modern historiography, but rather on the Bulgarians Fairy Tale folklore motif of the heroic collision between the forces of Good and Evil (Bulgarians against Turks) and the happy salvation from ‘yoke’ with the help of Russia, a tale deeply rooted in the consciousness of Bulgarians. There is no other period of Bulgarian history which is told as a Fairy Tale of the victory of Good over Evil with a happy end. This story-version of history is only told of the Revolutionary struggle against the Ottoman Empire and the Bulgarian Liberation in 1878.

It is not debatable anymore: the most persistent and “invisible” self-stigma of the Bulgarian historically build identity is the story of the “Turkish Yoke” and the atrocious Turkish genocide against the Bulgarians. (Ivanova Svetla 2000: 472). Almost all the textbooks in Bulgaria convey the same “generic”, purely essentialist message – and the textbook is the most classic, concentrated, commonly accessible form of the Grand Narrative, which in Bulgaria turned out into a Fairy Tale.

References

- Baleva, Martina/Brunnbauer, Ulf (eds. 2008): *Batak: Ein Bulgarischer Erinnerungsort*, Geschichtswerksatt Europa, Berlin
- Belge, Murat, Parla, Jale (eds. 2009): *Balkan Literatures in the Era of Nationalism*, Bilgi University Press, Istanbul
- Berghahn, Volker/Schissler, Hanna (eds. 1987): *Perception of History: International Textbook Research on Britain, Germany and the US*, Oxford University Press, Oxford
- Daskalov, R (2009): “Die Wiedergeburt als bulgarischer Nationalmythos”, in Baleva, Martina/Brunnbauer, Ulf (eds.), *Batak Ein Bulgarischer Erinnerungsort*, Berlin
- Gradeva, Rossitsa (2012): Conversion to Islam in Bulgarian Historiography; An Overview, in: Nielsen, Jorgen (ed.) *Religion, Ethnicity and Nationhood in the Former Ottoman Space*, Brill, Leiden-Boston, pp. 187-222
- Fedalto, Giorgio (1988): *Hierarchia Ecclesiastica Orientalis*, vol.1, Patriarchus Constantinopolitanus, Padova
- Ivanova, Evgenia (2009): The Imagining of Memory and Oblivion. The “Fallen Kingdom and the Last Ruler” in *The National Memory of Serbs and Bulgarians* (Изобретяване на памет и забравя. „Падналото царство” и „последния владетел” в националната памет на сърби и българи), New Bulgarian University Press, Sofia
- Ivanova Evgenia (2011): Consensuses of Bulgarian Memory (Консенсуси на българската памет), in: Ivanova, Evgenia (ed.): *Minalo Nesvarchvachto* (Unending Past), New Bulgarian University Press, Sofia
- Ivanova, Svetla (2000): Ethno-cultural communities in Bulgarian history textbooks -- current stage and perspectives, (‘Etnokulturni obshtnosti v balgarskite uchebnitsi po natsionalna istoria – sastoianie i perspektivi’), in *Aspekti na etno-kulturnata situatsia*, Sofia : Association ACCESS, Open Society, Sofia, pp. 459-485.
- Kelbecheva, Evelina (2009): Hoax Literature – Fake History, in Belge, Murat/Parla, Jale (eds.): *Nationality Building and the Breakup of the Empire: Balkan Literatures on the Era of Nationalism*, Bilgi University Press, Istanbul, pp. 23-37
- Kelbecheva, Evelina (2011): The Present of the Historical Memory in Bulgaria (Kakvo da, kakvo ne – nastojachteto na istoricheskija spomen v Bulgaria, Ivanova, Evgenia (ed.): *Minalo Nesvarchvachto* (Unending Past), New Bulgarian University Press, Sofia, pp. 35-57
- Kiel, Michael (1998): The Process of Islamization in Bulgaria XV-XVII Centuries, in *Muslim Culture in Bulgaria*, IMIR, Sofia pp. 115-167.

- Lalkov, Milcho (1998): *A History of Bulgaria in an Outline*, St. Kliment Ohridski University Press, Sofia
- Marinov, Petar (1977): *Truths and Delusions* (Istini i zabluda), *Rhodopi*, vol. 12, no 11, 1977, pp. 28-32
- Schoepflin, George (2000): *Nations, Identity, Power. The New Politics of Europe*, Hurst, London
- Todorov, Ilia (1984): The Narrative of Priest Metodi Draginov (Letopisnijat razkaz n pop Metodi Draginov), *Starobulgarska literatura*, vol. 14, 1984, pp.56-79
- Troeva, Evgenija (2008): Erinnerung an Bata', in Baleva, Martina/Brunnbauer, Ulf: *Batak Ein Bulgarischer Erinnerungsort*, Geschichtswerksatt Europa, Berlin, pp.131-137.
- Vezenkov, Alexander (2006): Obvious Only at First Glance, (Ochevidno samo na prav pogled), in Mishkova, Diana (ed.): *The Balkan XIX century – Other Approaches*, Riva, Sofia, pp. 209-215.
- Zachariev, Stefan (1870): *Geographical, Historic and Statistical Description of Tartar-Pazardjik Kaaza*, Vienna
- Zelijazkova, Antonina (1990): 'The Problem of the Authenticity of Some Domestic Sources on the Islamization of the Rhodopes, Deeply Rooted in Bulgarian Historiography', *Etudes Balkaniques*, vol. 4 1990, pp. 105 -111.

MINNE OCH MANIPULATION OM DET KOLLEKTIVA MINNETS PRAKTIKER

Denna volym innehåller ett urval av de föredrag som hölls inom en serie av tre symposier under rubriken Minne och manipulation anordnade av Centrum för Europaforskning vid Lunds universitet (CFE) tillsammans med den transnationella kulturföreningen Citizens without Boundaries under 2010. Syftet med symposierna var att inbjuda forskare, opinionsbildare och allmänheten till diskussion om det kollektiva minnets praktiker med fokus på hur de påverkar vår förmåga att kritiskt förhålla oss till historiska fakta och vårt sätt att se på den Andre. Under det första symposiet avhandlades generellt förhållandet mellan minne, fakta och fiktion med empiriskt fokus på undersökningen av kristna förvrängningar och stereotyperingen av det judiska. Det andra symposiet behandlade minnets betydelse i den ryska kulturen och det politiska livet, medan det tredje handlade om religionens roll i den politiska utvecklingen på Balkan samt den ständigt pågående manipulationen av det kollektiva minnet i denna region.



LUNDS
UNIVERSITET



— LUNDS UNIVERSITET —

LUNDS UNIVERSITET

CFE Conference Papers Series No. 6
ISSN: 1654-2185