



INSTITUTIONEN FÖR LITTERATUR,
IDÉHISTORIA OCH RELIGION

Kenosis och Begär

- En teologisk undersökning av spiritualitet,
kroppslighet och bemyndigande i Etty Hillesums
dagböcker och brev

Kenosis and Desire

- A Theological Investigation on Spirituality,
Corporeality and Empowerment in the Diaries and Letters
of Etty Hillesum

Carolina Fjelstad

Termin: HT15

Kurs: RKT145 Uppsats Teologi, 15 hp

Nivå: Kandidat

Handledare: Andreas Nordlander

Abstract

In the past decades a movement towards the mystical tradition has taken place in academic theology. This raises questions on gender and the relationship between human corporeality and the divine. In this essay the feminist theology of Sarah Coakley constitutes the theoretical framework of a theological reading of the diaries and letters of Etty Hillesum. The purpose of this hermeneutical task is to investigate the relationship between spirituality, corporeality and empowerment in Hillesums writings as well as investigating how such a reading can help to a wider understanding of these writings and how Hillesums writings in their turn can contribute to contemporary theological discussion on spirituality and feminism.

Based on the key concepts of *kenosis* and *desire* in Coakleys theology this investigation contribute to the understanding of Hillesums writings by revealing a spirituality that is closely related to the corporeal in Hillesum and that plays an important part in her inner development as well as to her actions in response to oppression. However, though her spirituality engenders courage and strength, Hillesums death as a victim of the Holocaust, makes speech of empowerment complicated. Hillesum proves an interesting partner in dialogue with contemporary theology concerning spirituality and feminism as her writings pose a challenge to Coakleys theology by showing how the image of a God dependent on humans does not necessarily leave human beings in passivity and helplessness but can itself engender courage to action against oppression.

Key words: kenosis, desire, empowerment, Hillesum, Coakley, spirituality, theology, feminism, corporeality.

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

1. Inledning.....	1
1.1 Syfte och Frågeställningar.....	2
1.2 Metod och Teori.....	2
1.3 Material och Avgränsningar.....	4
1.4 Tidigare Forskning.....	4
1.5 Etty Hillesum.....	5
2. Teologiskt ramverk.....	8
2.1 Spiritualitet och Feminism i Sarah Coakleys <i>Théologie Totale</i>	8
2.2 Utgångspunkt i Feministteologiska problem.....	10
2.2.1 <i>Kenosis som feministteologiskt problem</i>	10
2.2.2 <i>Mänsklig sårbarhet och gudomlig makt – Sarah Coakleys Kenosis</i>	11
2.2.3 <i>Imago Dei och kroppslighetens relation till det gudomliga</i>	12
2.2.4 <i>Begär: kroppslighet och gudomlig längtan – Sarah Coakleys teologiska antropologi</i>	13
2.3 ”Kenotisk” spiritualitet – sårbarhet, bemyndigande och begär.....	15
2.3.1 <i>Kontemplationens Kenosis – Sårbarhet och Bemyndigande</i>	15
2.3.2 <i>Begärets förvandling i kontemplation</i>	16
3. Kenosis, begär och bemyndigande - En teologisk läsning av Etty Hillesum.....	19
3.1 Kenotisk spiritualitet - mänsklig sårbarhet och gudomlig makt.....	19
3.1.1 <i>Mänsklig sårbarhet – Bönens karaktär hos Hillesum</i>	19
3.1.2 <i>Gudomlig makt? - gudsbegreppet i Hillesums texter</i>	21
3.2 Begär: erotisk kärlek och gudomlig längtan.....	23
3.2.1 <i>Sammanblandat begär</i>	23
3.2.2 <i>Intensifierat begär</i>	24
3.2.3 <i>Riktat begär</i>	25
3.2.4 <i>Beroende och begär – En kritisk läsning av relationen mellan Hillesum och Spier</i>	26
3.3 Power-in-vulnerability – spiritualitet och bemyndigande.....	27
4. Avslutning.....	30
4.1 Slutdiskussion.....	30
4.2 Slutsatser.....	31
Litteratur.....	33

1. Inledning

Intresset för spiritualitet har under senare decennier vuxit både inom västerländsk kristenhet och samhället i stort. Inom akademien har detta inneburit ett ökat intresse för mystik och dess bidrag till teologi. Teologen Ola Sigurdson menar att nordeuropeisk kristendom har förlorat mystikens erotiska språk om Gud och att denna ”avsexualiserade gudsrelation” även påverkat erotiska relationer människor emellan.¹ Den anglikanska teologen Sarah Coakley uppmärksammar hur återvändandet till mystiken berör frågor om genus och makt just i dess ambivalenta förhållande till kropp och erotik där särskilt kvinnors kroppslighet har setts som problematisk. Hon utvecklar därför en systematisk teologi där feminism och mystik spiritualitet samverkar. Hjärtat i Coakleys teologiska projekt är kontemplativ bön, den ”askes” genom vilken människan kan upptäcka en väg bortom sexuell repression och ”libertinism”; bortom genus och destruktiva maktrelationer; i en teologi (ett sätt att leva) som integrerar människans sexualitet och längtan efter Gud i ett ”bemyndigande”² av personen som får implikationer i det vidare samhället. På denna väg behövs dock levande exempel, vad Coakley kallar ”erotiska helgon”, att följa.

Etty Hillesums dagböcker publicerades i urval för första gången på svenska 1983. Hon är judinna i ett av nazisterna ockuperat Amsterdam och dagböckerna skildrar en snart 30-årig kvinnas inre liv vars växande spiritualitet och klarsynta medvetenhet om det politiska läget i Europa är djupt förknippade med teman som erotik, Gud och självutgivande kärlek. Boken vann inget större gehör i Sverige när den först kom ut men har på senare år uppmärksammats bl.a. genom författaren Ylva Eggehorn.³ Eggehorn lyfter fram Hillesums motvilja att identifiera sig med traditionell religiositet och använder henne samtidigt som ett exempel för kristet liv och teologisk reflektion.⁴ Hillesums brokiga spiritualitet har alltså inte hindrat att hennes texter tolkas mot en kristen bakgrund.

Kombinationen av spiritualitet, erotik och självutgivande i Hillesums dagböcker väcker i mig frågan huruvida hon skulle kunna vara ett modernt ”erotiskt helgon” där spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande går hand i hand. Jag vill därför med utgångspunkt i Sarah Coakleys feministiska teologi göra en teologisk läsning av Hillesums texter för att undersöka relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande hos Hillesum och se huruvida en sådan läsning kan bidra vidare till förståelsen av Hillesums texter samt huruvida de i sin tur kan ingå i en fruktbar dialog med kristen teologi.

¹”Erotiska Gudsupplevelser och Kvinnlig Frihetskamp på 1200-talet”, *Teologiska rummet*, SR P1, sön. 26 april 2015 (36:20ff).

²”Empowerment” är ett engelskt begrepp som är frekvent använt inom feminismen för att tala om stärkandet av kvinnors möjligheter att agera utifrån sig själva. ”Bemyndigande” får i denna uppsats här utgöra dess svenska motsvarighet.

³Ylva Eggehorn, *Att ta Ansvar för Gud: Om Hängivenhet som Motstånd* (Örebro: Cordia, 2004).

⁴Eggehorn 2004, s 178.

1.1 Syfte och Frågeställningar

Syftet med denna uppsats är således att läsa Hillesums texter utifrån Sarah Coakleys feministiska teologi för att undersöka relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande hos Hillesum samt se huruvida en sådan läsning kan bidra till förståelsen av Hillesums texter och huruvida Hillesum i sin tur kan ingå i en fruktbar dialog med kristen teologi.

Uppsatsens specifika frågeställningar lyder:

Hur kan en läsning av Hillesum genom Coakleys teologi bidra till en förståelse av relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande i dessa texter?

Hur kan Hillesums texter bidra till teologisk diskussion kring spiritualitet och feminism?

1.2 Metod och Teori

Undersökningen i denna uppsats utgår från en hermeneutisk metod där *förförståelse* kan liknas vid att läsa genom ett visst par glasögon. Björn Vikström beskriver förförståelse som den kunskap läsaren bär med sig in i läsandet av en text och som både utgör förutsättning för att hon ska kunna ställa meningsfulla frågor till texten och samtidigt riskerar att hon blir instängd i sin egen läsning.⁵ Läsa är således alltid ett tolkande. Läsaren kan även ingå i en viss ”tolkningsgemenskap” med ämnesspecifik förförståelse och gemensamma ramar för tolkningsförfarande.⁶ Hon kan så välja mellan olika tolkningsmöjligheter genom att välja med vilka ”glasögon” hon närmar sig texten.⁷ Texten påverkar i sin tur läsaren genom att utmana hennes tidigare förståelse, texten ställer så att säga nya frågor tillbaka till läsaren. Samspelet mellan text och läsare skapar så ny förståelse av texten i vad som kallas den hermeneutiska spiralen.⁸

Enligt Vikström kan hermeneutisk metod delas in i tre huvudfäror, där en tar sin utgångspunkt i författaren och tillkomstsituation och dess betydelse för textens mening;⁹ den andra utgår från textens mening som litterärt verk ”i sig”;¹⁰ en tredje metod fokuserar på läsaren i egenskap av medskapare av textens mening.¹¹ Jag använder mig i viss mån av alla tre men med fokus på text och läsare.

Ett möjligt problem för min undersökning är frågan om genre. Materialet utgörs av dagböcker och brev vilket antyder att innehållet är av biografiskt slag. Hillesum hade dock litterära ambitioner och önskade att dagböckerna skulle publiceras, vilket gör att de skulle kunna ses som ett litterärt verk där gränsen mellan fiktion och biografi suddas ut. Texterna måste således läsas med en viss kritisk blick i fråga om biografisk ”sanning”. Författaren är inte alltid samma person som framgår

⁵Björn Vikström, *Den skapande läsaren – Hermeneutik och Tolkningskompetens* (Lund: Studentlitteratur, 2002), s 13.

⁶Vikström 2002, s 22.

⁷Vikström 2002, s 8.

⁸Vikström 2002, s 26.

⁹Vikström 2002, s 65ff.

¹⁰Vikström 2002, s 87.

¹¹Vikström 2002, s 99.

av texten, speciellt inte om texten tänkts publiceras.¹² Textcentrerad metod kan här fungera som ett skydd för författarens integritet.¹³ Denna studie undersöker således främst den *litterära* Etty Hillesum, som hon framträder i texterna. Vikström påpekar dock att en metod som helt skiljer en text från dess författare och historiska kontext riskerar att göra tolkningen till ett ”verklighetsfrämmande teoretiserande” och därmed göra att den förlorar sin relevans i en konkret kontext.¹⁴ Jag menar därför att det finns en poäng i att försöka ana ett verkligt ”jag” bakom det litterära jag-et i Hillesums texter, med medvetenheten om att dessa två inte är en och samma.

Min metod inbegriper således en nära läsning av textmaterialet. Samtidigt är den till stor del läsarcentrerad eftersom jag närmar mig texterna med teologins ”glasögon” för att kunna identifiera teologiska ”drag” som ligger explicit (t.ex. begrepp som ”Gud” och ”Bön”) och implicit i texten. Ett möjligt felslut i denna metod är antagandet att textens ”egentliga” mening bara kan uppfattas inom teologin.¹⁵ Undersökningens utgångspunkt i kristen teologi utgör även ett eventuellt problem då Hillesum inte definierar sig som kristen. Ria van den Brandt belyser det problematiska i dagböckernas receptionshistoria där kristna läsare oreflekterat placerat dem i den kristna mystikens ”kanon” utan att ta hänsyn vare sig till texternas komplexitet eller Hillesums frimodiga ”stjälande” från olika traditioner.¹⁶ Denna undersökning syftar därför varken till att ”avslöja” Hillesum som kristen eller hävda att hennes texter endast kan förstås på ett meningsfullt sätt utifrån teologi. Jag vidhåller dock att en teologisk läsning av Hillesums dagböcker med fokus på spiritualitet och bemyndigande kan utgöra ett intressant bidrag till forskningen kring Hillesum samtidigt som de utifrån sin kristna receptionshistoria kan verka utmanande och berikande inom teologi och samtida kristenhet.

Det faktum att denna undersökning är en kristen teologisk läsning av ett material som inte innehåller specifikt kristna termer och begrepp gör den till en *rekonstruktiv tolkning*.¹⁷ Carl-Henrik Grenholm beskriver detta som en läsning där tolkningen går utöver vad texten säger som sådan och tillskriver den ett innehåll som bygger på uppfattningar som kan sägas ligga implicit i denna.¹⁸ En sådan läsning sätter krav på att argumenten för en viss tolkning visar sig väl grundade i texten som sådan. I denna undersökning utgör Sarah Coakleys teologiska begreppsvärld det ”analysspråk”, d.v.s. de termer, begrepp och distinktioner som används för att klargöra innehållet i en text,¹⁹ som blir mitt ”verktyg” i läsningen av Etty Hillesums dagböcker. Coakleys teologiska begreppsvärld utgör således det teoretiska ramverket för denna uppsats.

¹²Vikström 2002, s 76.

¹³Vikström 2002, s 87.

¹⁴Vikström 2002, s 78.

¹⁵Vikström 2002, s 64.

¹⁶Ria van den Brandt, ”Etty Hillesum and her ”Catholic Worshippers”, *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, Smelik, Klaas, van den Brandt, Ria, Coetsier, Meins G.S. (ed.) (Ghent: Brill, 2008), s 215-234.

¹⁷Carl-Henrik Grenholm, *Att Förstå Religion – Metoder för Teologisk Forskning* (Lund: Studentlitteratur, 2006), s 213f.

¹⁸Grenholm 2006, s 241ff.

¹⁹Grenholm 2006, s 217.

1.3 Material och Avgränsningar

Underlag för undersökningen i denna uppsats utgörs av Etty Hillesums samlade texter i dagböcker och brev.²⁰ En fullständig samling av dessa finns endast på holländska och engelska och jag använder mig av den senare eftersom jag behärskar språket. Utgåvan innehåller utöver Hillesums egna skrifter en del biografiska data och förklarande noter och för tydlighetens skull refereras till dessa som Smelik(ed.) 2002 medan jag refererar till Hillesums egna texter som *E.H.* 2002.

Samlingen innehåller även brev *till* och *om* Etty Hillesum vilka lämnas utanför denna undersökning. Textmaterialet är mångbottnat och en teologisk undersökning av spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande i Hillesums texter innebär att jag därmed väljer bort andra tolkningar. Jag anser dock att det finns en lucka i forskningen på just detta område där denna undersökning kan bidra med ytterligare perspektiv. Undersökningen fokuserar på Hillesums spiritualitet i relation till förhållandet med Julius Spier samt i mötet med nazismen och Förintelsen.

Uppsatsens teologiska ramverk utgår i första hand från texter av Sarah Coakley där *Powers and Submissions*²¹ samt *God, Sexuality and the Self*²² utgör primära källor. Ett bredare underlag, där fler teologer och perspektiv skulle få ta plats, hade kunnat ge en mer heltäckande bild av relationen mellan spiritualitet och teologi. Uppsatsens tids- och utrymmesramar har dock krävt en avgränsning där jag anser Coakleys teorier om börens erotiska såväl som politiska implikationer speciellt relevanta i en läsning av Hillesum. För Coakley är Treenigheten central för en förståelse av såväl bön som genus, det är dock inte möjligt att ta med samtliga aspekter av denna trinitariska teologi inom ramen för denna uppsats. Utifrån undersökningens fokus i relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande utgår jag främst från börens relation till erotiska begär samt Coakleys definition av begreppet *kenosis* och dess effekter på mänskligt bemyndigande.

1.4 Tidigare Forskning

Intresset för Etty Hillesum har resulterat i flera olika studier med teologi och spiritualitet som fokus. Klaas A.D. Smelik har undersökt gudsbegreppet i Hillesums texter och menar att det både knyter an och bryter med en biblisk judisk-kristen gudsbild. Hillesums Gud finns i människans innersta och utgör samtidigt ett ”Du” skilt från människans ”jag”, denne Gud är världens skapare men, menar Smelik, saknar allmakt.²³

Flera teologiska läsningar lyfter fram kärleksbegreppet i Hillesums texter. Bland dessa är Alexandra Pleshoyanos artikel om Hillesums förståelse av kärleksbegreppet som en utveckling från

²⁰Etty – *The Letters and Diaries of Etty Hillesum 1941-1943*, Smelik, Klaas A.D. (ed.) (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).

²¹Sarah Coakley, *Powers and Submissions – Spirituality, Philosophy and Gender* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).

²²Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self – An Essay on the Trinity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013).

²³Klaas A.D. Smelik, ”Etty Hillesum and her God”, *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, Smelik, Klaas; van den Brandt, Ria; Coetsier, Meins G.S. (ed.) (Ghent: Brill, 2008), s 94ff.

eros till *agape* relevant för denna uppsats. Pleshoyano menar att Hillesums kärleksbegrepp utvecklas från ett egocentriskt ”köttsligt” *eros* till ”andligt” självutgivande *eros* för att till sist gå utöver all slags *eros* in i gudomlig *agape*, kärlek för kärleks egen skull.²⁴ Hillesum exemplifierar, enligt Pleshoyano, någon som inte definierar sig som kristen men som ändå är bärare av Kristi kärlek, *agape*.²⁵ Timothy P. Jackson menar att Hillesum visar hur kristen *agape* inte behöver stå i motsats till livsglädje. Jackson undersöker förhållandet mellan självupppoffring och kärlek-till-självet hos Hillesum och Simone Weil och menar att de båda ger en bild av självförverkligande vilken ser till ”the kenotic holiness of God” mer än det egna förverkligandet.²⁶ Samtidigt, menar Jackson, flörtar Hillesum med en viss slags *utlevande* gnosticism och hennes erotiska drag skildras främst i relation till det Jackson menar är tendenser till ett ”bulemiskt mönster” i förhållande till fysiologiska begär.²⁷

Dessa tidigare studier visar på en del av komplexiteten i en teologisk studie av spiritualitet i Etty Hillesums texter. Smelik påpekar att Hillesums gudsbild inte är helt koherent med en judisk-kristen gudsbild, vilket kan innebära svårigheter i en kristen teologisk läsning av materialet. Både Pleshoyano och Jackson menar att Hillesums texter innehåller idén om *agape*. Jag saknar dock en förankring av detta i en praktisk spiritualitet hos Hillesum. *Agape* framstår därmed snarast som just en ”idé” medan de mer kroppsliga aspekterna av kärlek hos Hillesum reduceras till ”köttsligt” *eros* hos Pleshoyano och ”gnostisk frestelse” hos Jackson. Det finns således en lucka i teologisk forskning kring Hillesums texter där jag menar att en undersökning av relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande kan bidra.

1.5 Etty Hillesum

Esther (Etty) Hillesum föddes 15 januari 1914 som äldsta barn i familjen Hillesum.²⁸ Modern Rebecka föddes i Ryssland men flydde som ung till Nederländerna på grund av pogromer. Fadern, Louis Hillesum, var utbildad i klassiska språk och arbetade under Ettys uppväxt som rektor på gymnasieskolan i Deventer i östra Nederländerna. Ettys två yngre bröder, Jaap och Mischa, var begåvade men mentalt instabila och led båda i perioder av psykisk sjukdom.

1932 lämnar Etty familjehemmet för studier på universitetet i Amsterdam där hon först tar juridikexamen och sedan fortsätter med studier i slaviska språk. Hon intresserar sig även för filosofi och litteratur och drömmer om att bli författare. Vid den tyska ockupationen av Nederländerna våren 1940 bor Hillesum i ett stort hus i södra Amsterdam där hon agerar hushållerska för

²⁴Alexandra Pleshoyano, ”Etty Hillesum: love calls for spiritual discernment”, *Religious Studies and Theology* (2009, vol 28), s 241-68.

²⁵Pleshoyano 2009, s 264.

²⁶Timothy P. Jackson, 2012, ”'Heroism on an Empty Stomach' Weil and Hillesum on Love and Happiness Amid the Holocaust”, *Journal of Religious Ethics*, (03/2012, vol 40, s 72-97), s 96-7.

²⁷Jackson 2012, s 92.

²⁸Biografiska data och information om Hillesums familj och närmaste krets i detta avsnitt är hämtade ur Klaas A.D. Smeliks ”Introduction” i Smelik (ed.) 2002, s ix-xvi. Vid undantag anges källa i fotnot.

änkemannen Han Wegerif, med vilken hon har en sexuell relation. I huset bor även Wegerifs 20-åriga son, den tyska kokerskan Käthe samt två inneboende. Dessa utgör en av Hillesums närmsta kretsar i Amsterdam. Tidigt under 1941 kommer hon i kontakt med en man som kommer att spela en betydande roll i hennes liv. Relationen mellan Hillesum och Julius Spier har stor del i hennes utveckling och således även i hennes dagböcker.

Spier utbildades i psykoanalys under C.G. Jung och var influerad av såväl psykologi som religion och filosofi. 1939 kom han till Nederländerna från Tyskland, där han blivit något känd i utövandet av ”psykochirologi”.²⁹ Efter en inledande skepsis blir Hillesum imponerad av Spiers förmåga att hjälpa människor och kontaktar honom för att få hjälp med sina ”depressioner” och sitt ”inre kaos”.³⁰ Dagboksskrivandet inleds i mars 1941 som en del i arbetet med sig själv. Hon har då träffat Spier i ca en månad och det är under hans ledning som Hillesum inleder en inre process från ett kaotiskt tanke- och känsloliv till en alltmer klarsynt uppmärksamhet mot den egna inre rösten och världen omkring.

Hillesum blir Spiers assistent och ”lärjunge” i praktiserandet av chirologi. En djup vänskap växer fram mellan dem i en relation som även är starkt erotiskt präglad. Spiers metoder är okonventionella och inbegriper inte bara läsande av klienters handflator utan även brottnings och intim beröring vars syfte är att befria individen från omedvetna bindningar.³¹ Tanken är att han genom att väcka klienters erotiska känslor sedan kan lära dem att hantera dessa.³² Trots detta utvecklas snart en ömsesidig attraktion mellan honom och Hillesum vilket leder till en sexuell relation. Spier menar sig samtidigt vara trogen sin fästmo, Hertha Levi, som på grund av kriget var bosatt i London. Denna okonventionella syn på förhållanden både inspirerar Hillesum och frustrerar henne.³³ Samtidigt har hon själv sexuella relationer med både Wegerif och Spier och menar sig vara trogen båda.³⁴

Sommaren 1942 förvärras situationen för judar i Amsterdam akut och dagböckerna visar på en intensifiering i Hillesums inre process. Denna tid handlar anteckningarna allt mindre om relationen till Spier och centreras mer kring vad som sker i mötet med nazismen och Förintelsen. Hillesum beskriver hur hennes kärlek växer till att omfatta allt fler och avfärdar vännernas uppmaning till flykt. I augusti 1942 anmäler hon sig frivilligt att åka till Westerbork³⁵ som ”socialarbetare” för Judiska Rådet. I september avlider Spier efter en tids sjukdom. Hans död är ett hårt slag för Hillesum samtidigt som hon upplever att hon har en egen uppgift att fylla i världen. Hennes sista dagboksinslag från 13 oktober 1942 avslutas med orden, ”We should try to act as a balm to all

²⁹En slags psykoanalytisk metod där man utgår från ”läsandet” av klientens handflator. Smelik(ed.) 2002, s 673, not 4

³⁰E.H. 2002, s 6.

³¹Smelik(ed.) 2002, s 706, not 185.

³²E.H. 2002, s 45.

³³E.H. 2002, 24f.

³⁴E.H. 2002, s 356.

³⁵Ett uppsamlingsläger för holländska judar innan de deporteras till något av koncentrationslägren runt om i Europa.

wounds”.³⁶ Hillesum har då redan spenderat perioder i Westerbork och återvänder slutgiltigt dit i juni 1943. Många av hennes bevarade brev är skrivna under tiden i detta läger. Dagböckerna lämnas hos en vän i Amsterdam med önskan att de skulle publiceras om hon inte återvänder. I Westerbork återförenas hon med föräldrarna och yngste brodern, Mischa, och i september deporteras de tillsammans till Polen. Etty Hillesum dör i Auschwitz den 30 november 1943.

³⁶*E.H.* 2002, s 550.

2. Teologiskt ramverk

I detta kapitel presenteras först kort en bakgrund till Sarah Coakleys teologi. Sedan presenteras de begrepp som behandlas specifikt i denna uppsats; med utgångspunkt i de problem de utgör inom samtida teologi och Coakleys svar på denna problematik.

2.1 Spiritualitet och Feminism i Sarah Coakleys *Théologie Totale*

Under senare år har en rörelse för att återföreka teori och praktik vuxit fram inom vissa delar av akademisk filosofi, etik och teologi.³⁷ Sarah Coakley knyter an till denna rörelse men menar att kristen spiritualitet utmärker sig från sekulära praktiker eftersom det är först och främst Gud, inte människan själv, som verkar i denna.³⁸ Teologi är enligt Coakley alltid ”a recommendation for life”,³⁹ en ”asketisk övning” som kräver kroppsliga praktiker för förvandling av både individ och kollektiv.⁴⁰ Tanken att studiet av teologi bör skiljas från spiritualitet är därför en modern förvanskning, influerad av nutida ateism.⁴¹

Teologen Mark McIntosh kritiserar liksom Coakley teologins ”sekularisering” och påpekar att teologi i kristendomens historia har setts som uttryck för Guds närvaro och verkan i människans liv. Detta betyder dock inte att den som sysslar med teologi måste vara troende utan att hon måste acceptera kristendomens utgångspunkt i tron på Gud som en faktisk verklighet.⁴² McIntosh ser relationen mellan spiritualitet och teologi som ett ”symbiotiskt förhållande” där spiritualitet står för det avtryck som mötet med det gudomliga gör i människors liv och teologi är det uttryck som uppstår när människor försöker förstå och tala om detta möte.⁴³ Coakley drar resonemanget ännu längre i påståendet att spiritualitet, närmare bestämt kontemplativ bön, genom att öppna upp för kreativt material från det undermedvetna destabiliserar våra uppfattningar om begrepp som ”kunskap” och ”sanning”.⁴⁴ Med andra ord, spiritualitet som teologins grund handlar inte bara om subjektiva upplevelser utan om ett sätt att förskaffa sig kunskap om Gud och Människa på ett sätt som går *utöver* intellektualismens och rationalitetens gränser.⁴⁵ Bönen fungerar således destabiliserande på teologi och förhindrar att den gör ”totalitära” anspråk på kunskap.⁴⁶

³⁷Mark McIntosh, *Mystical Theology* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1998), s 25.

³⁸Sarah Coakley, *The New Asceticism - Sexuality, Gender and the Quest for God* (London: Bloomsbury 2015), s 106.

³⁹Coakley 2013, s 18.

⁴⁰Coakley 2013, s 18.

⁴¹Sarah Coakley, ”Brief responses to my interlocutors”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* (2009), s 90f.

⁴²Mark McIntosh, *Divine Teaching*, (Oxford: Blackwell Publishing, 2008), s 13.

⁴³McIntosh 1998, s 6.

⁴⁴Coakley 2013, s 43.

⁴⁵Coakley 2013, s 33, 47-9.

⁴⁶Coakley 2009, s 90. Coakley står i *apofatisk* tradition, s.k. negativ teologi, där en central tanke är att människan inte kan ha någon fullständig kunskap om Gud.

Denna epistemologi är grundad i ett *kroppsligt* liv och Coakley betonar börens möjligheter att verka ”renande” på teologin och människans liv i fråga om begär⁴⁷, genus⁴⁸ och makt. Kristen tradition har haft en ambivalent relation till kropp och sexualitet där speciellt kvinnlig kroppslighet har nedvärderats.⁴⁹ Trovärdig teologi menar Coakley måste därför integrera kropp och själ, avslöja förtryck samt ge mod till motstånd. Sekulära discipliner är således nödvändiga hjälpmedel i en ”misstänksamhetens hermeneutik” som belyser frågor om kön, privilegier och utnyttjande. Samtidigt måste utgångspunkten ligga i teologins, inte sekulära discipliners, definition av människan.⁵⁰ Coakley kritiserar därför liberal feministteologi, vilken avfärdar den kristna traditionen som ”patriarkal” i sig, då allt hopp om förändring *inom* kyrkan försvinner.⁵¹

Coakley tar alltså utgångspunkt i en kritik mot ”sekulariseringen” av teologin med den centrala plats som en ”sekulär, universell rationalitet” har fått inom denna,⁵² som, genom att betona spiritualitetens kroppsliga implikationer, går hand i hand med en feministisk kritik av teologi kring frågor om genus, kön och makt.⁵³ Hon söker formulera en teologi som förenar feminism med kristendom utan att varken falla in i den ”sekularism” hon själv kritiserar eller kompromissa med kvinnors och förtryckta människors bemyndigande och menar att hennes systematiska teologi, som hon provokativt kallar en *théologie totale*⁵⁴, gör just detta genom att vara grundad i en kontemplativ spiritualitet,

For the very act of contemplation – repeated, lived, embodied, suffered – is an act that, by grace, and over time, inculcates mental patterns of ‘unmastery’, welcomes the dark realm of the unconscious, opens up a radical attention to the ‘other’, and instigates an acute awareness of the messy entanglement of sexual desires and desire for God.⁵⁵

Coakley förenar således en kontemplativ spiritualitet med feminism i en teologi som öppnar upp för nya sätt att se på kunskap, bryter förtryckande tendenser genom uppmärksamhet gentemot ”den andre” samt integrerar människans kroppslighet med relationen till Gud.

Fokus i denna uppsats ligger på Coakleys definition av det teologiska begreppet *kenosis* samt hennes förståelse av *begärets* centrala plats i relationen mellan människa och Gud, allt grundat i en

⁴⁷Engelskans ”desire” kan översättas med ”begär”, ”åtrå” och ”längtan”. Jag använder i huvudsak ”begär” i översättningen men vill samtidigt uppmuntra läsaren att ha det engelska begreppets ”rikare” betydelse med sig i läsningen.

⁴⁸Genus används genomgående i denna uppsats för engelskans ”gender”, vilket Coakley definierar: identiteten som ”kvinna” eller ”man” som definierad i relation till kulturella normer (Coakley 2013, s 347).

⁴⁹Se avsnitt 2.2.3. nedan.

⁵⁰Coakley 2013, s 81ff.

⁵¹Coakley 2013, s 75ff.

⁵²Coakley 2013, s 16.

⁵³Coakley 2013, s 72-4.

⁵⁴Namnet syftar på teologins bredd. Coakley bygger från områden som filosofi, exegetik, konst, musik, poesi och, inte minst, spiritualitet. Med *théologie totale* menas således inte en heltäckande eller ”färdig” teologi utan tvärtom, en teologi *in via*.

⁵⁵Coakley 2013, s 43.

kontemplativ spiritualitet. Nedan följer en redogörelse för dessa begrepp och hur de relaterar till varandra i en *théologie totale*.

2.2 Utgångspunkt i Feministteologiska problem

Coakley förstår *kenosis* och *begär* som tätt knutna till frågor om sårbarhet genus, kroppslighet, och beroende. Jag ger därför här en kort bakgrund till dessa begrepp och de problem de utgör inom samtida teologi för att i nästa avsnitt redogöra för hur Coakley behandlar dem i relation till en kontemplativ spiritualitet.

2.2.1. *Kenosis* som feministteologiskt problem

Kenosis kommer av grekiskans *kenoo* (att tömma) och dess teologiska betydelse grundar sig i verbets förekomst i Filipperbrevets andra kapitel,

Låt det sinnelag råda hos er som också fanns hos Kristus Jesus. Han ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan *avstod från allt*⁵⁶ och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig ända till döden, döden på ett kors.⁵⁷

Dess, i modern tid, mest vedertagna kristologiska betydelse utvecklades på 1800-talet inom diskussionen kring Kristi två naturer, där *kenosis* stod för hur Kristus (Gud) genom inkarnationen ”tömmer sig själv” på vissa gudomliga attribut, som allsmäktighet och allvetande, och så antar den mänskliga sårbarhet som leder till Korset.⁵⁸ Aristotle Papanikolaou beskriver hur *kenosis* sedan fått en etisk betydelse som en väg i Kristi efterföljd i ödmjukhet, underkastelse och självupppoffrande och uppmärksammar feministteologisk kritik av begreppets destruktiva implikationer på kvinnlig underkastelse och självupppoffring i relation till kyrka, män och familj.⁵⁹ *Kenosis* knyter här an till feministteologisk diskussion kring sårbarhet, underkastelse och beroende.

Sårbarhet är inget nytt begrepp inom kristet tänkande men Coakley visar på hur sårbarhet som gudomlig egenskap tycks fått ett uppsving i efterkrigstidens västerländska teologi.⁶⁰ Från feministiskt håll varnas för att göra sårbarhet till ideal för ett ”kristuslikt” liv, då det riskerar att teologiskt legitimera den sorts mänskliga sårbarhet som historiskt sett främst har tillskrivits kvinnor och vilken innebär en utsatthet inför (manligt) våld och förtryck.⁶¹ Flera feministteologer har därför

⁵⁶εαυτον εκενωσεν ung. ”han tömde sig själv” (min kursivering).

⁵⁷Bibel 2000, Fil 2:5-8.

⁵⁸Donald, K. McKim, ”Kenosis”, *Westminster Dictionary of Theological Terms*, (1996), s 153. Bruce L. McCormack, ”The Person of Christ”, *Mapping Modern Theology*, Kelly M. Kapic och Bruce L. McCormack(ed.) (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), s 149-174 (s 163f)

⁵⁹Aristotle Papanikolaou, ”Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation”, *Modern Theology* (19:1 jan 2003), s 4.

⁶⁰Coakley 2002, s xiv-xv.

⁶¹Coakley 2002, s 33.

valt att helt undvika teologiskt tal om sårbarhet i strävan efter en teologi som istället stärker kvinnors bemyndigande.⁶²

Feministteologen Daphne Hampson menar att *kenosis* i bemärkelsen ”självuttömmande” och ”självförnekelse” kan ha en funktion för män men inte för kvinnor vilka länge förnekats ett själv överhuvudtaget.⁶³ Hon argumenterar för vikten av kvinnors autonomi, d.v.s. att vara ”centered in themselves” samt ”think for themselves” men hävdar att detta går emot kristendomens väsen eftersom kristna inte är centrerade i sig själva, ”They are centered on God (such is their conception of God), or on Christ [...] such that authority lies outside themselves”.⁶⁴ Resultatet blir för Hampson att kristendomen inte är förenlig med feminism.

Coakley hävdar emellertid att det är just i *kenosis* som kristen ”sårbarhet” kan förenas med feministiskt ”bemyndigande”.⁶⁵ Detta gör hon genom att omdefiniera begreppets traditionella tolkning.

2.2.2. Mänsklig sårbarhet och gudomlig makt – Sarah Coakleys *Kenosis*

Coakley utmanar den traditionella förståelsen av *kenosis* och hävdar att Kristi ”självuttömmande” handling inte syftar på gudomliga attribut utan består i att Kristi mänskliga natur avstår ”världslig makt” och så töms på begäret att härska, kontrollera och äga.⁶⁶ *Kenosis* innebär förenandet av mänsklig sårbarhet med gudomlig makt (i motsats till världsliga, ”patriarkala” typer av makt), så till den grad att människan helt genomlyser det gudomliga.⁶⁷ Kristi fullkomliga mänsklighet består således i hans mänskliga sårbarhet där gudomlig makt ges plats att verka. Här träder bilden av den paradox som Coakley kallar ”power-in-vulnerability” fram, ”For what [...] if true divine ’empowerment’ occurs most unimpededly in the context of a *special* form of human ’vulnerability’?”.⁶⁸

På denna punkt har Coakley kritiserats av andra feministteologer. Anne-Louise Eriksson menar att den sårbarhet som kommer av underkastelse inför Gud visserligen är en del av ett kristet liv men att den, på grund av risken att det sammanblandas med kvinnors underkastelse i förhållande till män, endast kan existera i ett ”hemligt kärleksspråk” mellan Gud och människa. Eriksson framhåller därför att ett ömsesidigt beroende i relationen mellan Gud och människa är den slags sårbarhet som är både möjlig och nödvändig att tala om inom teologi.⁶⁹ Huruvida Gud är beroende

⁶²Se t ex Anne-Louise Eriksson, ”Behold, I am the Lord’s handmaiden, not the lord’s! On Sarah Coakley’s Powers and Submissions”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* (2009:2), s 70-74.

⁶³Daphne Hampson, *Theology and Feminism*, (Oxford: Basil Blackwell,1990) s 155,

⁶⁴Daphne Hampson, ”On Autonomy and Heteronomy”, *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*, (London: SPCK, 1996), s 1-2.

⁶⁵Coakley 2002, s 3f.

⁶⁶Coakley 2002, s 31.

⁶⁷Coakley 2002, s 18.

⁶⁸Coakley 2002, s 32.

⁶⁹Anne-Louise Eriksson, ”Behold, I am the Lord’s Handmaiden, not the lord’s! On Sarah Coakley’s Powers and Submissions”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift*, (2009:2), s 73.

av människan och hur detta påverkar synen på Guds omnipotens är avgörande för Coakley eftersom hon menar att människans hopp om slutgiltig förvandling och befrielse står och faller just med gudomlig makt. Hon låter Teresa av Avila exemplifiera en teologi där Guds allmakt inte ställs emot gudomligt beroende av människan. En teologi som är förenlig med Coakleys *kenosis*:

When Teresa of Avila, for instance, remarks somewhere (of our human responsibilities in relation to God): 'He has no other hand but ours', she is insisting on the mystical incorporation of our lives into the ongoing effects of the incarnation, not (as I read her) suggesting that we abandon the notion of divine omnipotence tout court.⁷⁰

Gudomligt beroende bör alltså, enligt Coakley, ses i ljuset av inkarnationen och människans ansvar inför Gud. Gudomlig makt förtrycker inte utan bemyndigar och ger mod till motstånd.⁷¹ Hon vill därför tala om en specifik sorts sårbarhet inför det gudomliga, till skillnad från sårbarhet inför människor vilket riskerar bli en förtäckt inbjudan till våld.

Coakley menar att det är *sammanblandningen* av olika former av mänskliga beroenden med det grundläggande beroendet av Gud inom teologin som fått destruktiva följder för kvinnor.⁷² I ljuset av detta blir frågan om *beroende* relevant för feministteologin vilket för oss till frågan om relationen mellan mänsklighet, kroppslighet och gudomlighet i *Imago Dei*, människan som Guds Avbild .

2.2.3. *Imago Dei och kroppslighetens relation till det gudomliga*

Kristen traditions ambivalenta relation till kroppen kan delvis spåras tillbaka till tidig diskussion kring människan som Guds Avbild. I en studie på *Imago Dei* i patristiska källor visar Kari Elisabeth Børresen hur antikens bild av ”kvinnlig” kroppslighet som underkastad ”manlig” ande har lett till en ambivalent teologisk antropologi där kvinnan ”andligt” sett har del i full mänsklighet som *Imago Dei* men likaväl står i motsats till Gud (ande) genom sin kroppsliga kvinnlighet. Således är kvinnan ”andligt” jämställd med mannen som Guds avbild men i sin kropp underkastad och *beroende* av honom för att ingå i denna, en bild vars implikationer Børresen menar lever kvar ända in i vår tid i bl.a. ämbetsfrågan.⁷³ Coakley visar på hur patristiska källor i mystik tradition samtidigt visar upp en mångfald av genusladdade bilder av människans relation till Gud där ”manliga” och ”kvinnliga” bilder blandas om vartannat. De tycks även placera sexuella begär och längtan efter Gud i ett analogt förhållande till varandra.⁷⁴ Den kristna traditionen är alltså ambivalent i fråga om genus och kroppslighetens relation till det gudomliga.

⁷⁰Coakley 2009, s 92.

⁷¹Coakley 2002, s 38.

⁷²Coakley 2002, s 55-68.

⁷³K.E. Børresen, ”God's Image, Man's Image? Patristic Interpretation of Gen. 1,27 and 1 Cor. 11,7”, *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Tradition*, K.E. Børresen(ed.) (Minneapolis: Fortress Press, 1995), s 187-209.

⁷⁴Coakley 2013, s 281-295.

Det som står på spel i frågan om beroende är således frågan om kvinnors fulla mänsklighet och integritet, liksom relationen mellan mänsklig kroppslighet och det gudomliga. Människan är en beroende varelse men vissa beroenden tycks vara mer problematiska och Coakley konstaterar därför att människans ”absoluta beroende” av Gud måste urskiljas från olika former av mänskliga beroenden.⁷⁵ Ett ”rätt” beroende av Gud befinner sig dock i en så tät härva med genus, makt och hierarkier att det kanske inte går att helt skilja dem åt.⁷⁶ Detta för oss till *begärets* centrala roll i en *théologie totale*.

2.2.4 Begär: kroppslighet och gudomlig längtan – Sarah Coakleys teologiska antropologi

Utifrån teologins brottnings med relationen mellan mänsklig (kvinnlig) kroppslighet och Gud formulerar Coakley en teologisk antropologi som integrerar kropp och själ(v) i vilken *begäret* har en central plats.

”Begär” har i samtida språkbruk kanske främst sexuella konnotationer. Coakley menar att detta speglar ett ”postfreudianskt” samhälle med föreställningen om erotiskt begär som det mest grundläggande i människan och som så skilt från andra, i synnerhet andliga, begär. Denna snäva syn på begär ger uppfattningen att det är farligt för människan att inte agera på sexuella impulser och leder till utsvävande ”libertinism” och kroppsfixering.⁷⁷ Utifrån ett samhälle där sexuell ”libertinism” är idealet å ena sidan, och en kristenhet där sexualitet och genus fortsätter att vara omstridda frågor å den andra, utgår Coakley från kristen asketisk tradition och menar att denna härva av sexualitet, genus och makt har en gemensam rot i människans begär.

För att förstå människans innersta börjar Coakley i det gudomliga. Gudomligt begär (*eros*), består i Guds längtande kärlek i sig själv och till skapelsen, gudomlig utgivande kärlek kan alltså förstås i termer av längtande åtrå.⁷⁸ Med detta motsäger hon den svenske teologen Anders Nygren, vars åtskillnad av platonskt *eros* som mänskligt, egoistiskt begär och kristen *agape* som gudagiven (andlig) osjälvisk kärlek har blivit vida spridd.⁷⁹ Coakley utgår istället från den kristna tradition, inspirerad av nyplatonismen, som menar att en distinktion mellan platonskt *eros* och nytestamentligt *agape* inte är nödvändig eftersom de är två sidor av samma mynt.⁸⁰

Coakleys teologiska antropologi är således omvänt en ”begärets ontologi” i vilken Guds treeniga natur är både ursprung och mål för mänskligt begär.⁸¹ Mänskligt begär utgör grunden till hennes själv, det är roten till hennes gudslängtan.⁸² Här förstås *Imago Dei* som en analogi i

⁷⁵Coakley 2002, s 57.

⁷⁶Coakley 2002, s 61.

⁷⁷Coakley 2015, s 3.

⁷⁸Coakley 2013, s 314.

⁷⁹Anders Nygren, *Den Kristna Kärlekstanken genom tiderna - Eros och Agape*, Del 1(2 uppl.), (Stockholm: SKD Bokförlag, 1938), s 203.

⁸⁰Coakley 2013, s 308-339.

⁸¹Coakley 2013, s 6.

⁸²Coakley 2013, s 26.

förhållandet mellan Gud och Människa där begäret utgör kärna i dem båda men där de samtidigt är fundamentalt olika då gudomligt *eros*, alltid sitt eget ursprung och mål, sträcker sig ut mot skapelsen i *överflöd* av ”extatisk” kärlek, medan mänskligt *eros* alltid uttrycker (av)saknad.⁸³ Människans själv står således i ett fundamentalt beroende av Gud.

Istället för att skilja erotiskt begär från andra mänskliga begär menar Coakley att vi kan tala om dem som olika aspekter av ett och samma, i vidare mening av människans längtan och drivkraft. Det utgör så grund både för längtan efter kärlek och strävan efter det gemensamma goda samtidigt som det kan förvridas i destruktiva riktningar. ”Erotiskt” begär som *problem* berör så skilda områden som sex, mat, trygghet, intimitet, erkännande, makt, pengar etc., och ligger alltså till grund för såväl en okontrollerad, eller överkontrollerad, sexualitet som världens orättvisa fördelning av resurser.⁸⁴ För att komma tillrätta med människans problem måste således ”missriktat” mänskligt begär, som fixeras vid skapade ting, riktas” till att ha sitt slutgiltiga mål i Gud. Som begärens källa är Gud även den som placerar dem på rätt plats där de kan ”frodas”.⁸⁵

Coakley formulerar på så sätt en teologisk antropologi, där det som konstituerar människan är tätt sammanbundet med det gudomliga genom begäret, samtidigt som hon sätter samtidens ”besatthet” av kropp och sexualitet i perspektiv genom att placera in sexuellt begär, tillsammans med övriga begär, i beroende av det hon menar är människans fundamentala längtan efter Gud. Begär är ett centralt begrepp i Coakleys *théologie totale* såtillvida att det utgör grunden till människans problem likaväl som till hennes djupaste gemenskap med Gud. Ett ”riktande” av begäret får i förlängningen vidare politiska konsekvenser men tar sin utgångspunkt i individen.⁸⁶

För Coakley ligger svaret på feministteologins problem således inte i att förkasta begreppen men att söka betydelser där sårbarhet, kroppslighet och beroende inte står i motsats till bemyndigande utan utgör en förutsättning för ”sant” bemyndigande av människan i Gud.⁸⁷ För att kunna formulera en teologi som tar hänsyn till denna problematik tar Coakley utgångspunkt i en kontemplativ spiritualitet. Vi fortsätter därför till Coakleys syn på kontemplativ bön som platsen där sårbarhet förenas med bemyndigande och där mänskligt begär förenas med gudomlig längtan.

⁸³Coakley 2013, s 333.

⁸⁴Coakley 2015, s 8f.

⁸⁵Coakley 2013, s 321.

⁸⁶Coakley 2015, s 8f.

⁸⁷Coakley 2002, s 3ff.

2.3 ”Kenotisk” spiritualitet – sårbarhet, bemyndigande och begär

Centralt för Coakleys förståelse av bön i en *théologie totale*, är Romarbrevets åttonde kapitel, där speciellt v.26-27 ligger till grund för hennes syn på kontemplation

På samma sätt är det när Anden stöder oss i vår svaghet. Vi vet ju inte hur vår bön egentligen bör vara men Anden vädjar för oss med rop utan ord, och han som utforskar våra hjärtan vet vad Anden menar, eftersom Anden vädjar för de heliga så som Gud vill.⁸⁸

Människan har förmågan att be enbart på grund av att bön är att gå in ett redan pågående gudomligt samtal, ett samtal som förbinder henne med Gud och medmänniskor.⁸⁹ Det som sker genom en kontemplativ spiritualitet är således först och främst nådens verkan i människan. Nedan presenteras Coakleys syn på spiritualitetens implikationer på människan i bemyndigande förvandling.

2.3.1 Kontemplationens Kenosis – Sårbarhet och Bemyndigande

Coakley tar sin utgångspunkt i kristologin och undersöker *kenosis* praktiska implikationer. Som vi har sett relaterar *kenosis* till kristen etik. En ”kenotisk” *spiritualitet* måste, om den ska verka i analogi till dess kristologiska betydelse, inbegripa ett frivilligt avstående av världslig makt tillsammans med upplåtande av plats för det gudomliga. Detta, menar Coakley, existerar redan i kyrkans liv genom dopets och nattvarens sakrament men *internaliserar* långsamt i människan i bön, genom ett tyst ”försvarslöst” väntande på Gud i kontemplation.⁹⁰ I det att människan frivilligt förlorar kontrollen över medvetandet och underkastar sig Gud, bereder hon plats för gudomlig makt att verka i och genom henne. Detta är vad kyrkans mystiker upptäckt som en paradoxal *makt* i det som till synes är kontemplationens *maktlöshet*.⁹¹ *power-in-vulnerability*.

Sårbarhet inför det gudomliga innebär inte undergiven passivitet i förhållande till omvärlden utan om ett nytt slags bemyndigande att handla i denna,

[...]the silence of contemplation is of a particular, *sui generis*, form: it is not the silence of *being silenced*. Rather, it is the voluntary silence of attention, transformation, mysterious interconnection, and (in violent, abusive, or oppressive contexts) rightful and divinely empowered *resistance*
[...]Contemplation engenders courage to *give voice*, but in a changed, prophetic key.⁹²

Kontemplation är alltså inte en introvert fromhet som främst syftar till individuell ”utveckling”, den är en politisk handling eftersom ”the spiritual practitioner is a symbolic microcosm of the ’world’

⁸⁸*Bibel2000*, Rom 8:26-27.

⁸⁹Coakley 2009, s 91.

⁹⁰Coakley 2002, s 34.

⁹¹Coakley 2015, s 106.

⁹²Coakley 2013, s 84-5.

she inhabits (and transforms)”⁹³. Individens förvandling påverkar även hennes omgivning och bland den kontemplativa börens effekter finner vi bemyndigande, profetiskt motstånd och mod i mötet med förtryck.⁹⁴ Det är inte någon speciell yttre form, utan dess kärna av ett ”stilla väntande på det gudomliga”, som utmärker kontemplativ bön som den andliga förlängningen av *kenosis*.⁹⁵ Denna försvarslösa väntan innebär ett tillitsfullt överlämnande av kontroll över tiden och effektiviteten.⁹⁶ Bön har, så att säga, en *eskatologisk* aspekt.

Denna form av sårbarhet i förhållande till det gudomliga handlar enligt Coakley således inte om självförnekelse, i meningen upphävande av självet, utan om ett ”självuttömmande” i kontemplativ bön som leder till personens bemyndigande genom ”förvandling och utvidgande in i Gud”.⁹⁷ En sådan förvandling förstår Coakleys som börens effekter på begäret.

2.3.2 Begärets förvandling i kontemplation

Människans förvandling i bönen menar Coakley är en förvandling av begäret.

Gudomligt begär består i *ekstasis*, en ständigt pågående rörelse i vilken det sträcker sig ”utanför sig själv” i längtande kärlek för att bjuda in skapelsen att delta i det gudomliga livet och så återvänder till sig själv igen.⁹⁸ Denna rörelse upplever människan i bönen som att Gud *på en och samma gång* ber i henne, tar emot bönen samt bjuder in henne till att delta i Kristi ”barnskap” hos Gud.⁹⁹ Här vill Coakley visa att den kristna tron på en treenig Gud inte bara är en lära baserad på rationella antaganden och bibeltexter. Den är en erfarenhet, grundad i bön, där ”Fadern” är källa och mål för gudomligt begär; ”Anden” är den som inkorporerar gudomligt begär i skapelsen och gör den gudomlig; ”Sonen” är denna gudomliga och fullkomliga skapelse.¹⁰⁰ Bön är alltså en *begärets* aktivitet som människan, genom det gudomliga begärets ”call and response” i henne, dras med och inkorporeras i.

Mänskligt *eros* uttrycker en ”saknad” vars erotiska karaktär blir påtaglig i djup bön. Då människan i bönen dras mot en förening med Gud känner hon samtidigt denna längtan i sin kropp som en erotisk längtan efter förening på mänsklig nivå.¹⁰¹ Sex är således i grunden en kroppslig påminnelse om vår längtan efter gudomlig förening och helhet.¹⁰² I djup bön uppenbaras så människans ”sammanblandade begär”, begären intensifieras på alla nivåer vilket också ökar risken för förlorad sexuell självbehärskning. Samtidigt är det just i börens askes som detta dilemma kan

⁹³Coakley 2002, s xix.

⁹⁴Coakley 2002, s 38.

⁹⁵Coakley 2002, s 34-5.

⁹⁶Coakley 2015, s 108ff.

⁹⁷Coakley 2002, s 36.

⁹⁸Coakley 2013, s 10.

⁹⁹Coakley 2015, s 90.

¹⁰⁰Coakley 2013, s 114.

¹⁰¹Coakley 2013, s 13-14.

¹⁰²Coakley 2013, s 316.

finna sin lösning.¹⁰³ Liksom det gudomliga begäret i bönen sätter människans egna begär i rörelse är det också där som de, genom en ofta smärtsam process, stävjas och renas från possessiva tendenser. Med Coakleys trinitariska språk heter detta att Anden ”krossar” syndigt begär *i och genom* Kristi Passion som ett nödvändigt steg för dess förvandling (riktande) till likhet med gudomlig ”extatisk” kärlek.¹⁰⁴

Jayne Svenungsson menar i en kommentar på Coakley att all teologi som bygger på deltagande i Kristi lidande måste vara tydlig med vilken slags delaktighet det kan vara tal om för att undvika ett förhållande av lidandet. Hon tar Teresa av Avila som exempel på hur människans kallelse att imitera Kristi Passion inte bara handlar om individen utan sker genom att delta i det *gemensamma* livets lidanden och prövningar.¹⁰⁵ Imiterande av Kristi Passion innebär då ett öppnande av självet som gör individen inkapabel att vända ryggen till medmänniskans lidande. Medlidande leder människan till handling i strävan att förhindra lidande. Passionsberättelsen vittnar på så sätt om en Gud som inte kräver oskyldiga offer utan ställer sig på de oskyldigas sida.¹⁰⁶ Jag menar att Svenungssons bidrag till diskussionen kring ”Kristuslikt” lidande är viktigt i o m att det tydligt sätter in lidande i en social kontext och därmed minskar risken för religiös masochism.

Coakley framhåller att ett ”riktande” inte handlar om att spåka eller ”mästra” den egna kroppen utan om att låta begären inta rätt plats och ”proportion”.¹⁰⁷ Hon hämtar exempel från kristen asketisk tradition¹⁰⁸ som menar att de begär som till en början förenar två människor sexuellt kan *intensifieras* i längtan till Gud och riktas till att ge dem kraft att tjäna det vidare samhället t.ex. genom att se till de fattigas och utstöttas behov. Erotiskt begär är alltså inte något som måste undertryckas i livet med Gud utan snarare det kitt som håller samman ett samhälle.¹⁰⁹ Djup bön hämmar inte passionerna utan *alstrar* passion för det goda.¹¹⁰

Här uppenbaras hur *eros* och *agape* är två sidor av samma mynt. Mänskligt *eros* intensifieras och riktas i bönen och får sociala, politiska såväl som sexuella implikationer. För Coakley är effekterna på *trogna* äktenskapliga relationer, i ett samhälle där agerandet på sexuella impulser ses som en rättighet, viktiga.¹¹¹ Extasen i mänsklig kärlek kan på så sätt också ge en glimt av, dock aldrig helt imitera, det gudomliga livet genom att de älskande deltar i mödan och glädjen som det innebär att ”gå utanför sig själv” i uppmärksamhet mot den andre.¹¹² Anden både väcker begäret och

¹⁰³Coakley 2013, s 340f.

¹⁰⁴Coakley 2013, s 14f.

¹⁰⁵Jayne Svenungsson, ”Pain, Passion and Compassion – A Response to Sarah Coakley”, *Svensk Teologisk Kvarstidskrift* (2009:2), s 86ff.

¹⁰⁶Svenungsson 2009, s 88f.

¹⁰⁷Coakley 2015, s 30.

¹⁰⁸Här specifikt Gregorius av Nyssa.

¹⁰⁹Coakley 2015, s 6.

¹¹⁰Coakley 2015, s 49.

¹¹¹Coakley 2015, s 140ff.

¹¹²Coakley 2013, s 318.

krossar det, tänder människans hjärta i kärlek samt skänker henne självbehärskningens gåva. Detta, menar Coakley, är skillnaden på äkta förening och utnyttjande eller övergrepp.¹¹³

Med utgångspunkt i kontemplativ bön som mötesplats mellan människa och Gud formulerar Coakley således en teologi som integrerar människans kropp med hennes själv, erotiskt begär med längtan efter Gud samt inordnar människan i ett ”rätt” beroende av den treeniga guden som sitt ursprung och slutgiltiga mål. Coakley framhåller en förståelse av *kenosis* där sårbarhet och personligt bemyndigande förenas i en kristen feministisk teologi genom att människan i försvarslös kontemplativ bön skapar det rum där gudomlig makt kan manifesteras. I bönen dras så människan in i det gudomliga, utgivande livet genom en långsam process där hon förvandlas genom ett renande och riktande av begären i enlighet med gudomlig längtan. Denna ”kenotiska” spiritualitet uttrycks i paradoxen *power-in-vulnerability*.

Med utgångspunkt i denna teologi undersöker jag i nästa kapitel relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande i Etty Hillesums dagböcker och brev.

¹¹³Coakley 2013, s 15.

3. Kenosis, begär och bemyndigande - En teologisk läsning av Etty Hillesum

I detta kapitel undersöks relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande i Hillesums texter utifrån Coakleys teologi kring *kenosis* uttryckt i kontemplativ bön där människans själ, när hon gör sig sårbar inför det gudomliga genom att bereda plats åt gudomlig makt inom sig, förvandlas genom ett ”kristuslikt” renande och inordnande av begären och ges nytt bemyndigande. Kapitlet är tematiskt indelat i tre huvuddelar där den första undersöker börens karaktär tillsammans med gudsbegreppet hos Hillesum utifrån *kenosis* som förenande mänsklig sårbarhet med gudomlig makt; den andra delen undersöker relationen mellan spiritualitet och begär i ljuset av Hillesums relation till Julius Spier; i den tredje delen undersöks förhållandet mellan spiritualitet och bemyndigande, Coakleys ”power-in-vulnerability”, utifrån Hillesums agerande i mötet med nazismen och Förintelsen.

3.1 Kenotisk spiritualitet - mänsklig sårbarhet och gudomlig makt

Hillesum inleder dagboksskrivandet som ett medel i den process hon har inlett tillsammans med Julius Spier, där hon analyserar det inre förloppet av tankar och känslor. Så småningom blir dagboken även en dialog med den inre ”närvaro” hon kallar ”Gud” i bön.

Bilden av en (kristen) treenig Gud är inte att vänta i Hillesums texter. Som Klaas Smelik påpekar är hon först och främst judinna.¹¹⁴ Samtidigt kan hennes Gud inte sägas vara utpräglad judisk och Smelik påvisar att det i texterna finns spår av tankar från Bibeln, Augustinus, Rilke, Eckhart och C.G. Jung.¹¹⁵ Inte minst Spier, som själv var jude, hade stor betydelse här.¹¹⁶ Jag anser dock att det vore en förenklad läsning av Hillesums gudsbild att enbart förstå den som ”hämtad” från Spier och litteraturen. Snarare, vill jag påstå, inspirerar dessa Hillesum till att själv utforska en spiritualitet, så att det hon erfar genom denna tolkas i ljuset av de idéer som inspirerar henne samtidigt som spiritualiteten tycks leda henne bortom idéerna in i ett konkret liv. Bön och gudsbild hör således samman i Hillesums texter och vi ska nu titta närmare på dessa utifrån *kenosis* som kombinerande mänsklig sårbarhet och gudomlig makt.

3.1.1 Mänsklig sårbarhet – Börens karaktär hos Hillesum

Under Spiers ledning börjar Hillesum praktisera en slags andlig ”hygien”, bestående av kroppsövningar och en stunds ”andlig läsning” varje morgon, i syfte att hitta sitt eget centrum och

¹¹⁴Smelik 2008, s 77.

¹¹⁵Smelik 2008, s 75-102.

¹¹⁶E.H. 2002, s 516.

så småningom kunna hjälpa andra människor göra detsamma.¹¹⁷ Hon lär sig även meditation, vars syfte är,

[T]o turn one's innermost being into a vast empty plain, with none of that treacherous undergrowth to impede the view. So that something of "God" can enter you, and something of "Love", too. Not the kind of love-de-luxe that you revel in deliciously for half an hour, taking pride in how sublime you can feel, but the love you can apply to small, everyday things.¹¹⁸

Hillesum är van att analysera och bruka sina intellektuella förmågor vilket gör meditationen till något av en utmaning då den kännetecknas av ett inre "lyssnande" snarare än "tänkande".¹¹⁹ Hon återkommer till detta lyssnande som ett "lystrande" till sig själv och världen, en uppmärksamhet gentemot livet självt, vilket så småningom uttrycks som *bön* i lyssnande till Gud i sitt eget inre.¹²⁰ Bönen är visserligen stundtals verbal men att låta sitt inre bli ett "tomt och vidsträckt landskap" för att ge plats åt Gud och Kärlek genom detta inre *lystrande* menar jag påminner om det överlämnande av kontroll över medvetandet i ett tyst väntande på Gud som hos Coakey är ett av kontemplationens kännetecken. Vi finner alltså här paralleller till "kenotisk" bön.

Bönens relation till strävan mot ett liv i kärlek leder till att den i förlängningen får en politisk innebörd. Hillesum skriver, "All one can hope is to keep oneself humbly available, to allow oneself to be a battlefield. After all, the problems [of our time] must be accommodated, have somewhere to struggle and come to rest, and we, poor little humans, must put our inner space at their service and not run away".¹²¹ Hon anser att både roten till och lösningen på världens konflikter ligger i människans inre, världen kan bara förändras om människan först förändrar sig själv.¹²² Krigets lösning kan då aldrig ligga i att utplåna människan, utan ondskan *i* människan.¹²³ Coakeleys syn på individen som ett "mikrokosmos" vars förvandling även förändrar världen utanför passar väl in här. Hillesums lyssnande bön skulle således kunna sägas vara ett avstående av "världslig makt" där lösningen på mänsklighetens problem börjar i henne själv.

Allteftersom det politiska läget förvärras utvecklas bönen i nya riktningar för Hillesum. Den 2 juli 1942, ett par dagar efter att en rapport om att alla holländska judar ska deporteras till Polen har nått Amsterdam, skriver hon,

[...] I sometimes bow my head under the great burden that weighs down on me, but even as I bow my head I also feel the need, almost mechanically, to fold my hands. And so I can sit for hours and know

¹¹⁷E.H. 2002, s 13f.

¹¹⁸E.H. 2002, s 56-7.

¹¹⁹E.H. 2002, s 59.

¹²⁰E.H. 2002, s 90ff.

¹²¹E.H. 2002, s 63.

¹²²E.H. 2002, s 245.

¹²³E.H. 2002, s 259.

everything and bear everything and grow stronger in the bearing of it [...] and somewhere there is something inside me that will never desert me again.¹²⁴

Och ett par veckor senare, "It's as if something in me has been compressed into constant prayer, something keeps praying inside me, even when I laugh or make jokes".¹²⁵ Hillesum upptäcker en ständig närvaro i den bön som nu tycks vara en konstant pågående rörelse i henne. Att lyssna inåt och till världen omkring får en vidare betydelse, "Truly, my life is one long hearkening unto myself and unto others, unto God. And if I say that I hearken, it is really God who hearkens inside me. The most essential and the deepest in me hearkening unto the most essential and deepest in the other. God to God".¹²⁶ Coakleys påstående att människan i kontemplation blir medveten om att bön är delaktighet i ett gudomligt samtal skulle här kunna skönjas hos Hillesum, där det yttrar sig i ett gudomligt "lystrande" till den andre. Bönen öppnar Hillesum för en uppmärksamhet mot andra människor.

Jag menar att vi kan läsa Hillesum strävan att göra sitt inre tillgängligt för Gud och Kärlek som ett "självtömmande", där det som sker i henne har inverkan på världen omkring. I bönen upptäcker hon hur den Gud som hon bereder plats för förbinder henne med andra. Om jag har rätt kan vi här se *kenotisk* sårbarhet hos Hillesum. Enligt Coakley är denna sårbarhet bemyndigande eftersom den bereder plats åt gudomlig makt plats att verka i människan. Detta tycks rimma illa med Hillesums idé att människan måste förändra sig själv. Vi fortsätter därför med att undersöka Hillesums förståelse av Gud.

3.1.2. Gudomlig makt? - gudsbegreppet i Hillesums texter

Smelik hävdar att Hillesums Gud står hjälplös inför människans situation.¹²⁷ Alltså ställs vi inför frågan om det går att tala om en gudomlig *makt* hos Hillesum överhuvudtaget?

Denna fråga har betydelse i Hillesums möte med nazismen. 12 juli 1942, skriver hon,

Dear God, these are anxious times [...] I shall try to help You, God, to stop my strength ebbing away, though I cannot vouch for it in advance. But one thing is becoming increasingly clear to me: that You cannot help us, that we must help You to help ourselves. And that is all we can manage these days and also all that really matters: that we safeguard that little piece of You, God, in ourselves. And perhaps in others as well.[...]Neither do I hold You responsible. You cannot help us, but we must help You and defend Your dwelling place inside us to the last.¹²⁸

¹²⁴E.H. 2002, s 460-61.

¹²⁵E.H. 2002, s 490.

¹²⁶E.H. 2002, s 519.

¹²⁷Smelik 2008, s 94ff.

¹²⁸E.H. 2002, s 488-9.

Hillesum kämpar för att bevara en plats åt Gud i sig själv och därmed i världen i stort. Den Gud hon talar till här tycks dock vara hjälplöst beroende av människan. Är detta en bild av den *beroende* Gud som Coakley menar omöjliggör hoppet om verklig förändring? En Gud som står hjälplös inför ondska och lidande leder enligt henne endast till förstärkt mänsklig hjälplöshet.¹²⁹

Hillesum beskriver ”Gud” som det ”djupaste” och ”bästa” inom henne själv,¹³⁰

There is a really deep well inside me. And in it dwells God. Sometimes I am there, too. But more often stones and grit block the well, and God is buried beneath. Then he must be dug out again.

I imagine that there are people who pray with their eyes turned heavenward. They seek God outside themselves. And there are those who bow their head and bury it in their hands. I think that these seek God inside.¹³¹

Varför detta fokus på Guds plats inom människan? Hillesum är skeptisk till traditionell religion.¹³² Hon misstänker att varje heltäckande livsfilosofi i sina anspråk på den ultimata sanningen måste ”gömma en liten lögn”¹³³ och därmed riskerar bli totalitära system till vilka människor som ingår i dem måste offra verklighet och sanning.¹³⁴

Människans möjlighet att upptäcka sanningen inom sig är central för Hillesum,¹³⁵ och jag menar att en traditionell gudsbild, i hennes värld, skulle kunna föra med sig anspråk som förlägger denna sanning *utanför* människan själv.¹³⁶ ”Mystik” måste därför grundas i ”kristallklar” ärlighet och kan levas enbart efter att tingen klätts av och uppträder i sin ”nakna verklighet”.¹³⁷ Detta innebär även att leva som man lär och Hillesum har inte något emot att ”anklagas” för kristendom, så länge det har att göra med ett konkret liv.¹³⁸

Jag menar därför att vi måste tolka Hillesums gudsbild i relation till en praktisk spiritualitet som värjer sig mot tomma ord och ”sanningar” som inte visar sig i ett konkret liv. Hillesums Gud är samtidigt Skaparen av en god värld,¹³⁹ det är således inte Gud, utan människan själv, som är ansvarig för det onda människor gör mot varandra.¹⁴⁰ Mot bakgrund av detta menar jag att vi kan förstå hennes ”beroende” Gud som ett uttryck för Guds ”oskuld” och människans ”ansvar” snarare än gudomlig maktlöshet. Vi skulle så kunna jämföra Hillesums ”we must help You to help

¹²⁹Coakley 2002, s xv.

¹³⁰E.H. 2002, s 83, 519.

¹³¹E.H. 2002, s 91-2.

¹³²”Traditionell religion” syftar i detta kapitel på de religiösa traditioner som var främst förekommande i Hillesums miljö, nämligen huvudfåra i Judendom och Kristendom.

¹³³E.H. 2002, s 159.

¹³⁴E.H. 2002, s 179f.

¹³⁵E.H. 2002, s 90f.

¹³⁶Jmfr ovanstående citat om de som söker Gud utanför eller inom sig själva.

¹³⁷E.H. 2002, s 426.

¹³⁸E.H. 2002, s 529.

¹³⁹E.H. 2002, s 384.

¹⁴⁰E.H. 2002, s 455.

ourselves” med Teresa av Avilas ”He has no other hands but ours”¹⁴¹ där Teresas ord enligt Coakley inte implicerar en hjälplös Gud utan pekar på människans mystiska deltagande i inkarnationen. Det som Coakley förstår som människans inkorporerande i gudomligt liv genom inkarnationen skulle hos Hillesum kunna uttryckas som att människan är platsen för Guds liv i världen.

Vi kan således konstatera att Hillesums spiritualitet har tydliga paralleller till Coakleys *kenosis* om än deras gudsbild tycks skilja sig åt. Om Hillesums Gud ändå kan sägas besitta någon slags makt tycks det vara tydligt att denna makt inte manifesterar sig genom att kontrollera människans handlingar. Coakley menar att gudomlig makt manifesteras i människan genom förvandling av begäret och personens bemyndigande. Vi går därför nu vidare till att undersöka dessa aspekter hos Hillesum.

3.2 Begär: erotisk kärlek och gudomlig längtan

Coakley menar att relationen mellan människans sexuella begär och längtan efter Gud blir tydlig i djup bön där erotiskt begär aktiveras som kroppsligt uttryck för denna längtan och väcker längtan efter förening även på mänsklig nivå. Denna ”sammanblandning” av begär kan leda till att längtan efter Gud söker tillfredsställelse i skapade ting. I bönen intensifieras därför begäret, renas från possessiva och kontrollerande tendenser och riktas i enlighet med gudomligt begär.

Detta avsnitt undersöker relationen mellan spiritualitet och begär utifrån Hillesums relation till Spier. Avsnittet är uppdelat i fyra delar där den första undersöker sammanblandningen av begär hos Hillesum; den andra intensifiering av begären; i den tredje delen undersöks så riktandet av Hillesums begär. Dessa delar bör inte förstås som helt avgränsade utan som överlappande varandra i en lång process. Avsnittet avslutas med en kritisk läsning av relationen mellan Hillesum och Spier utifrån sammanblandning av beroenden och begär.

3.2.1 Sammanblandat begär

Erotik och begär är, liksom Gud och bön, ofta förekommande teman i dagböckerna. Hillesum börjar så småningom beskriva hur något stundtals driver henne att falla på knä och knäppa händerna i bön, en gest som känns ovan och rentav pinsam för hennes mer ”kritiska, rationella och ateistiska” sida.¹⁴² Den slår inte bara Hillesum som irrationell utan även som mycket intim, ”mer intim, till och med, än sex”.¹⁴³ Jämförelsen mellan bön och sex återkommer bl.a. då hon kommenterar på Oxfordrörelsen¹⁴⁴ gudstjänster som ”public love-making with God”.¹⁴⁵ Jag menar att detta inte bara säger något om hennes syn på bön som privat utan även pekar mot en upplevelse av vad Coakley kallar

¹⁴¹se avsnitt 2.2.2. ovan

¹⁴²E.H. 2002, s 103.

¹⁴³E.H. 2002, s 148.

¹⁴⁴Oxford-rörelsen var en kristen väckelserörelse som fick fäste i Nederländerna under 1930-talet och vars möten kännetecknades av religiös iver och entusiasm, Smelik(ed.) 2002, s 725, not.320.

¹⁴⁵E.H. 2002, s 320.

bönens ”erotiska karaktär”.

Samtidigt lever Hillesum i kamp med begären, speciellt i relationen till Spier. Hon beskriver tidigt starka erotiska känslor för honom, tillsammans med en skepsis och känslan av att dessa känslor egentligen inte hör hemma i deras förhållande.¹⁴⁶ Denna ambivalens kommer hon att behålla genom större delen av deras relation. Hon pendlar mellan att överväldigas av erotisk längtan för att senare hävda att hennes känslor för honom inte är kärleken till ”mannen” utan till ”människan” och det liv han står för, samt mellan begärets possessiva tendenser och strävan efter en kärlek som inte söker sitt eget.¹⁴⁷ Med andra ord finner vi hos Hillesum strävan efter något som liknar Coakleys ”gudomliga *eros*”, tillsammans med upplevelsen av starka erotiska känslor i relationen till Spier. Jag menar att vi här kan ana en sammanblandning av begär, där de begär som väckts i förhållande till Spier som Hillesums andlige ”mästare” blandas med begäret som drar henne in i bön.

3.2.2 Intensifierat begär

En intensifiering av begäret kan anas hos Hillesum allteftersom hennes kärlek, och med den det erotiska begäret, till Spier växer. Under en period våren 1942, då Spier beslutat att leva i avhållsamhet, skriver Hillesum om det paradoxala i hur kärleken stundtals ”överskrider” sensuella och possessiva tendenser samtidigt som hennes ”fysiska längtan” växer till besatthetens nivåer.¹⁴⁸

Här uppenbaras en koppling mellan den kärlek och längtan som Hillesum känner och kristen *agape*. Spiers “avvisande” ger upphov känslor av avund och svartsjuka och leder Hillesums in i en smärtsam period. Hon beskriver hur Paulus ord om kärlek (*agape*) i 1 Korintierbrevet 13 i en smärtsam stund för henne ner på knä och renar begäret från svartsjuka och trots.¹⁴⁹ Det ”renande” som Hillesum beskriver innebär inte att begäret utplånas, istället fortsätter det växa, ”gör sig hemma” i henne till det genomsyrar hela livet.¹⁵⁰ Relationen mellan *erotiskt* begär och nytestamentligt *agape* här menar jag uppmärksammar den täta relationen mellan erotik och spiritualitet hos Hillesum och visar på *eros* som integrerande fysiologisk och andlig kärlek. Kärlek och begär växer som ett enda och Hillesum börjar ana att de har vuxit sig för stora för att enbart kunna hållas inom relationen till en enda människa, ”[...] one must bear one’s Longing large and undivided within one, draw strength from it to love everyone and not just one’s own small satisfactions”.¹⁵¹ Den sexuella aspekten av kärleken till Spier försvinner inte men förlorar sin centrala plats och intar platsen som ”enbart *en* av många delar” i henne.¹⁵²

Jag menar att de händelser som beskrivs ovan kan ses som en slags brytpunkt där ett ”renande” av Hillesums begär inleds och gradvis gör kärleken till Spier lättare att bära. Med

¹⁴⁶E.H. 2002, s 3.

¹⁴⁷E.H. 2002, s 69-72.

¹⁴⁸E.H. 2002, s 255.

¹⁴⁹E.H. 2002, s 256.

¹⁵⁰E.H. 2002, s 261.

¹⁵¹E.H. 2002, s 276.

¹⁵²E.H. 2002, s 263.

Coakleys terminologi skulle detta kunna beskrivas som att mänskligt begär rörs upp, intensifieras, dras in i gudomligt begär och renas.

Denna renande process menar Coakley sker som förutsättning för människans delaktighet i gudomligt liv då begäret riktas i enlighet med gudomligt begär. Detta leder oss till frågan huruvida det går att finna ett sådant riktande hos Hillesum?

3.2.3. Riktat begär

Under sommaren 1942 upplever Hillesum att kärleken till Spier inte längre binder henne utan hjälper henne att gå sin egen väg.¹⁵³ Det är dock först vid Spiers död ett par månader senare som Hillesum inser att han inte längre står som medlare mellan henne och Gud. Hennes väg leder nu rakt till Gud.¹⁵⁴ Jag menar att det i ljuset av Coakleys ”sammanblandade begär” är möjligt att se hur Hillesums gudsrelation blandats samman med relationen till Spier och hur den strävan efter ett kärleksfullt liv som Hillesum inleddes ett år tidigare delvis funnit uttryck i känslorna för honom. När han är borta framträder *eros* som både långtande åtrå och utgivande kärlek allt tydligare. Bilden av erotiskt begär som det kitt som håller samman samhället finner nedan en parallell hos Hillesum,

Why not turn the love that cannot be bestowed on another, or on the other sex, into a force that benefits the whole community and that might still be love? And if we attempt that transformation, are we not standing on solid ground of the real world, of reality? A reality as tangible as a bed with a man and a woman in it.¹⁵⁵

Hon skriver, med Gud som adressat, ”I love people so terribly, because in every human being I love something of You”.¹⁵⁶ Här ser vi hur den närvaro som Hillesum funnit i bönen leder till hennes kärlek till andra människor. Kärleken, upplever hon, har tillsammans med tron på Gud växt ”mirakulöst” inom henne under en tid.¹⁵⁷ Mot bakgrund av hennes upplåtande av sitt inre i bön hävdar jag att det är möjligt att förstå denna förvandling som en samverkan mellan mänsklig sårbarhet och gudomlig makt, med andra ord som *kenosis*.

Den kärlek och längtan som var fixerade vid Spier blir alltmer till en kärlek för många och en längtan som går utöver det sexuella. Hillesum kan således sägas ha blivit delaktig i ”gudomlig längtan”. Dock inte genom att undertrycka sexualiteten. Snarare, hävdar jag, är det Hillesums erotiska kärlek som, genom en process grundad i djup bön, drar henne in i gudomligt *eros*.

Hennes inre utveckling skulle så kunna ses som en process grundad i en kontemplativ spiritualitet där begären intensifieras, renas och riktas i enlighet med gudomligt begär. Genom en

¹⁵³E.H. 2002, s 511.

¹⁵⁴E.H. 2002, s 516.

¹⁵⁵E.H. 2002, s 525.

¹⁵⁶E.H. 2002, s 514.

¹⁵⁷E.H. 2002, s 477.

spiritualitet grundad i mänskligt, kroppsligt, *eros* tycks hon undvika den schism mellan kropp och ande som hemsöker delar av kristen tradition.

Skillnader kvarstår dock mellan Hillesum och Coakley i fråga om effekterna av ett riktat begär. Coakleys syn på trohet är äktenskaplig monogami, vilket tycks stå i konflikt med den trohet Hillesum menar sig visa mot båda sina älskare. Hösten 1942 ser Hillesum tillbaka på sina tidigare förhållanden och skriver, ”I have broken my body like bread and shared it out among men. And why not, they were hungry and had gone without for so long”.¹⁵⁸ Hon använder här en religiöst laddad bild för att tala om sina sexuella relationer där ”gudomlig” välsignelse eller kärlek tycks ges uttryck genom mänsklig sexualitet.¹⁵⁹ En sådan bild av sexuell kärlek menar jag kan bli problematisk då bilden av en utgivande religiös kärlek uttryckt i sexualitet skulle kunna resultera i utnyttjande av kvinnors kroppar och liv i religiösa syften, precis det feministteologin vill motverka. Hillesum skiljer sig därmed från Coakley som menar att även om det sexuella begäret i de älskandes ömsesidiga extas för den andre kan *peka* mot gudomlig ”extatisk” kärlek så är de aldrig ett och samma; mänsklig sexuell kärlek är aldrig ren imitation av gudomligt liv.

3.2.4 Beroende och begär – En kritisk läsning av relationen mellan Hillesum och Spier

Hillesum influeras starkt av Spier och de flesta studier av hennes texter behandlar därför relationen mellan dem. I ljuset av Coakleys uppmärksammande av sammanblandning av beroenden och begär menar jag att en feministteologisk läsning av Hillesums texter även kräver en kritisk läsning av relationen till Spier.¹⁶⁰

Spiers erotiskt laddade metoder för behandling av klienter skulle i dagens samhälle kanske snarast ses som terapeutens utnyttjande av person i beroendeställning. Hillesum ger själv uttryck för sådan kritik för både egen och andras del.¹⁶¹ Hon skriver, ”Patients who entrust themselves to his care. Must talk to him about it. [...] It is his duty to *keep himself under control* as far as his patients are concerned [...] it bothers me, not on my account but for the sake of his work”.¹⁶² Kanske kan vi i Hillesums kritik mot Spiers brist på självbehärskning även ana en kritik av hans förfarande med henne själv, just för att det kan skada de annars positiva effekter hon själv har upplevt under hans ledning.¹⁶³

Hillesum kämpar med sitt beroende av Spier. Antikens uppdelning av manlig ”andlighet” och kvinnlig ”kroppslighet” speglas i texterna då den erotiska aspekten av beroendet tillskrivs hennes

¹⁵⁸E.H. 2002, s 549.

¹⁵⁹Brytandet av bröd återfinns både i judisk och kristen tradition. I judisk tradition inleds måltider med att en välsignelse läses samtidigt som den som läser bryter brödet. I kristen tradition hänvisar det till Jesu sista måltid där han bryter brödet och ger till lärjungarna med orden ”Tag och ät, detta är min kropp” (Matt 26:26), vilket inom kyrkan har tolkats som en förutsägelse om hans förestående kärleksgärning genom lidandet och döden på korset.

¹⁶⁰Ett problematiserande av denna relation finner jag varken hos Pleshoyano eller Jackson.

¹⁶¹E.H. 2002, s 6.

¹⁶²E.H. 2002, s 185 (min kursivering).

¹⁶³E.H. 2002, s 6.

”feminina” sida.¹⁶⁴ Samtidigt menar hon att *båda* könen måste leva centrerade i sig själva och inte i de ”yttre säkerheter” som män söker i arbete och status och kvinnor i relationen till en man.¹⁶⁵ Självständighet hör ihop med tron på Gud, ”What you must not do is rely on some external certainty, and that means being secure in yourself and at peace with yourself [...] In fact it also means believing in God, without weakening, if anything, it gives you greater strenght”.¹⁶⁶

Hillesums strävan mot ”oberoende” är således inte fri från genusimplikationer. Denna strävan knyter an såväl till Hampsons ”autonomi”, i det att Hillesum söker leva utifrån sitt eget centrum, som till Coakleys bemyndigande i kontemplation genom att Hillesum finner styrkan att vara säker i sig själv genom tron på Gud. Hillesum förenar dessa två perspektiv genom att placera Gud som det djupaste inom henne själv.

Relationen mellan Hillesum och Spier kan så också vara ett exempel på sammanblandningen av begär och beroende i människan vilken enligt Coakley utan ”självbehärsknings gåva” kan ligga till grund för övergrepp. Det blir dock svårt att vara trogen textmaterialet och samtidigt avfärda Spier som den ”gubbsjuka” terapeuten då han förblir Hillesums största förebild för ett kärleksfullt liv intill slutet. Således kan vi inte annat än hålla med Coakley om vikten i att, så långt det är möjligt, skilja olika mänskliga beroenden från beroendet av Gud för att urskilja var övergrepp och utnyttjande sker.

Vi har sett hur Hillesums utveckling kan ses i ljuset av begärets förvandling, grundad i en kontemplativ spiritualitet. Nästa avsnitt behandlar frågan huruvida denna ”kroppsliga” spiritualitet kan sägas leda till det *bemyndigande* till motstånd mot förtryck som Coakley menar är kontemplationens frukt.

3.3 Power-in-vulnerability – spiritualitet och bemyndigande

I detta avsnitt undersöks huruvida Hillesums spiritualitet kan sägas leda till ett bemyndigande i motstånd mot förtryck.

I mötet med nazismen kritiserar vännerna Hillesums vägran att fly som passivitet. Hillesum ser dock ingen mening i att fly så länge andra inte kan undkomma.¹⁶⁷ För henne är accepterade av situationen inte detsamma som resignation, tvärtom är det motstånd *i sig* eftersom att ge efter för bitterhet och hat är att hjälpa förtryckaren på traven genom att ge upp det som ”verkligen betyder något”,¹⁶⁸ nämligen tilliten till Gud och Människan och livets meningsfullhet.¹⁶⁹ Här ser vi hur det

¹⁶⁴E.H. 2002, s 105f.

¹⁶⁵E.H. 2002, s 125.

¹⁶⁶E.H. 2002, s 126.

¹⁶⁷E.H. 2002, s 487.

¹⁶⁸E.H. 2002, s 487.

¹⁶⁹E.H. 2002, s 434-35.

”självuttömmande” som sker i Hillesums bön får implikationer för hennes agerande i mötet med Förintelsen.

Den feministteologiska diskussionen kring självförnekelse och bemyndigande menar jag aktualiseras hos Hillesum när hon skriver,

I certainly do not want to go out of some sort of masochism, to be torn away from what has been the basis of my existence these last few years. But I don't think I would feel happy if I were exempted from what so many others have to suffer. They keep telling me that someone like me has a duty to go into hiding because I have so many things to do in life, so much to give. But I know that whatever I may have to give to others, I can give it no matter where I am, here in the circles of my friends or over there, in a concentration camp [...] And if God Himself should feel that I still have a great deal to do, well then, I shall do it after I have suffered what all the others have to suffer [...] And if I should not survive, how I die will show me who I really am. It's no longer a question of not getting oneself into a certain situation, come what may, but of how, in whatever situation, one conducts oneself and goes on living.¹⁷⁰

Det är inte självklart för Hillesum att ett liv, för att levas fullt ut, måste undfly döden till varje pris. Det ”självförverkligande” som för andra motiverar flykt menar hon äger rum precis i den situation hon nu står i. Jag menar att Hillesums inställning till lidande här skulle kunna läsas genom Svenungssons bild av människans deltagande i Kristi Passion som deltagande i ett kollektivt lidande; inte ett masochistiskt lidande för lidandets skull utan det som i mötet med den andres lidande genererar handling i önskan att lindra det.¹⁷¹ Kärleken söker sitt uttryck bland dem som lider,

All the strength and love and faith in God that one possesses, and which have grown so miraculously in me of late, must be there for everyone who chances to cross one's path and who needs it [...] You must learn to forego all personal desires and surrender completely. And surrender does not mean giving up the ghost, fading away with grief; but offering what little assistance I can wherever it has pleased God to place me.¹⁷²

Att acceptera lidandet och försaka sina egna önskningar innebär inte att förlora hoppet. Vittnesbördet om att ”Gud levde även i denna tid” kan förändra världen efter kriget, menar Hillesum, och hoppet att få vara ett sådant vittne gör det meningsfullt att försöka bevara Gud inom sig.¹⁷³ I juli 1943, två månader innan avfärden till Auschwitz, skriver hon till vännerna i Amsterdam, ”The main path of my life stretches like a long journey before me and already reaches into another world [...] As if I had been through it already, and was now helping to build a new and different

¹⁷⁰E.H. 2002, s 487-88.

¹⁷¹E.H. 2002, s 182f.

¹⁷²E.H. 2002, s 477-78.

¹⁷³E.H. 2002, s 506.

society.”¹⁷⁴ Jag menar att det som Hillesum uttrycker här liknar börens *eskatologiska* karaktär hos Coakley, vars effekter inte alltid kan spåras i nuet utan kräver ett ”överlämnande” i tillit.

Att stanna kvar i det som sker och ändå aldrig sluta hoppas på att få leva genom kriget med Guds plats inom sig bevarad gör att hon själv inte ser sitt handlande som passivitet utan som det enda verkliga motståndet emot förtryck och är det som, i min tolkning av Hillesum, därmed tillåter oss att se en parallell till Coakley och den tysta börens genererande av mod till ”profetiskt motstånd” mot förtryck. Detta skulle kunna vara ett gudomligt bemyndigande av Hillesum.

Hillesums *kenosis* är, menar jag, inte det destruktiva självupppoffrande som Hampson kritiserar utan liknar mer det bemyndigande av personen genom ”förvandling och utvidgande in i Gud” som Coakley beskriver som ”power-in-vulnerability”. Samtidigt påminner Hillesum om Hampsons ”autonomi” då hon söker Gud i sitt eget inre och visar misstänksamhet mot sanningar som kommer ”utifrån”. Hillesum utmanar således Coakleys syn på mänskligt och gudomligt beroende samtidigt som, vilket jag har försökt att belysa, de kanske inte skiljer sig så mycket gällande gudsbild som det ser ut vid första anblick.

¹⁷⁴E.H. 2002, s 616.

4. Avslutning

I detta kapitel diskuteras undersökningens resultat och uppsatsens frågeställningar besvaras.

4.1 Slutdiskussion

I denna uppsats har relationen mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande i Etty Hillesums dagböcker och brev undersökts genom Sarah Coakleys feministiska teologi. Studiet av Hillesums spiritualitet utifrån en specifikt kristen (trinitarisk) teologi kan tyckas vara problematiskt. Coakleys syn på treenighetsläran som grundad i människors erfarenhet av bön blir dock intressant i denna studie där vi har funnit paralleller hos Hillesum i hennes upptäckande av bönen som en ständig rörelse inombords och hur denna rörelse, ”Guds lystrande till Gud”, förbinder henne med medmänniskan. Dessutom menar jag att det finns drag i Hillesums texter som påminner oss om Coakleys ”treeniga” gudomliga aktivitet i bönen där människan dras in i gudomligt liv genom en ”kristologisk” förvandling av begäret. Här möts jag av både hermeneutikens rikedom och dess problem då denna tolkning sker utifrån en specifik teologisk förståelse. Jag anser dock att det ur ett teologiskt perspektiv är möjligt att se Hillesums spiritualitet som en ”kenotisk” kontemplativ spiritualitet där mänsklig sårbarhet inför det gudomliga i bönen ger plats åt det gudomliga att verka. Hillesums inre utveckling skulle så kunna förstås i ljuset av ett renande och riktande av mänskligt begär i enlighet med ”gudomlig längtan”, grundat i denna spiritualitet. Spiritualiteten kan således sägas spela en betydande roll i Hillesums inre utveckling. Denna tolkning anser jag möjlig utan att för den skull hävda att Hillesum var kristen. Teologi utgår från en teologisk förståelse av verkligheten utan att för den skull förneka att det finns andra sätt att förstå denna.

Kan vi då tala om ett bemyndigande av Hillesum i förhållande till hennes spiritualitet? I Coakleys akademiska sammanhang, där kvinnor kan sägas ha visst inflytande, är *power-in-vulnerability* eventuellt mindre problematiskt. En läsning av Hillesums texter utifrån denna paradox är därför relevant eftersom den vill undersöka effekterna av kontemplation i en situation av politisk maktlöshet. Resultatet av denna undersökning visar att det går att tala om ett visst bemyndigande i relation till Hillesums spiritualitet. Tron på en Gud inom henne tycks ge Hillesum styrka och mod att möta den politiska situationen på ett sätt som på en och samma gång innebär ett självgivande och ett självförverkligande. Detta tycks stämma med Coakleys insisterande på *kenosis* som kombinerande sårbarhet och bemyndigande.

Samtidigt är det inte helt oproblematiskt att tala om Hillesums självgivande som bemyndigande. Det extrema i Hillesums situation gör det svårt att skilja på sårbarhet inför Gud och människor, där vi riskerar att förväxla motstånd med passivitet. Nyckeln skulle kunna vara Hillesums övertygelse om det oundvikliga i det som sker. Det ”eskatologiska” hoppet om att

världen skulle kunna förändras genom hennes sätt att leva menar jag därför talar om profetiskt mod snarare än resignation. Jag menar att det mot denna bakgrund är möjligt att förstå Hillesums handlande som ett slags motstånd mot förtryck, där hon försöker angripa roten till människans problem. Här finns en tydlig parallell till Coakleys insisterande på börens effekter på individ och i förlängningen på omvärlden. Det finns dock en risk för ett ”förändligande” av motstånd och den feministiska kritiken mot ”sårbarhetsteologi” står därför kvar som en varning för att göra gestalter som Hillesum till exempel för ett Kristuslikt liv då detta kan leda till förhärlikande av (kvinnligt) lidande och martyrskap. Hillesums eget förnekande av accepterandet av lidande som ”masochism” hjälper oss att läsa hennes agerande genom Svenungssons bild av deltagande i Kristi Passion som ett deltagande i det gemensamma livets oundvikliga lidanden vilket genererar handling snarare än passivitet.

Undersökningens resultat motsäger till viss del både Pleshoyano och Jackson i det att Hillesums ”kroppsliga” *eros* inte i huvudsak är ett problem utan en del av hennes väg till Gud. Hillesums integrerande av sexualitet och erotik med en kenotisk spiritualitet skulle därmed kunna göra henne till ett av Coakleys ”erotiska helgon”. Samtidigt tar sig hennes erotiska kärlek till mänskligheten uttryck på sätt som gör att frågan hur ett ”rätt” riktande av begären ser ut kvarstår. Hillesums texter visar dessutom på hur sammanblandningen av begär och beroenden är svårupplöst även i en bemyndigande spiritualitet.

Jag har visat på hur Hillesums gudsbild inte behöver vara den hjälplösa Gud som Smelik visar på, samtidigt utmanar Hillesum Coakley i frågan om Guds beroende av människan. Coakley påstår att ett sådant beroende bidrar till människans hjälplöshet och passivitet i utsatta situationer. För Hillesum tycks det snarare vara så att någon form av gudomligt beroende av människan hjälper henne att mobilisera krafter till att ”bevara” Gud inom sig och i världen. Detta tyder på att bilden av en beroende och sårbar Gud inte nödvändigtvis behöver leda till mänsklig hjälplöshet.

Det finns alltså i Hillesums texter en relation mellan spiritualitet, kroppslighet och bemyndigande. Denna relation kan dock inte ses som helt oproblematisk. Jag menar att detta är den spänning som kristen tradition hela tiden befinner sig i, där en ”misstänksamhetens hermeneutik” således fortsätter spela en viktig roll.

4.2 Slutsatser

Denna undersökning har visat att det är möjligt att förstå den inre utveckling som skildras i Hillesums texter i relation till en ”kenotisk” spiritualitet. Den visar vidare på spiritualitetens betydelse för Hillesums agerande i mötet med nazismen och Förrintelsen, vilket är möjligt att tolka som bemyndigande till ”profetiskt motstånd”. Hillesum utmanar Coakleys kritik mot en beroende Gud genom att visa på hur bilden av Gud som beroende av människan för sitt liv i världen kan ge

människan mod att agera i denna. Att se detta agerande som bemyndigande är dock inte oproblematiskt och Hillesum lämnar oss med frågan hur långt en utgivande kärlek kan gå utan att bli självdestruktiv.

Undersökningen visar även på hur Hillesums spiritualitet integrerar erotik och kroppslighet med ”gudomlig längtan” på sätt som både bekräftar Coakleys feministiska teologi och utmanar den i fråga om vad ett ”rätt” riktande av begären innebär. Hillesums texter pekar dessutom på komplexiteten i sammanblandade begär och beroenden, där tveksamma beroenden och begär står sida vid sida med bemyndigande.

Jag menar att en ”misstänksamheten hermeneutik” är fortsatt nödvändig i teologisk läsning av Hillesum och andra liknande texter. Samtidigt anser jag att Hillesums texter med sitt integrerande av erotik och spiritualitet, beroende och bemyndigande även i fortsättningen kan utgöra en viktig, utmanande och stundtals destabiliserande röst i dialog med kristen teologi i fråga om spiritualitet och feminism. Om Coakley har rätt i att teologi alltid är ”a recommendation for life” skulle Hillesum kunna utmana kristen teologi i frågan vad det innebär att bära vittnesbörd om Guds liv i världen genom en ”kroppslig” och bemyndigande spiritualitet i vår egen tid.

Litteratur

- Coakley, Sarah, *Powers and Submissions – Spirituality, Philosophy and Gender*, Oxford: Blackwell Publishing, 2002.
- Coakley, Sarah, ”Brief responses to my interlocutors”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* 2009:2, s 90-92.
- Coakley, Sarah, *God, Sexuality and the Self – An Essay on the Trinity*, Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
- Coakley, Sarah, *The New Asceticism – Sexuality, Gender and the Quest for God*, London: Bloomsbury, 2015.
- Eggehorn, Ylva, *Att ta ansvar för Gud – om Hängivenhet som Motstånd*, Örebro: Cordia, 2004.
- Eriksson Anne-Louise, ” ’Behold, I am the Lord’s handmaiden, not the lord’s!’ On Sarah Coakley’s Powers and Submissions”, *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* 2009:2, s 70-74.
- Grenholm, Carl-Henrik, *Att förstå Religion. Metoder för Teologisk Forskning*, Lund: Studentlitteratur, 2006.
- Hampson, Daphne, *Theology and Feminism*, Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- Hampson, Daphne, ”On Autonomy and Heteronomy”, *Swallowing a Fishbone? Feminist Theologians Debate Christianity*, London: SPCK, 1996, s 1-16.
- Jackson, Timothy P., ” 'Heroism on an Empty Stomach' Weil and Hillesum on Love and Happiness Amid the Holocaust”, *Journal of Religious Ethics*, 03/2012, vol 40, s 72-97.
- Kapic, Kelly M., McCormack, Bruce L.(ed.), *Mapping Modern Theology*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012
- McIntosh, Mark A., *Mystical Theology*, Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1998.
- McIntosh, Mark A., *Divine Teaching – An Introduction to Christian Theology*, Oxford: Blackwell Publishing, 2008.
- McKim, Donald, K., *Westminster Dictionary of Theological Terms*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996
- Papanikolaou, Aristotle, ”Person, Kenosis and Abuse: Hans Urs von Balthasar and Feminist Theologies in Conversation”, *Modern Theology*, 19:1 jan 2003, s 41-65.
- Pleshoyano, Alexandra, ”Ety Hillesum: Love calls for Discernment”, *Religious Studies and Theology*, 2009, vol:28, s 241-268.
- Smelik, Klaas A.D. (ed.), *Ety: The Letters and Diaries of Ety Hillesum 1941-1943* , Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.

Smelik, Klaas A.D., "Etty Hillesum and Her God", *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, Smelik, Klaas A.D., Van den Brandt, Ria, Coetsier, Meins G.S. (ed.), Ghent: Brill, 2008, s 75-102.

Svenungsson, Jayne, "Pain, Passion and Compassion. A Response to Sarah Coakley", *Svensk Teologisk Tidskrift* 2009:2, s 85-89.

Van den Brandt, Ria, "Etty Hillesum and her 'Catholic Worshipers': A Plea for a More Critical Approach to Etty Hillesum's Writings", *Spirituality in the Writings of Etty Hillesum*, Smelik, Klaas A.D., Van den Brandt, Ria, Coetsier, Meins G.S. (ed.), Ghent: Brill, 2008, s 215-234.

Vikström, Björn, *Den skapande läsaren – Hermeneutik och Tolkningskompetens*, Lund: Studentlitteratur, 2002.