



AKADEMI FÖR
LEDARSKAP
OCH TEOLOGI

Kampen om kroppen

En fenomenologisk studie av demonisk påverkan på kroppen.

C-uppsats, 15 hp
Ellen Hemström

Examinator: Fredrik Wenell
Handledare: Roland Spjuth
Inlämningsdatum: 2018-04-03

Abstract

The purpose of this thesis is to complement and critic the theology of the body presented by Ola Sigurdson in his book *Heavenly Bodies*. Sigurdson claims to base his theology on the experience of the Christian Church. However there is one significant experience of the body missing, one that is found from the early church until today. That is the experience of demonic influence on the body. By using a phenomenological method this thesis aims to examine how the experience of invisible, demonic power could complement Sigurdson's theology of the body. Francis McNutt and Charles Kraft both write contemporary theology of exorcism and deliverance. Through an analysis of their demonology the experience of demonic influence on the body is phenomenologically themed. These themes are then used to complement and critic Sigurdson's theology of the body. The result shows that the body needs to be seen as holistic, where physicality and soul are joined together. Furthermore, it is also shown that the body is fragile and that it is constantly incorporated with other bodies, both visible and invisible. The body can be seen as sensitive and open to influence from invisible powers and at the same time be the manifestation of liberation and resurrection.

Keywords: Ola Sigurdson, the body, demonic influence, deliverance, phenomenology.

Innehåll

Innehåll	3
Kapitel 1: Introduktion	5
1.1 Inledning	5
1.2 Syfte och frågeställningar	6
1.3 Material	7
1.3.1 Ola Sigurdson	7
1.3.2 Två perspektiv	7
1.3.3 Francis MacNutt	8
1.3.4 Charles Kraft	9
1.4 Metod	9
1.4.1 Fenomenologi enligt Sigurdsson	10
1.4.2 Att arbeta fenomenologiskt	11
1.4.3. Analysanförande	12
1.5 Disposition	13
Kapitel 2: Ola Sigurdsons teologi om kroppen	14
2.1 Den filosofiska kroppen	14
2.1.1 Den cartesianska kroppen	15
2.1.2 Den institutionella kroppen	17
2.1.3 Den sociala kroppen	18
2.2 Den groteska kroppen	19
2.2.1 Michail Bachtins groteska kropp	19
2.2.2 Wolfgang Kayzers groteska kropp	20
2.2.3 Ola Sigurdsons groteska kropp	21
Kapitel 3: Kyrkohistorisk bakgrund	23
3.3.1 Origenes	24
3.3.2 Tatianus	25
3.3.3 Antonios	25
Kapitel 4: Analys	27
4.1 En dualmonistisk världsbild	28
4.1.1 Författarnas introduktion till fenomenet	28
4.1.2 Författarnas livsvärld	29
4.1.3 Erfarenhetens giltighet	29
4.1.4 I dialog med Sigurdson	30
4.2 Den sårade kroppen	31
4.2.1 Människans obearbetade sår	31
4.2.2. I dialog med Sigurdson	33
4.3 Den demoniserade kroppen	34
4.3.1 Demoniska uttryck	35
4.3.2 I dialog med Sigurdson	37
4.4 Den befriade kroppen	38
4.4.1 Tecken på befrielse	38
4.4.2 Förvandlingens smärtsamma dimensioner	39
4.4.3 I dialog med Sigurdson	40
Kapitel 5: Diskussion	42
5.1 Den sårbara kroppen: samstämmighet i erfarenheten	42
5.2 Kroppen och filosofin	43
5.2.1 En beskrivning av kampen	43
5.2.2 En fenomenologisk kritik	44

5.2.3 Ett ömsesidigt utbyte.....	45
5.3 Kritik mot Sigurdsons groteska kropp	45
Kapitel 6: Slutsatser och möjlig väg vidare	49
6.1 Slutsatser	49
6.2 Möjlig väg vidare	50
Kapitel 7: Litteraturförteckning.....	51
7.1 Antika källor	51
7.2 Tryckta källor	51
7.3 Internet	52

Kapitel 1: Introduktion

1.1 Inledning

Den kristna kyrkan har allt sedan dess begynnelse förhållit sig till kroppen som en arena för kamp och konflikt. En kristen förståelse av denna kamp för lätt tankarna till begär, smärta och askes, där ingetdera lämnar kroppen oberörd. Men kyrkan har även tolkat den kroppsliga kampen som en kamp mot demoner, det vill säga erfarenheten av osynliga varelser som ansätter och påverkar kroppen genom att bedriva makt över den. Att tolka kroppen som en måltavla för demoner kan uppfattas som en relik från antika försanthållanden. Samtidigt vittnar den samtida kyrkans erfarenhet om människor som sökt sig till kristna sammanhang för att be om hjälp att befrias från demoner.

I boken *Himmelska kroppar* använder teologen Ola Sigurdson resurser från filosofin, sociologin, kyrkohistorien och teologin för att besvara frågan om hur en teologisk förståelse av kroppen bör formuleras. Sigurdsons stora upptagningsområde vad gäller tanketraditioner genererar en bred beskrivning av kroppen. I denna omfattande bok saknas dock motivet om kroppens utsatthet för demoner. Denna avsaknad belyser i sin tur ett tomrum som kommit att uppstå i västlig akademisk teologi. Sigurdsons bok är ett exempel på hur tanken om demonisk påverkan på kroppen, som tidigare varit föremål för liturgier, praktiker och teologisk reflektion, i modern tid snarare utvecklats till att beteckna ondska, mörker och ångest i mer generella och strukturella termer.

Frågan är dock om en reducering av förståelsen för demoner också förtränger en kroppslig erfarenhet som endast teologin har redskap att tolka. Missar teologin något om denna erfarenhet inte tas i beaktning? I en post-cartesiansk tid, bortom kroppens dualism behövs fortsatt vägledning och förståelse för sambanden mellan själens utsatthet och kroppens mående. Kroppen behöver därför ständigt hävda sin plats i det teologiska samtalet, inte bara i form av intellektuella resonemang utan som en påminnelse om att ta dess upplevelser och erfarenheter på allvar.

1.2 Syfte och frågeställningar

Syftet med den här uppsatsen är att komplettera Ola Sigurdsons teologi om kroppen¹, genom att tillföra kyrkans erfarenhet av kroppar som påverkats av osynlig, demonisk² makt.

Jag kommer att utgå från Ola Sigurdsons teologi om kroppen så som den framställs i boken *Himmelska kroppar*. I boken återfinns inte motivet om kroppens utsatthet för den osynliga makt som kyrkan benämnt och benämner som demoner. Detta är särskilt anmärkningsvärt då han vill bygga sin teologi med utgångspunkt i kyrkans livsvärld. För att komplettera Sigurdsons teologi om kroppen tar jag hjälp av två tidsperspektiv, ett historiskt och ett samtida. Det historiska perspektivet låter jag kyrkofäderna Origenes, Tatianus och Antonios representera. I en kortare redogörelse för dessa tre avser jag visa att kyrkans erfarenhet av demoner har förankring i den tidiga kyrkans lära och liv. Det samtida perspektivet, tillika mitt huvudsakliga analysmaterial utgörs av två böcker om exorcism; Francis MacNutt's *Deliverance from Evil Spirits* samt Charles Kraft's *Defeating Dark Angels*. Med hjälp av en fenomenologisk analys av MacNutt och Krafts böcker vill jag försöka mejsla fram hur en teologi om kroppen kan formuleras med hänsyn till dessa erfarenheter.

Med Sigurdson och de tre kyrkofäderna som bakgrund ämnar jag analysera den ovan nämnda exorcistlitteraturen med förhoppning om att finna (a) exempel på hur kroppen kan förstås och tolkas i mötet med osynlig, demonisk makt, vilket kan fungera som (b) ett komplement till Sigurdsons teologi om kroppen. Detta med syfte att (c) fortsätta samtalet om kroppen förstådd utifrån en teologisk horisont.

För att uppnå syftet kommer uppsatsen utgå från följande frågeställningar:

- 1) Hur framställs kroppen i texter som beskriver erfarenheten av demonisk påverkan?
- 2) Hur kan en teologi om kroppen, som vill ta dessa erfarenheter på allvar, formuleras?

¹ Kroppen betecknar i den här uppsatsen erfarenheten av att ha en fysisk kropp och jag kommer följaktligen bygga uppsatsens resonemang på en psykosomatisk förståelse av den. Kroppen av kött och blod ska förstås som en holistisk enhet med själen och själens erfarenheter.

² Demoner, det demoniska och demonisk påverkan används i den här uppsatsen som synonyma begrepp. Fenomenets komplexitet och uppsatsens utforskande karaktär gör att jag inte vill utgå från någon entydig definition av dessa begrepp.

1.3 Material

I följande avsnitt presenteras uppsatsens material. Detta görs genom en redogörelse för de tre författare som uppsatsen är uppbyggd kring. Här ges även en motivering till varför jag valt att arbeta med ett historiskt och ett samtida material.

1.3.1 Ola Sigurdson

Jag har valt att använda mig av Ola Sigurdsons teologi om kroppen då den ger en grundläggande och genomarbetad överblick av teologiska perspektiv på kroppen. Sigurdson är inte den enda teologen som bearbetat kroppen utifrån en teologisk horisont. Däremot är han ensam om att ha formulerat ett så pass utförligt verk på svenska, i en svensk kontext. Jag anser även att det är fördelaktigt att Sigurdson arbetar med en fenomenologisk metod eftersom det möjliggör ett kritiskt granskande av relationen mellan hans teologiska poänger och kyrkans erfarenhet.

Ola Sigurdson är sedan 2008 professor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Göteborgs universitet och bedriver teologi i skärningspunkten mellan traditionell systematisk teologi och kontinental teoribildning.³ I *Himmelska kroppar* behandlas temat om kroppen utifrån tre huvudspår: inkarnation, blick och kroppslighet. I min uppsats har jag avgränsat min läsning till det senare spåret, kroppslighet. Där kategoriserar Sigurdson kroppen i olika underkategorier, *Den filosofiska kroppen*, *Den liturgiska kroppen*, *Den erotiska kroppen* samt *Den groteska kroppen*. I kapitel två kommer material från *Den filosofiska kroppen* och *Den groteska kroppen* att redovisas. Dessa två kapitel innehöll flest användbara temata för uppsatsens syfte och valdes därför till att utgöra det förteoretiska perspektivet.

1.3.2 Två perspektiv

I inledningen av *Himmelska kroppar* skriver Sigurdson att en modern förståelse av kroppen behöver ta hänsyn till kroppslighetens historia, eftersom den kan komma att medföra en mer differentierad syn på kroppen i modern tid.⁴ Sigurdson menar att ”den historiska kroppsligheten och den samtida kroppsligheten får utgöra varsin horisont med möjlighet till en ömsesidigt kritisk hållning”.⁵ Det är alltså både historiska och samtida föreställningar om kroppen som ligger till grund för Sigurdsons egen teologi. Till detta adderar han vikten av att också lyssna till kristna praktiker och låta dessa vara vägledande för hur kroppen bör förstås.⁶

³ Göteborgs Universitet, 2014, online: <http://lir.gu.se/om-oss/personal?userId=xsigol>.

⁴ Sigurdson 2006, 8.

⁵ Sigurdson 2006, 8.

⁶ Sigurdson 2006, 10.

Eftersom uppsatsens syfte är att komplettera Ola Sigurdsons teologi om kroppen, kommer jag följa hans eget urval av källor. Det vill säga låta historien och samtiden utgöra mina två horisonter i tolkningen av fenomenet. Det historiska perspektivet redogör jag för med hjälp av tre kyrkofäder. Dessa tre har jag valt utifrån Gregory A. Smiths artikel ”How Thin is a Demon?”.⁷ I artikeln presenteras det utbredda erkännandet och personliga erfandet av demoner som fanns bland kyrkofäderna Origenes, Tatianus och Antonios. Smiths artikel påvisar att den tidiga kyrkans demonologi i stor utsträckning kretsade kring demoners konstitution och sammansättning vilket utmanar all form av dualism mellan kropp och ande. De tre kyrkofäderna exemplifierar den tidiga kyrkans explicita beskrivningar av demoners påverkan på människan.

Mitt samtida analysmaterial utgörs av Francis MacNutts *Deliverance from Evil Spirits* och Charles Krafts *Defeating Dark Angels*. Anledningen till att jag valt två författare med västerländsk bakgrund beror på att jag bedömde det lämpligt att hämta mitt material från författare som arbetar i angränsande kulturella kontexter till Sigurdson. Det hade varit fullt möjligt för mig att använda författare från andra delar av världen, särskilt då det i många länder och kyrkofamiljer är en mycket levande teologisk och pastoral fråga.⁸ Jag uppfattade dock att det fanns en inneboende risk att tillföra allt för stora kulturella skillnader mellan mig och mitt analysmaterial. Eventuella kulturskillnader skulle potentiellt kunna försvåra tolkningsakten av detta specifika fenomen. Mitt analysmaterial har också gemensamt att de fokuserar på praktiken ”befrielsebön” och besvarar på så vis Sigurdsons önskan om att låta kyrkans liv och praktiker utgöra ett viktigt bidrag till en teologi om kroppen.

1.3.3 Francis MacNutt

Francis MacNutt har haft som livsuppgift att inspirera människor att be för helande, framförallt inom katolska sammanhang. Pastorn James M. Collins beskriver MacNutt som en inflytelserik nyckelperson i såväl den tidiga karismatiska rörelsen som i romersk-katolsk förnyelse.⁹ Sedan 70-talet har han rest runt i världen och undervisat och predikat om befrielse och helande.¹⁰ MacNutt började be för människors befrielse efter att han vid upprepade tillfällen mött demoniserade människor i helandesituationer.¹¹

I boken *Deliverance from Evil Spirits* ger MacNutt en god introduktion till demoner och befrielsebön. MacNutt varvar personliga erfarenheter med bibelord och konkreta tips till läsaren. An-

⁷ Smith 2008, 479–512.

⁸ Se exempelvis: Hiebert 1994; Engelsviken 2001; Moreau m.fl. (red) 2002.

⁹ Collins 2009, 62.

¹⁰ Christian Healing Ministries, 2018, Online: <https://christianhealingmin.org/index.php/about-chm/488-francis-macnutt>.

¹¹ Collins 2009, 57.

ledningen till att jag valt MacNutt är att han är väl ansedd inom båda katolska och protestantiska sammanhang och har en lång erfarenhet av att möta demoniserade människor.

1.3.4 Charles Kraft

Charles Kraft är en tongivande talare och författare inom katolska och protestantiska karismatiska sammanhang. Kraft leder *Deep Healing Ministries*, som arbetar med befrielse och inre helande. Han är även professor emeritus i antropologi och interkulturell kommunikation vid Fuller Theological Seminary.¹² Kraft har undervisat och tjänstgjort internationellt i ett flertal länder. Under en tid arbetade han som missionär i norra Nigeria.¹³

Krafts bok innehåller en blandning av personliga erfarenheter och en mer systematisk genomgång av demoner och demonisering. Anledningen till att jag valt att utgå från hans bok är att den sägs fungera som ett referensverk vad gäller befrielsebön. Detta grundas på ett samtal mellan mig och tre studenter på Bethel School of Supernatural Ministry, ett tongivande karismatiskt sammanhang i modern tid.

1.4 Metod

Jag kommer i den här uppsatsen ta avstamp i ett teoretiskt perspektiv som jag sedan ämnar utveckla utifrån mitt studerade material. Min teoretiska utgångspunkt utgörs av Ola Sigurdsons teologi om kroppen. Den teologi om kroppen som Sigurdson målar fram kommer jag sedan utveckla med hjälp av ett historiskt och ett samtida perspektiv, med betoning på det senare. Redogörelsen för det historiska perspektivet (Origenes, Tatianus och Antonios) ämnar påvisa frågans relevans i den tidiga kyrkans teologiska reflektion. Det samtida materialet (Francis MacNutt och Charles Kraft), tillika det huvudsakliga analysmaterialet, kommer att bearbetas med hjälp av en hermeneutisk fenomenologisk metod.

Metoden har valts av två skäl. För det första används den av Ola Sigurdson när han studerar det variationsrika textmaterial som ligger till grund för boken *Himmelska kroppar*. Eftersom Sigurdson utgör mitt förteoretiska perspektiv, tillika det perspektiv jag avser komplettera, anser jag det fördelaktigt att själv praktisera metoden på mitt analysmaterial. Det andra skälet till att jag väljer att arbeta med en hermeneutisk fenomenologisk metod är att jag bedömer den som en fullgod metod att använda i mötet med texter som behandlar ett specifikt avgränsat fenomen; kroppens erfarenhet av osynlig, demonisk makt. Den fenomenologi som Sigurdson använder står inte i ett sla-

¹² Moreau m.fl. (red) 2002, *xiv*.

¹³ Fuller Theological Seminary, 2008, Online:

<https://web.archive.org/web/20110614012928/http://www.fuller.edu/academics/faculty/charles-kraft.aspx>.

viskt förhållande till fenomenologin i dess mest klassiska form, utan Sigurdsons metod bör istället ses som *inspirerad* av den fenomenologiska traditionen.

Jag kommer att redogöra för min metod genom att först ge en allmän beskrivning av fenomenologin, hämtad ur Sigurdsons eget metodkapitel. Där redogör jag för centrala begrepp och principer som metoden inbegriper. Den grundförklaring som Sigurdson ger vill jag sedan förtydliga genom att lyfta fram fenomenologens roll och arbetsgång. Detta gör jag med hjälp av Andreas Nordlanders metodkapitel i hans avhandling *Figuring Flesh in Creation: Merleau-Ponty in Conversation With Philosophical Theology*. Till sist beskriver jag hur metoden kommer att praktiseras på analysmaterialet.

1.4.1 Fenomenologi enligt Sigurdsson

Sigurdson, som bedriver sin studie av kroppen i skärningspunkten mellan filosofi och teologi väljer inte helt oväntat en metod som är respekterad och praktiserad av både filosofer och teologer.¹⁴ Sigurdson hämtar en sammanfattande definition av fenomenologin av filosofiprofessorn Robert Skolowski: "... studiet av mänsklig erfarenhet och av det sätt på vilket tingen framträder för oss i och genom sådan erfarenhet."¹⁵ Edmund Husserl (1859-1938), fenomenologins fader, beskriver enligt Sigurdson att huvuduppgiften är att tydliggöra kunskapens och kunskapsföremålslighetens karaktär.¹⁶

För att tolka tingens framträdande, behöver uppmärksamheten riktas mot den *livsvärld* som betraktaren befinner sig i. Begreppet livsvärld är ett centralt begrepp inom den samtida filosofin och härstammar från Husserl. Begreppet syftar till att visa, att den värld som naturvetenskapen tillhandahåller som den primära, inte är det i strikt mening. Filosofins uppgift blir därför att försöka återfå den levda världen som en förutsättning för människans kunskap.¹⁷ För Husserl är livsvärlden där människan lever med hela sin existens. Det vill säga den värld som människan tar för given och som finns före uppdelningen mellan medvetandet och dess objekt. I kontrast till en objektiviserbar värld ska den förstås som ett praktiskt fält, vilket är öppet för människans handlingar och projekt.¹⁸

Denna livsvärld är såväl förvetenskaplig som förfilosofisk och ligger som en bas för alla andra vetenskapliga och filosofiska tankegångar. Den fungerar således som den horisont mot vilken människan navigerar. Däremot ska den inte förstås som en permanent eller statisk sådan, utan som

¹⁴ Sigurdson 2006, 25.

¹⁵ Sigurdson 2006, 25.

¹⁶ Sigurdson 2006, 26.

¹⁷ Sigurdson 2006, 27.

¹⁸ Sigurdson 2006, 27.

en synrand för människans tänkande och handlande. Livsvärlden är i viss mån oförklarlig och svår att tematisera på ett fullständigt sätt.¹⁹

Teologi som forskningsfält förhåller sig till kyrkan som den livsvärld i vilken Guds uppenbarelse i Jesus Kristus primärt gjort sig känd. Detta förutsätter vad som i luthersk tradition kallas för ett *verbum externum*, en typ av horisont för den teologiska uppgiften. Sigurdson menar att teologi inte är en verksamhet som skapar sig själv, utan den reflekterar över en livsvärld som redan är given.²⁰ Typiskt för teologin är att den ständigt måste förhålla sig till två skärningspunkter, tillika kunskapssociologiska livsvärldar, kyrkan och akademien. Teologin utsätts därför av samma kritiska granskning som andra vetenskaper utsätts för, samtidigt som teologin också kritiskt prövar dessa. Teologin har stor nytta av inte stänga dörrar mot andra vetenskaper, utan tillvarata den ”mening” som produceras mellan olika texter och subjektspositioner.²¹ Genom att kritiskt granska och nytolka läror och förhållningssätt, möjliggörs också en kreativ utveckling av den teologiska traditionen.²²

I den hermeneutiska fenomenologin betonas att människans egen förståelse av något blir verkligt först när hon utlägger livsvärlden. Denna utläggning är samtidigt en ”tolkningsakt som förstår ett ting, ett fenomen eller en handling *som* någonting”.²³ Sigurdson menar att människans vara, det vill säga också teologens vara i livsvärlden innebär att hon inte har någon objektiv eller neutral plattform för att beskriva sin livsvärld. Eftersom den teologiska tolkningsprocessen inte är möjlig att tydligt avsluta och då de teologiska fenomenen kan förklaras på olika sätt blir inte idealet för den hermeneutiska fenomenologin en fullständig och otvetydig kunskap. Det eftersträvarsvärda ligger i att vara medveten om vad som händer i tolkningsprocessen.²⁴

1.4.2 Att arbeta fenomenologiskt

Andreas Nordlander skriver att den som forskar fenomenologiskt har till uppgift att avtäckas den vardagliga upplevelsen, den djupa strukturen av erfarenheter som framträder genom ett fenomenologiskt närmande av tingen. Nordlander menar att en fenomenologisk metod är hermeneutisk i betydelsen att den är medveten om sin plats. Fenomenologens utkikspunkt är alltid inifrån ett specifikt fenomen, mot en given horisont, inom en redan etablerad meningsbärande kontext. Forskaren bör därmed inte försöka ge sken av att vara en neutral röst som alla andra individer behöver hålla med om.²⁵

¹⁹ Sigurdson 2006, 27–28.

²⁰ Sigurdson 2006, 36.

²¹ Sigurdson 2006, 37.

²² Sigurdson 2006, 37.

²³ Sigurdson 2006, 30.

²⁴ Sigurdson 2006, 30.

²⁵ Nordlander 2011, 1–2.

När forskaren ringat in ett fenomen behöver hon enligt Nordlander ”arbeta igenom” det pussel som framträder. De fenomenologiska resultaten kan ofta framträda tvetydliga, konfliktfyllda och inkonsekventa. En stor del av arbetet blir därför att teoretisera och argumentera för att försöka mejsla fram, avtäcka och upptäcka ett slags ”högre ordning”. När ett fenomen ringats in och dess pussel filosofiskt bearbetats mot ett meningsfullt sammanhang behöver forskaren utföra ett sista, men nog så viktigt steg. Hon behöver återvända till fenomenet tillsammans med tankar och teorier och se om dessa, åtminstone några av dem, fortfarande har bäring. Om det inte finns bäring har forskaren gått fel någonstans i sin tolkning menar Nordlander. Detta eftersom det var fenomenets värld som hon försökt förstå i första hand. Med andra ord handlar det om att filosofisk teori behöver vara sann mot det sätt världen visar sig för oss.²⁶

1.4.3. Analysanförande

Det första steget i mitt analysanförande handlade om att få en uppfattning om helheten av mina respektive böcker. Jag lät texten tala för sig och läste den med en medvetenhet om vilken kontext texten formats i. Sedan identifierade jag meningsbärande enheter.²⁷ Detta gjorde jag genom att skriva ner citat från boken som representerade olika beskrivningar av kroppen. Dessa samlade jag sedan i olika kategorier, där jag efterhand uteslöt kategorier som jag uppfattade irrelevanta i relation till uppsatsens syfte. I följande steg formade jag innebörds-kategorier, kluster, som jag valde ut och tolkade med hjälp av Sigurdsons filosofiska och groteska kropp. Detta moment gjorde jag utifrån frågeställningen: vilka resurser ger Sigurdson för att tolka det analyserade materialet? Genom att låta mitt teoretiska perspektiv ge vägledning för att tolka fenomenet avsåg jag att komma åt den ”högre ordning” som Nordlander nämner som en del av den fenomenologiska processen. Denna högre ordning ledde mig sedan in i det sista steget som handlade om att komma åt essensen i den beskrivna erfarenheten. För att komma åt essensen ställde jag följande frågor till materialet: Vad är essensen i erfarenheten av demoners påverkan på kroppen, och går det att hävda att denna ”essens” ger en bättre och mer heltäckande bild av den kristna livsvärlden och dess förståelse för kroppslighet?²⁸ Jag återvände alltså till fenomenet som sådant, tillsammans med de kategorier och beskrivningar jag fått fram för att se om de fortfarande hade bäring. Efter att ha praktiserat denna arbetsgång på de två analyskällorna lade jag mina resultat från respektive bok bredvid varandra för att utläsa eventuella gemensamheter i deras beskrivningar av fenomenet.²⁹

²⁶ Nordlander 2011, 4.

²⁷ Merriam 2002, 124.

²⁸ Merriam 2002, 125.

²⁹ Merriam 2002, 126.

1.5 Disposition

I kapitel ett har nu uppsatsens utgångspunkter redogjorts. I nästkommande kapitel presenteras uppsatsens förteoretiska perspektiv; Ola Sigurdsons teologi om kroppen så som den formuleras i hans kapitel ”Den filosofiska kroppen” och ”Den groteska kroppen”. I kapitel tre följer en historisk bakgrund där ett kyrkohistoriskt perspektiv presenteras, exemplifierat med hjälp av tre kyrkofäder och deras demonologi. I kapitel fyra redovisas resultaten från den fenomenologiska analysen av MacNutt och Krafts böcker. Dessa resultat sätts sedan i dialog med redogörelsen av Sigurdson i kapitel två. I kapitel fem används de fenomenologiska resultaten som en utgångspunkt för att diskutera behovet av ett komplement till Sigurdsons teologi om kroppen. I ett avslutande, sjätte kapitel, sammanfattas uppsatsens slutsatser. Utifrån dessa slutsatser skisserar jag slutligen ett förslag på en möjlig väg vidare.

Kapitel 2: Ola Sigurdsons teologi om kroppen

I detta kapitel kommer Ola Sigurdson teologi om kroppen presenteras. I Sigurdsons kapitel ”Den filosofiska kroppen” och ”Den groteska kroppen” ges en introduktion till hur kroppen kan tolkas och förstås med hjälp av andra humanvetenskapliga discipliner. De två kapitlen har valts då de implicit berör teman om osynlig maktpåverkan, kroppens formbarhet och kroppens relationer till andra kroppar. Urvalet från Sigurdson avser också exemplifiera de tillfällen då han, enligt min uppfattning skulle haft möjlighet att infoga resonemang om kroppens utsatthet för osynlig, demonisk makt. Redogörelsen i kapitel två kommer sedan fungera som ett redskap med vilket jag tolkar mitt analyserade material i kapitel fyra.

2.1 Den filosofiska kroppen

Sigurdson inleder sin redogörelse för ”Den filosofiska kroppen” med att påvisa hur kroppsmotivet varit frånvarande i den filosofiska och intellektuella reflektionen under lång tid, men att det nu är på återkomst i den samtida filosofiska diskussionen. Kroppens undanskymda roll i historien går att härleda tillbaka till den dualism mellan kropp och själ som etablerats av Platon, gnostikerna, antiken, kristendomen, medeltiden och inte minst Descartes.³⁰ Separationen mellan kropp och själ har fått till följd att själen kommit att värderas högre än den förgängliga kroppen. Samtidigt menar Sigurdson att det är alldeles för enkelt att låta en historisk dualism förklara frånvaron av kroppsmotivet. Under historiens gång har det funnits en rad inställningar till kroppen utifrån dess relation till själ, ande, medvetande eller vad som än ställts i kontrast till den.³¹ Det förnyade intresset för kroppen handlar därför inte om en uppgörelse med dualistiska tankeströmningar utan Sigurdson anser snarare att det är kroppens representationer och konstitution som står i fokus.

Att hänvisa till kroppen inom filosofisk diskurs är inte något entydigt eller självklart. Kroppen formas både i och av samhället och historien och det är därför omöjligt att separera kroppen från dess sociala och historiska kontext.³² Sigurdson citerar idéhistorikern Karin Johannisson som menar att en entydig förståelse av kroppen är att förminska dess komplexitet.

Kroppen är många, den begärande kroppen, den disciplinerade kroppen, den narcissistiska kroppen, det moderna industrisamhällets maskinkropp, smärtans kropp och sjukdomens, den arbetslösa kroppen. Kroppen som skal, yta, språk, myt och scen.³³

³⁰ Sigurdson 2006, 291.

³¹ Sigurdson 2006, 292.

³² Sigurdson 2006, 290.

³³ Sigurdson 2006, 290.

Sigurdson förklarar vidare att det nya intresset för kroppen även har sina rötter i feministisk och kritisk teori. Sigurdson beskriver förenklat att dessa har två huvudsakliga anspråk. Dels är våra kroppar aldrig givna för oss på ett direkt sätt. Såväl vårt medvetande som vår relation till kroppen framträder genom representationer av kroppen, vilka är socialt konstituerade. Det är därför inte möjligt att tala om att en ”naturlig” kropp skulle gömma sig under eller bakom dessa diskursiva representationer. Kroppen behöver med andra ord förstås inte bara som socialt representerad utan även som socialt konstruerad.³⁴

2.1.1 Den cartesianska kroppen

Sigurdson anser att en viktig problematik som en filosofisk exposé behöver ta hänsyn till är den teologiska, kristna epok som spänner mellan den antika filosofin och den moderna filosofin. I Sigurdsons utläggning får René Descartes (1596-1650) representera de tankeströmningar som påverkat förståelsen av kroppen in i modern tid. Sigurdson beskriver att Descartes ville söka finna den orubbliga kunskap som kunde ligga till grund för all annan kunskap. Descartes återfinner inte den grunden i sinnenas upplevelser, inte heller i kroppens erfarenheter – eftersom samma kropp kan inrymma ”allt från galenskap till drömmar.”³⁵ Descartes landar i att istället beskriva en generell kropp, uttryckt i matematiska termer. En kropp som kan definieras utifrån storlek, plats och tid. Konsekvensen av hans matematiska förhållningssätt blir en avsjälad kropp.³⁶

Sigurdson beskriver att Descartes kroppsfilosofi främst är känd genom sin uppdelning mellan *res cogitans* och *res extensa*, det vill säga mellan tänkande substans och utsträckt substans. Den tänkande substansen är människans egentliga jag och kroppen tillhör den utsträckta, mekaniskt förstådda världen. Med andra ord ett autonomt medvetande och en materiell kropp.³⁷ En sådan uppdelning beskriver kroppen som inget mer än en automat, där både människor och djur blir en mekanisk perfektion utan inneboende mening.³⁸ Själen fungerar som människans skötare och administratör och det som gör henne till människa är hennes förmåga att tänka. Descartes stannar dock inte där, utan när han förklarat människan som ett tänkande ting återinför han kroppen, inte som en agent utan som en ren passivitet.³⁹ Descartes nya, återinförda kropp beskrivs enklast som en maskin eller som ett lik. Människans själ utgör det sanna ”jaget” och är fullt självständigt och inte beroende av kroppen för sin överlevnad.⁴⁰ Sigurdsons uppfattning är att efter Descartes kroppsfilosofi etablerats blir kroppens plats i filosofin besvärlig. Materialisterna ser kroppen som en maskin och människans

³⁴ Sigurdson 2006, 290.

³⁵ Sigurdson 2006, 294.

³⁶ Sigurdson 2006, 295.

³⁷ Sigurdson 2006, 296.

³⁸ Sigurdson 2006, 297.

³⁹ Sigurdson 2006, 298.

⁴⁰ Sigurdson 2006, 299.

medvetande uppfattas som ett epifenomen till den materiellt konstruerade kroppen. Idealisterna tar bort kroppen helt och tanken blir det som ensamt utgör grunden för människans subjektivitet.⁴¹

Filosofen och läkaren Drew Leder har i sin bok *The Absent Body* kritiserat Descartes kroppsfilosofi, men samtidigt velat visa vilka fenomenologiska anledningar som kan ligga till grund för en sådan dualistisk syn på kroppen. Enligt Sigurdsons redogörelse menar Leder att människan bär på en erfarenhet både av en närvarande och en frånvarande kropp och att känslan av frånvaro kan styrka Descartes uppdelning utifrån ett erfarenhetsmässigt perspektiv. Leder beskriver tre slag av kroppslig frånvaro: den extatiska kroppen, den recessiva kroppen samt den dysfunktionella kroppen.⁴² Leders förklaring av de två sistnämnda kropparna är särskilt intressant utifrån uppsatsens syfte.

Den recessiva kroppen, beskrivs som en kropp vilken är frånvarande på grund av att den delvis är fördold för oss. Det finns delar av kroppen som inte är synliga för blotta ögat. Inälvor, hjärta och mjälte är några av dem men även processer som matsmältning, andning och sömn. Fenomenologiskt gestaltar detta människans beroende av processer bortom hennes medvetna kontroll och som således är osynliga för henne. Den kroppsliga frånvaron handlar i detta fall om en förståelse för att kroppen har djup som till viss del är omöjliga att beskriva och erfara. Poängen med Leders recessiva kropp är enligt Sigurdson att den visar hur kroppen inte kan förminskas till att antingen förnimma eller förnimmas. Detta eftersom det finns okända djup i kroppen som gör sig påminda på ett indirekt sätt.⁴³

Den dysfunktionella kroppen uttrycker ytterligare en typ av kroppslig frånvaro. Leder beskriver enligt Sigurdson hur kroppen ibland inte finns till hands på det sätt som vore önskvärt, exempelvis vid sjukdom, smärta, hunger, törst eller depression. Sigurdson beskriver att Leder ser detta som en förklaring till Descartes misstro till kroppen, nämligen att den gör sig påmind i sina begränsningar, tillkortakommanden och brister. Den dysfunktionella kroppen är en "onormal" kropp som skiljer ut sig genom att vara berövad ett normalt, önskvärt eller åtminstone ett behagligt tillstånd.⁴⁴ Leder menar också att den dysfunktionella kroppen kan uppfattas som att den "lyder under en främmande vilja, en annan vilja än vår egen."⁴⁵ Det dysfunktionella tillståndet riktar på ett särskilt sätt uppmärksamhet mot de delar av kroppen som inte fungerar. Denna uppmärksamhet kan

⁴¹ Sigurdson 2006, 300.

⁴² Sigurdson 2006, 301.

⁴³ Sigurdson 2006, 303.

⁴⁴ Sigurdson 2006, 304.

⁴⁵ Sigurdson 2006, 304.

enligt Leder också få existentiell signifikans eftersom det ifrågasätter människans förståelse av sig själv.⁴⁶

Enligt Sigurdson vill Leder, genom att beskriva kroppen i frånvarande termer, visa att det finns en tendens hos kroppen att själv vilja dölja sig. I förlängningen kan det förklara varför kroppen fått sin undanskymda roll inom filosofin. Sigurdson beskriver det som att ”dess anonymitet, dess fysiska bräcklighet och förgänglighet samt dess epistemologiska felbarhet har bidragit till att den varit otematiserad och nedvärderad”.⁴⁷

2.1.2 Den institutionella kroppen

I Marcel Mauss artikel ”Les techniques du corps” från 1936 talar Mauss enligt Sigurdson om hur kroppens rörelser inte är något naturligt föreliggande utan en socialt inlärd förmåga. Mauss antagande understöds exempelvis av att det finns kroppstekniker som är unika för ett visst samhälle. Sigurdson citerar Mauss som skriver att ”socialt förvärvade kroppstekniker, biologi och psykologi existerar sammanflätade i en och samma kropp och kommer till uttryck i handlingar.”⁴⁸ Till detta hör även ”mystiska tillstånd” vilka också hänger samman med specifika kroppstekniker. Mauss resonemang ger bilden av en kropp som är under ständig inläring och formation snarare än given med en försocial natur.⁴⁹

Uppfattningen om att kroppen är formbar har vidareutvecklats av bland annat Michael Foucault. I boken *Övervakning och straff* talar Foucault om ”fogliga kroppar”. Under den klassicistiska tiden gjordes upptäckten att makt, på ett väldigt effektivt sätt, kunde utövas med kroppen som objekt. Kroppen skulle göras både begriplig och analyserbar och samtidigt nyttig genom att kuvas och utnyttjas. I botten låg en vilja att dressera kroppen och leda den in i lydnad och underkastelse. Genom att disciplinera kroppen kunde den rådande makten göra den foglig och formbar. En minutiös utläggning och kartläggning av kroppen möjliggör för makter och institutioner att maximera dess effektivitet. Sigurdson menar att denna disciplinering snarare ville få kroppen arbetseffektiv och lönsam än dygdig och sensuell.⁵⁰

Sigurdson menar vidare att institutioner formar människokroppen enligt sin inre logik och skapar på så vis disciplin och foglighet. Även om Foucaults *Övervakning och straff* snarare skrevs som ett inlägg i fransk fängelsedebatt och inte primärt som ett försök att forma en kroppsfilosofi, så finns det konstruktiva bidrag till en förståelse av kroppen i den. Sigurdson anser att Foucaults bidrag är att framhålla hur kroppen alltid är involverad i institutionerna. Den existerar inte som en

⁴⁶ Sigurdson 2006, 304.

⁴⁷ Sigurdson 2006, 305.

⁴⁸ Sigurdson 2006, 325.

⁴⁹ Sigurdson 2006, 325.

⁵⁰ Sigurdson 2006, 326.

solitär, autonom varelse, utan är ständigt beroende av sin omgivning och inlemmad i ett större sammanhang. Detta sammanhang av praktiker och diskurser slåss om kroppens uppmärksamhet och formar därmed dess begär.⁵¹

2.1.3 Den sociala kroppen

Sigurdson beskriver att kroppen, som den enskilda människans kropp och den sociala kroppen, ständigt befinner sig i samspel med varandra. Sigurdson menar att en individuell kropp knappast existerar eftersom den hela tiden är beroende av sitt sociala sammanhang. Kroppen kan i stor utsträckning betecknas som en symbol för samhället. De utmaningar, faror och problem som samhället kan utsättas för utgör också ett hot mot kroppen. Relationen, i form av det ömsesidiga beroendet mellan den enskilda kroppen och den sociala kroppen, har fått en del filosofer att tala i termer av kroppens ”interkorporealitet” och ”transkorporealitet”.⁵²

Filosofen Gail Weiss beskriver interkorporealitet som den erfarenhet av förkroppsligande som sker i mötet med andra mänskliga och ickemänskliga kroppar.⁵³ Interkorporealitet kan även beskrivas som olika kropps bilder. Kroppsbilderna behöver balansera mellan formlöshet och rigiditet. Utan någon typ av form är det svårt att urskilja något alls och samtidigt kan en alltför stabil kroppsidentitet leda till en rigiditet som förnekar bildernas formbarhet.⁵⁴ Weiss menar vidare att kropps bilder kan vara förvrängda, exempelvis hos anorektikern som fortsatt ser sig som överviktig och därmed har en allt för rigid kropps bild. Eller hos den som lider av multipel personlighetsstörning och därmed innehar en allt för formlös kropps bild. Poängen är inte att söka finna en statisk kropps bild mittemellan formlöshet och rigiditet, utan en kropps bild som klarar av att hårbärgera spänningen mellan olika kropps bilder utan att någon dominerar den andra. Det handlar alltså snarare om ett slags jämnvikt snarare än en normalitet i absolut mening.⁵⁵

Transkorporealitet å andra sidan, används av teologen Graham Ward. Han använder det som en beteckning på att kroppen aldrig slutar där en kropps del slutar, utan att den ständigt är större än sig själv genom att tillhöra kroppar större än den egna kroppen. Exempelvis ”den sociala kroppen, den medborgerliga kroppen, den ecklesiala kroppen och Kristi kropp”.⁵⁶ Alla kroppar är i någon utsträckning relaterade till varandra och det är därför inte möjligt att bestämma var en kropp börjar och slutar. Sigurdson hänvisar till filosofiprofessorn Jean-Luc Nancy som menar att det inte finns några stabila kroppar utan att de alltid är sammanflätade med andra fysiska eller strukturella krop-

⁵¹ Sigurdson 2006, 327.

⁵² Sigurdson 2006, 340.

⁵³ Sigurdson 2006, 340.

⁵⁴ Sigurdson 2006, 343.

⁵⁵ Sigurdson 2006, 344.

⁵⁶ Sigurdson 2006, 341.

par. Nancy anser att kroppen behöver förstås som en i viss mån porös kropp, vars enhet inte är självklar.⁵⁷ Begreppen interkorporealitet och transkorporealitet ämnar enligt Sigurdsons redogörelse sammanfatta hur privat och offentlig sfär, etik och politik, inte kan förstås som skilda sfärer, utan som en ständig förhandling mellan kroppsligheter och kroppsbilder.⁵⁸

Sigurdson exemplifierar detta genom att hänvisa till Richard Sennets undersökning av kroppens relation till staden, i boken *Flesh and Stone*. Enligt Sigurdson är Sennets problem att staden inte längre erbjuder platser där kroppar kan interagera med varandra, vilket i förlängningen försvårar för medmänskligt ansvarstagande. Lösningen på Sennets problem är att återta tanken om den lidande kroppen, som inte är fullständig utan som ständigt ligger i strid med sig själv. En kropp som inte är hel förutom i relation till andra kroppar. Sennet försöker helt enkelt hitta tillbaka till en föreställning om kroppen som icke-autonom. Hans syfte är att visa hur etik och politik hör samman och hur beroendet av andra människor är grunden för ett stabilt samhälle.⁵⁹

2.2 Den groteska kroppen

Den groteska kroppen som begrepp kan signalera viss tvetydighet om inte ordet *grotesk* stipuleras menar Sigurdson. Begreppet kan i vardagligt tal betyda monstruös eller löjlig. Men ordet kan också uttrycka det som är främmande, gränslöst och som överskrider allt det vi betraktar som normalt. Sigurdson anser att begreppet, i den senare meningen, återfinns på många ställen i den kristna traditionen, inte minst i skildringar av Jesu korsdöd och lidanden.⁶⁰

I Guds människoblivande ges människan en gudomlig närvaro, inte bara i största allmänhet utan en närvaro i hennes mest utsatta omständigheter. För att skildra gemenskapen mellan Gud och människa har kyrkan under alla tider använt sig av groteska uttrycksmedel. Sigurdson vill visa hur den kristna kroppen är en kropp med rötter i förvandling. En förvandling som sker genom både smärta och hopp. Enligt Sigurdson kan det groteska motivet fungera konstruktivt för att tolka och förstå dessa teologiska dimensioner.

2.2.1 Michail Bachtins groteska kropp

Sigurdsons utläggning om den groteska kroppen är hämtad från språkteoretikern och litteraturhistorikern Michail Bachtin. Bachtin gör en jämförelse mellan en klassisk kropp och en grotesk kropp. Den klassiska kroppens kännetecken är att den är ”individuell och avgränsad, massiv och kompakt,

⁵⁷ Sigurdson 2006, 342.

⁵⁸ Sigurdson 2006, 341.

⁵⁹ Sigurdson 2006, 347–348.

⁶⁰ Sigurdson 2006, 483.

utslätad, sluten och självständig”.⁶¹ Den groteska kroppen å andra sidan ska snarare ses som ”formbar och föränderlig, oavslutad och öppen, överskridande och generativ”.⁶² Bachtin menar enligt Sigurdson att det är vid kroppens gränser och ytterpunkter som dramat om kroppen utspelar sig. Inom estetiken uttrycks det groteska som former vilka går över i varandra utan några skarpa gränser. Det groteska ansågs därför vara något kontroversiellt, då det bröt med klassiska konventioner inom konst och konstens filosofi.⁶³ För Bachtin är det groteska laddat med hopp och ett uttryck för pånyttfödelse och befrielse.

2.2.2 Wolfgang Kayzers groteska kropp

För att kontrastera Bachtins utläggning om den groteska kroppen lyfter Sigurdson in den tyska litteraturvetaren Wolfgang Kayzers tolkning av detsamma. Bachtin och Kayser motsäger nämligen varandra på de mest fundamentala punkterna. Kayser anser, till skillnad från Bachtins muntrare beskrivning, att grotesken är något skrämmande. I Sigurdsons beskrivning av Kayzers grotesk är de väsentliga dragen det alienerande, det hemska, det omänskliga, fångenskap och paralysering. Denna främmande värld är inte en värld bortom vår egen, utan snarare vår värld som förvandlats till en otrevlig och fientlig värld. Enligt Sigurdsons redogörelse beskriver Kayser detta främlingskap som ett opersonligt ”det” vilket är svårt att konkret analysera och beskriva.

Detta ”det” är ett ”spöklikt” det som existerar som en tredje gestalt av det opersonliga vid sidan av dess psykologiska gestalt – som i ”det gläder mig” – och dess kosmiska gestalt – som i ”det regnar” eller ”det blixtrar”. Denna opersonliga, groteska värld är den absurda världen, den värld som är omöjlig att orientera sig i eftersom ingenting är tillförlitligt.⁶⁴

Kayser adderar till ovanstående förklaring att den groteska gestaltningen är ett försök att driva ut och besvärja det demoniska i världen. Om världen, beskriven i citatet ovan, lyder under ett ”det” kan den erfarenheten bäst förstås som en besättelse av en främmande makt menar Kayser. Det groteska blir således både en gestaltning av ”detet” och samtidigt befrielsen av detsamma.⁶⁵

⁶¹ Sigurdson 2006, 486.

⁶² Sigurdson 2006, 487.

⁶³ Sigurdson 2006, 486–487.

⁶⁴ Sigurdson 2006, 491.

⁶⁵ Sigurdsons 2006, 491–492.

2.2.3 Ola Sigurdsons groteska kropp

Sigurdson beskriver författarnas olikheter som ett möte mellan två epoker. Medeltiden och renässansen möter romantiken och modernismen. Den första epoken, tillika Bachtins förståelse, belyser erfarenheten av en ny värld, ordning och insikt genom att det groteska leker med de konventionella insikterna. Den andra epoken, tillika Kaysers förståelse, visar istället på erfarenheten av det demoniska genom att det opersonliga "detet" får konventionerna att spricka. Trots olikheterna i dessa två resonemang finns det ändå motiv som går att sammanföra till bilden av det groteska menar Sigurdson.⁶⁶

Sigurdson skildrar det groteska som något vilket "ligger på marginalen av våra försök att veta, klassificera och organisera".⁶⁷ Ordet uttrycker ett vara som inte är fokuserat utan som snarare befinner sig bortom språkets begränsade värld. När Sigurdson gör det groteska begreppet till sitt eget lyfter han in båda av de ovan redogjorda perspektiven. Han ser att en aspekt av det groteska kan fungera som en symbol för skräck, alienation, ondska, kamp och död. Den demoniska aspekten beskriver Sigurdson som en förträngd men genuin, mänsklig erfarenhet. Det groteska kan på så sätt ge ord för att förstå människors erfarenheter av död, lidande och kaos. Den kristna kyrkan och traditionen lär att människan både är skapad och fallen. Den fallna naturen gör det möjligt för henne att utsättas för det onda och själv medverka till detsamma.⁶⁸ Kristi eget lidande tillika död blir ett exempel på mänskligt och ickemänskligt lidande och tjänar som en bra bild för hur det destruktiva och demoniska i tillvaron inte går att bortförklara. Snarare delar det stildraget med den groteska framställningen. Sigurdson menar då att den groteska gestaltningen både kan vara profetisk och helande. Den visar att det finns alienation och ondska i världen och möjliggör samtidigt en återförening mellan det splittrade och återupptar kontakten med erfarenheter som glömts bort.⁶⁹

Sigurdson frågar sig dock om det inte finns inneboende problem med att den groteska kroppen ska härbärgera både det destruktiva och demoniska och samtidigt hoppet och upprättelsen. Det groteska suddar då ut alla tänkbara gränser mellan det skräckinjagande och det lockande. Skulle inte en sammanblandning kunna innebära en förväxling mellan det som är av Gud givet och det som kommer från djävulen frågar sig Sigurdson. Ett exempel är smärta, som i den kristna traditionen inte bara står för lidande utan också har ett produktivt värde. Det är genom Kristi smärta som världen räddas. Sigurdson anser att i Jesus Kristus sammanblandas smärta och njutning vilket riskerar att legitimera smärtan och upphöja lidelsen.⁷⁰ Det blir således viktigt att låta sig hjälpas av ett her-

⁶⁶ Sigurdson 2006, 492.

⁶⁷ Sigurdson 2006, 492.

⁶⁸ Sigurdson 2006, 495.

⁶⁹ Sigurdson 2006, 496.

⁷⁰ Sigurdson 2006, 501

meneutiskt och teologiskt omdöme för att kunna urskilja teologiskt produktiva och oproduktiva uttryck för smärta och det groteska menar Sigurdson.⁷¹ John W. Cook påpekar enligt Sigurdsons redogörelse att kyrkan ofta föredrar att tala om ”tröst, konfliktlösning och terapeutiska lösningar” snarare än ”domens, straffets och smärtans verklighet”.⁷² Det finns en dragning i kyrkan att eliminera skevheter till förmån för skönhet vilket Sigurdson menar att bland annat teologen Karl Barth motsätter sig. Barth menar att Kristi härlighet kommer ur korshändelsen vilken var allt annat än glamorös. Guds skönhet omfattar både livet och döden, rädslan och glädjen och så även det fula och det vackra.⁷³

Sigurdson vill inte förringa eller ogiltigförklara erfarenheter av det demoniska, samtidigt som han vill markera vikten av tydliga skillnader mellan demoniska erfarenheter och erfarenheter av en ny värld. Detta leder Sigurdson till att ta ställning för att ”den gudomliga grotesken i den kristna traditionen liknar mer Bachtins uppfattning om det groteska än Kaysers”.⁷⁴ Istället för Kaysers förståelse vill han låta den groteska kroppen som motiv symbolisera en viktig aspekt av den kristna representationen av kroppen, nämligen en kropp som är beroende av andra kroppar och som befinner sig i ständig i förändring.⁷⁵ Den kristna kroppsligheten är grotesk i bemärkelsen ”överskridande och generativ”, men också i bemärkelsen att den inte kan reduceras till något alltför välbekant.⁷⁶

⁷¹ Sigurdson 2006, 501

⁷² Sigurdson 2006, 494.

⁷³ Sigurdson 2006, 494.

⁷⁴ Sigurdson 2006, 502

⁷⁵ Sigurdson 2006, 503

⁷⁶ Sigurdson 2006, 566.

Kapitel 3: Kyrkohistorisk bakgrund

I detta kapitel kommer en kyrkohistorisk bakgrund att presenteras, med syfte att visa att frågan om demoner var viktig i den tidiga kyrkans lära och liv. För Sigurdson är det angeläget att historiska föreställningar om kroppen tas i beaktning då de kan komma att påverka en modern förståelse av den. Det kyrkohistoriska perspektivet utgör inte uppsatsens tyngdpunkt, utan är avsett att fungera som en språngbräda och introduktion till den huvudsakliga analysen i kapitel fyra. Genom att uppmärksamma den tidiga kyrkans reflektion och teologi om demoner ges ett sammanhang och en ramberättelse mot vilken en samtida förståelse för fenomenet kan avläsas. Detta skapar förutsättningar att i uppsatsens diskussion och slutsatser uppmärksamma möjlig kontinuitet mellan en historisk och en samtida förståelse av fenomenet.

I Hippolytos (ca 160-235 e. Kr) *Traditio apostolica*, ges detaljerade beskrivningar av kristna praktiker och liturgier. I avsnitt som rör dopförberedelser och dopliturgi blir den tidiga kyrkans förståelse för demoner särskilt påtaglig. När dopkandidaterna förbereddes inför dopet behövde biskopen försäkra sig om att de var rena och uttalade därför exorcism över dem var och en.⁷⁷ Befrielsen från onda andar var även ett centralt inslag under själva dopakten. Kandidaterna ombads då att avsvärja sig satan innan presbytern smorde dem med olja och bad ”må varje ond ande vika från dig”.⁷⁸ Först efter exorcismen sänktes dopkandidaten ned i vattnet. Föreställningar om att demoner kunde gömma sig såväl i håruppsättningar som i smycken gjorde att dopkandidaterna fick ha ingetdera på sig under själva dopet.⁷⁹

Även i Eusebius kyrkohistoria (*Historia ecclesiastica*) ges en fingervisning om att kyrkan förhöll sig till demoner som en naturlig del av det kristna livet. I Kornelius (biskop i Rom 251-253 e. Kr.) brev till Fabius (biskop i Antiokia 253-256 e. Kr) görs en uppräknings av Romförsamlingens olika ledaruppgifter.

Fyrtiosex presbyter, sju diakoner, sju underdiakoner, fyrtiotvå akoluter (kyrkotjänare), femtiotvå exorcister (besvärjare) och uppläsare samt dörrvakter, änkor och hjälpbehövande över ett tusen femhundra, vilka alla Herrens nåd och godhet föder. (Eusebius. *Hist. eccl.* VI. 43:11.)

Här omnämns exorcister som en del av den tidiga kyrkans tjänster och uppgifter. I påföljande vers kommenteras mängden ledare som en nödvändig sådan.⁸⁰

För att ytterligare exemplifiera den tidiga kyrkans förståelse för demoner vill jag i följande avsnitt redogöra för tre kyrkofäder; Origenes, Tatianus och Antonios. Dessa tre beskriver demoner i

⁷⁷ Hippolytos, *Trad. ap.* 20.5.

⁷⁸ Hippolytos, *Trad. ap.* 20.15

⁷⁹ Hippolytos, *Trad. ap.* 21.7.

⁸⁰ Eusebius, *Hist. eccl.* VI. 43.12.

explicita termer och ger även uttryck för personliga erfarenheter av fenomenet. Den huvudsakliga betoningen ligger dock på demoners konstitution och sammansättning. Genom att tala om demoner som ”tunna” varelser tar de avstånd från en världsbild där tillvarons materiella och ickemateriella dimensioner är åtskilda. Den demonologi som framträder hos Origenes, Tatianus och Antonios spränger all form av dualism mellan kropp och ande.

3.3.1 Origenes

I Origenes (ca 185-254 e Kr) bok *de Principiis* beskriver han demoner som väsen med en kropp. Denna kropp är inte konstruerad som en människokropp utan beskrivs som en tunnare kropp, i närmaste likhet med ett andetag. En sådan kropp skulle med fördel kunna klassas som en okroppslig kropp, men Origenes menar att det inte går att avfärda en kropp bara för att den inte går att fånga eller ta på.⁸¹ Gregory A. Smith, professor i kyrkohistoria, menar att Origenes förståelse av demoner förutsätter att världen inte uppdelas mellan okroppsligt och kroppsligt. Demoner och deras tunna, osynliga kroppar passar inte in i ett kosmos som förutsätter en stark dualism mellan materia och ren ande. En dualistisk ram kan enkelt avfärda allt osynligt som ett mentalt, inre föreställt ting, utan rumslig förlängning.⁸² Origenes beskriver istället demoner i fysiska termer, som hungriga varelser, vars näring kommer från människors avgudaoffer. I *Exhortation to martyrdom* beskriver Origenes hur röken och doften som stiger upp från offerkulten blir mat till demonerna, vilket gör dem farliga och aggressiva mot människor. Demonerna agerar som fåglar som blir matade. De flockar sig runt offerröken och kommer på så vis nära människan, vilket ger dem en chans att påverka henne.⁸³

Smith menar att det är svårt att avgöra hur bokstavligen Origenes demonlära ska tolkas. En förklaring till hans relativt fysiska tolkning av den demoniska verkligheten kan enligt Smith ha sin grund i det bibliska förbudet mot offer. Origenes hänvisar själv till 2 Mos 22:20⁸⁴ som underlag för sin förståelse av sambandet mellan demoner och offerkult; ”Den som offerar till andra gudar än Herren skall vigas åt förintelse”.⁸⁵ Trots att det går att ifrågasätta sanningsanspråken i Origenes beskrivning av demoner, så uttrycker han sig förvånansvärt sakligt och tydligt. I *Contra Celsum* använder han sig dessutom av samma terminologi som i *Exhortation to martyrdom*, även här utan en allegorisk tolkning i sikte.⁸⁶ Smith menar att Origenes förhållandevis tydliga och uppriktiga självmedvetenhet gör det svårt att avvisa hans hungriga demoner som avvikande, primitiva relikier.⁸⁷

⁸¹ Origenes, *Princ.* 8. (ANF 4:241)

⁸² Smith 2008, 489.

⁸³ Smith 2008, 483.

⁸⁴ I uppsatsen används Bibel 2000 vid bibelcitater.

⁸⁵ Origenes, *Mart.* 6.45 (ACW 19:188)

⁸⁶ Origenes, *Cels.* 30. (ANF 4:650)

⁸⁷ Smith 2008, 485.

3.3.2 Tatianus

Tatianus Syriern (ca 120-180 e Kr) var lärjunge till Justus Martyren. Enligt Smith ansåg Tatianus att det finns två kategorier av *pneuma*. Den första kategorin är avsedd för Gud och likställd med Gud själv. Guds ande, så som evangelisten Johannes uttrycker det. Den andra kategorin av *pneuma* beskrivs av Tatianus som ”*pneuma that pervades matter*”,⁸⁸ det vill säga genomtränger materia. Denna materians ande är det stoff av vilken både den mänskliga själen och demoner består av menar Tatianus. Trots att dess materia, enligt Tatianus förståelse, är lägre än den högre gudomliga Anden, är den inte ond i sig själv. Snarare menar han att det är längtan efter materialitet som förstör både människor och andar. Endast i kraften av Guds Ande kan en missriktad längtan återställas. När Guds Ande får vara i ett intimt förhållande med själen återför den allt som människan förlorat och möjliggör för henne att bryta behovet av materialitet och istället sträcka sig mot evigheten, förklarar Smith.⁸⁹

Enligt Smiths redogörelse förstår Tatianus demoner som andliga (pneumatiska) varelser. Till skillnad från människan har demoner ingen kropp av kött och blod, deras struktur är snarare som eld och luft. Denna konstitution möjliggör för demonen att röra sig friare och högre än människan.⁹⁰ Demonernas synlighet framträder först när de börjar förtrycka och förstöra människors kroppar. Dess interagerande med människokroppen är enligt Tatianus förståelse inte en metaforisk täckmantel för att tala om själens brottningskamper. Snarare verkar demoners likheter med själens konstitution ha gett dem en speciell tillgång till människors tankar och böjelser. Enligt Smith menar Tatianus att detta möjliggör tämligen fysiska rörelser i en persons själ.⁹¹

3.3.3 Antonios

I böcker om den mer eller mindre mytomspunne Antonios (ca 251-356 e Kr) ges skildringar av hans långa och utpräglade kamp med demoner. Denna kamp sägs ha givit honom en intim förståelse för hur demoner arbetar samt hur de är sammansatta. Antonios beskriver demoner som en komposition av tunn materia.⁹² Denna tunna materia förstås inneha skiftade former och likna luft och ånga.⁹³ Trots demonens tunna materia beskriver Antonios hur de fysiskt kan interagera med människokroppen genom att orsaka smärta. Antonios kunde själv ligga utslagen på golvet efter en brottningskamp med en demon, kroppen var skadad men hans själ oförstörd.⁹⁴

⁸⁸ Tatianus, *Or. Graec.* 4.6–7. (*ANF* 2:66)

⁸⁹ Smith 2008, 490.

⁹⁰ Smith 2008, 490.

⁹¹ Smith 2008, 496.

⁹² Hägg och Rubensson 1991, 22.

⁹³ Smith 2008, 504.

⁹⁴ Hägg och Rubensson 1991, 22.

Antonios målande beskrivningar av demoniska möten behöver enligt Tomas Hägg, professor i filosofi och Samuel Rubenson, professor i kyrkohistoria läsas mot bakgrund av att det i Antonios kontext var naturligt att förhålla sig till demoner. Luften kryllade av dem och att tampas med dem var en del av det kristna livet.⁹⁵ Den demoniska närvaron beskrivs av Antonios i termer av larm, oro, oväsen och skrik. Antonios uppfattade att demoner kunde besmitta människor på olika sätt.

[...] Modlöshet i själen, upprördhet och oreda i tankarna, nedstämdhet, hat mot asketerna, likgiltighet, sorg, tankar på familjen och fruktan för döden. Och sedan kommer begär efter det onda, förakt för dygden och ostadighet i karaktären.⁹⁶

Trots att Antonios demonologi är väldigt fysisk och på så vi främmande för en modern läsare, är det enligt Hägg och Rubenson anmärkningsvärt hur rationellt Antonios resonerar och tolkar sina erfarenheter.⁹⁷ Vetskapen om demoner är enligt Antonios en väsentlig del av andlig kunskap och nödvändig för ett dygdigt liv.⁹⁸ Hägg och Rubenson förklarar att Antonios betoning på demonkännedom handlar om förmågan att kunna skilja mellan naturliga och onaturliga rörelser och mönster i en människas kropp och själ. Demonen har enligt Antonios sitt fäste i själen och genom att förgifta tanken med destruktiva tankar och idéer blir demonen påtaglig i en människas liv.⁹⁹

Hägg och Rubenson beskriver att Antonios såg splittring som den huvudsakliga konsekvensen av demonisk aktivitet hos en individ, något som framförallt syntes i hennes relation till andra människor.¹⁰⁰ Enligt Hägg och Rubenson tänkte Antonios att demoner behöver själens samtycke för att bedriva ondska och själen behöver kroppens hjälp för att bli befriad. Så länge en människa lever ett kroppsligt liv, är kroppen och själen intimt sammankopplade med varandra. Vad en människa gör med sin kropp gör hon mot sig själv och mot Gud.¹⁰¹

⁹⁵ Hägg och Rubensson 1991, 22.

⁹⁶ Athanasius. *Vit. Ant.* 36.

⁹⁷ Hägg och Rubensson 1991, 23.

⁹⁸ Athanasius, *Vit. Ant.* 28.

⁹⁹ Rubenson 1990, 87.

¹⁰⁰ Rubenson 1990, 88.

¹⁰¹ Rubenson 1990, 88.

Kapitel 4: Analys

I min analys har jag sammanställt fyra innebörds-kategorier vilka är tänkta att fungera som sammanfattande redogörelser för Francis MacNutt respektive Charles Krafts beskrivningar av kroppen. I slutet av varje innebörds-kategori, låter jag mitt förteoretiska perspektiv, Ola Sigurdsons filosofiska respektive groteska kropp ge redskap för att tolka de fenomenologiska resultaten. Detta moment gjorde jag utifrån frågeställningen: vilka resurser ger Sigurdson för att tolka det analyserade materialet?

Jag har valt att namnge mina innebörds-kategorier på ett sätt som liknar Sigurdsons rubriksättning i *Himmelska Kroppar*, det vill säga som olika slags kroppar.¹⁰² Jag har följaktligen försökt skapa begrepp som inte ”ägs” av någon av författarna utan som sammanfattar ett tematiskt område båda resonerar kring. Dessa kroppar kallar jag: *den sårade kroppen*, *den demoniserade kroppen* och *den befriade kroppen*. Dessförinnan kommer jag redogöra för ytterligare en innebörds-kategori som jag anser relevant för att förstå och tolka de tre påföljande ”kropparna”. Jag har valt att kalla den kategorin för *En dualmonistisk världsbild* och klätt i en fenomenologisk språkdräkt är det författarnas livsvärld jag kommer att redogöra för. Med hjälp av dessa fyra kategorier av innebörder ämnar jag visa på de beröringspunkter som författarna har med varandra, både i form av likheter och olikheter. Det behöver dock sägas att olikheterna är tämligen små, nästintill obefintliga mellan författarna vilket gör att jag upprepade gånger refererar till dem i par. Detta möjliggör också att det går att tala om författarnas livsvärld som en gemensam sådan. I det studerade materialet framträder inga påtagliga skillnader vad gäller den horisont mot vilken de tolkar sina erfarenheter.

En fenomenologisk metod inbegriper ett visst sätt att redogöra för erfarenheter och upplevelser. I min analys tar jag inte personlig ställning till materialet, utan lyssnar till det och försöker sedan redogöra för det på ett rättvist sätt. Det finns alltså inget ifrågasättande i texten, utan endast en vilja att försöka förstå författarnas erfarenheter så som de själva förstår dem. Detta gör att jag återkommande använder uttryck så som ”författarna beskriver” och ”konfidenten upplever”.

¹⁰² Sigurdson skriver fram sina resultat om kroppslighet utifrån fyra ”kroppar”: den filosofiska kroppen, den liturgiska kroppen, den erotiska kroppen samt den groteska kroppen.

4.1 En dualmonistisk världsbild

En viktig aspekt i en fenomenologisk studie är att den data som analyseras förstås som ett redan tolkat material. Tolkaren behöver därför vara noga med att göra rättvisa åt de motiv och trosföreställningar som ligger till grund för en viss förståelse.

I MacNutt och Krafts respektive bok blir läsaren introducerad till en världsbild där gränserna mellan en fysisk och en andlig verklighet är otydliga och ständigt inkorporeras i varandra. Jag har valt att kalla denna kategori för *En dualmonistisk världsbild*. Begreppet dualmonistisk syftar till att belysa författarnas uppfattning om att tillvarons osynliga och synliga dimensioner påverkar och påverkas av varandra. Det andliga och det fysiska utgör två separata aspekter av verkligheten, men bildar samtidigt en oskiljaktig förening.

4.1.1 Författarnas introduktion till fenomenet

För MacNutt var det ett personligt möte med fenomenet som fick honom att börja be mer aktivt för demoniserade människor.¹⁰³ MacNutt beskriver att ”Pushing me beyond the bounds of what was theologically respectable was my desire to help wounded, struggling people”.¹⁰⁴ Erfarenheten av det demoniska beskrivs inte som en kosmisk, intellektuell fråga om ondska utan enligt MacNutt börjar det ofta som ett pastoralt dilemma när präster och pastorer hamnar öga mot öga med människor som är under demonisk påverkan. För Kraft kom upplevelsen av det demoniska genom att han blev ombedd att hjälpa till och be för en kvinna efter ett seminarium. Att be om befrielse för människor var något Kraft endast hade läst om i böcker. Men när konfidenten väl stod framför honom gick det inte att fly undan den uppenbara problematiken.¹⁰⁵ När MacNutt frågat andra präster inom katolska kyrkan hur de började be för demoniserade människor ger de olika svar. En del mötte fenomenet på retreat, en annan fick ta emot patienter från en psykiatriker som skickade dem till honom. Ytterligare en hade mött det i en mindre bönegrupp.¹⁰⁶ Genomgående svarade prästerna att de introducerats till befrielsetjänst genom personliga möten med det demoniska.

Den personliga erfarenheten av demoner är det som sedermera kommer att forma den världsbild författarna håller för sann. Till en början matchar inte författarnas erfarenheter av det demoniska med den uppfattning om tillvaron som de haft tidigare. Istället utmanas de till att omforma sin förståelse av det osynliga livets giltighet och påverkan på fysiska kroppar.

¹⁰³ MacNutt 2009, 28.

¹⁰⁴ MacNutt 2009, 23.

¹⁰⁵ Kraft 2016, 17.

¹⁰⁶ MacNutt 2009, 29.

4.1.2 Författarnas livsvärld

Den världsbild som ligger till grund för såväl MacNutt som Krafts förståelse av demoner kräver ett erkännande av ett satans rike, där det finns makter som vill söndra och förstöra. Med andra ord en makt i kontrast till den godhet som både Kraft och MacNutt beskriver finns i Gud.¹⁰⁷ Kraft förstår tillvaron som ett andligt krig, där det inte går att vara passiv utan där det krävs handling och försvar.

We Christians live, therefore, in a period of spiritual warfare. We need to be aware of this and equip ourselves to fight. We dare not to assume, as some do, that the territory has been delivered from enemy occupation or that the power of the enemy has been broken.¹⁰⁸

MacNutt beskriver att hans erfarenheter av befrielse gett honom en världsbild mer lik den som framträder i Bibelns texter om demoniska manifestationer.¹⁰⁹ I den världsbild som MacNutt beskriver är erfarenheten av det osynliga, giltiga upplevelser som inte behöver bortförklaras med hjälp av västerländsk vetenskap utan som får tala för sig självt.¹¹⁰

4.1.3 Erfarenhetens giltighet

Kraft beskriver att befrielsen av demoniserade människor ofta försvåras genom att den ogiltigförklaras av modern vetenskap. Kraft anser att många människor är så imponerade av västerländsk vetenskap och psykologi att det sällan slår dem att vetenskapsmän och forskare inte alltid har fullständiga förklaringar av alla fenomen. Kraft uppfattar att många människor blir frustrerade över att det i dagens samhälle inte finns ”bättre” förklaringar till demoner än de som användes under det första århundradet.¹¹¹ MacNutt i sin tur, menar att många moderna bibelkommentatorer föredrar att ge naturliga, psykologiska förklaringar av demoner. Demonisk påverkan framställs då som något sprunget ur en primitiv, vidskeplig världsbild som den moderna människan kommit undan men som Jesus var tvungen att förhålla sig till under sin livsgärning.¹¹²

Kraft tycker att det är sorgligt att många kyrkor uttrycker en generell skepsis mot att tala om demonisk påverkan. Kyrkornas avståndstagande beskrivs få som följd att konfidenter som sökt sig dit går därifrån med en känsla av att vara galna eller ”onormalt” syndiga, vilket adderar ännu mer smärta och skuld till redan sårade människor. Kraft beskriver att en del konfidenter frågar honom ”Do you think I am crazy?”¹¹³

¹⁰⁷ Kraft 2016, 23.

¹⁰⁸ Kraft 2016, 27.

¹⁰⁹ Se exempelvis bibelorden; Mark 1:21–28; 3:20–30; 5:1–20; 7:24–30; 9:14–29; Luk 4:31–37; 8:26–39; 9:37–43; 11:14–22, Matt 8:28–34, 9:32–34; 12:22–29; 13:10–17; 15:21–28; 17:14–21.

¹¹⁰ MacNutt 2009, 55.

¹¹¹ Kraft 2016, 47.

¹¹² MacNutt 2009, 46.

¹¹³ Kraft 2016, 30.

MacNutt menar att demoner, fram till upplysningen, var vanliga och mer accepterade fenomen inom kyrkan.¹¹⁴ Men upplysningens krav på mätbarhet och analys har gjort det omöjligt att giltigförklara upplevelser av demoner på vetenskapens vis. MacNutts erfarenhet är att det nästan är genant att tala om en människas mående utifrån möjligheten att det kan ha övernaturliga orsaker.¹¹⁵ MacNutt anser vidare att upplysningens världsbild påverkat västlig kristendom så till den grad att övernaturliga uttryck automatiskt bemötts med skepsis och förnekande, ofta utan vidare diskussion.¹¹⁶ Samtidigt har demoner igenkänts av människor i alla kulturer under historien. Demoners osynlighet gör att bekräftelsen på deras närvaro endast blir synlig genom den skada de orsakar människokroppen menar MacNutt.¹¹⁷ Kraft beskriver att det alltid finns ett val när människor visar tecken på demonisk skada, antingen överläts ansvaret fullt ut till psykologer och andra sekulära hjälpinstanser, eller så agerar kyrkan i enlighet med skriften och tar dessa erfarenheter på allvar.¹¹⁸ Enligt Kraft finns det en tendens att söka efter enkla förklaringar till främmande fenomen, vilket i det här fallet kan handla om att avfärda upplevelser av demoner som psykisk labilitet, människans perverterade fantasi eller rädsla.¹¹⁹

4.1.4 I dialog med Sigurdson

Författarnas livsvärld är en väsentlig pusselbit för att förstå deras uppfattning om demoners påverkan på kroppen. I en dualmonistisk världsbild suddas all form av dualism ut och byts mot en omfattande holistisk människosyn. Det osynligas förlängning in i det synliga och tvärtom blir som tydligast i människans kropp. Den fysiska kroppens involvering och möjlighet till påverkan av det som inte syns gör henne till det tydligaste exemplet på denna hybrid. Utifrån det lästa materialet är kroppens konstitution mer komplex än vad medicinsk vetenskap framhåller. Författarnas starka invändningar mot upplysningens ideal vittnar om den konflikt som uppstår när erfarenheter ställs mot de mätbara resultaten. För författarna är det självklart att erfarenheten av fenomenet också är det som utgör grunden för deras resonemang.

Sigurdson beskriver att livsvärlden är det som beskriver en människa och hennes omgivning så som den är. Således är varje analys, reflektion eller beskrivning alltid sekundär i förhållande till den värld som människan tillskansat sig genom att existera i en viss tid och ett visst rum. MacNutt och Kraft blir tydliga exempel på att förståelsen för livsvärlden är ofrånkomlig om rättvisa ska

¹¹⁴ MacNutt 2009, 56.

¹¹⁵ MacNutt 2009, 46.

¹¹⁶ MacNutt 2009, 48.

¹¹⁷ MacNutt 2009, 53.

¹¹⁸ Kraft 2016, 47.

¹¹⁹ Kraft 2016, 50.

kunna ges till deras tolkningar av ett visst fenomen.¹²⁰ Det finns inget som kan styrka giltigheten i författarnas upplevelser förutom andra erfarenheter av samma slag. På så vis utgör MacNutt och Krafts erfarenheter ett optimalt fält för en fenomenologisk undersökning. Sigurdson anser att kroppsliga erfarenheter bör vara med och skapa sociala praktiker och filosofiska insikter, men att det allt som oftast fungerar tvärtom. För Sigurdson är det tydligt att det behöver finnas ett ömsesidigt utbyte dem emellan.¹²¹

Författarnas världsbild motsätter sig en världsbild som värjer för det fula och destruktiva i skapelsen, istället existerar Guds härlighet och trasigheten sida vid sida. Sigurdsons exempel från John W. Cook konkretiserar detta genom att påpeka hur kyrkan ofta föredrar att tala om ”tröst, konfliktlösning och terapeutiska lösningar” snarare än ”domens, straffets och smärtans verklighet”.¹²² Kyrkans dragning mot att eliminera skevheter till förmån för skönhet och perfektion stämmer inte överens med den beskrivning som författarna ger av Gud. Den Gud som framträder i materialet är angelägen om att ta itu med hela människan, både det vackra och det fula.¹²³

4.2 Den sårade kroppen

MacNutt och Kraft återkommer ofta till att tala om kroppen som sårad och de använder sig av analogier hämtade från *sjukdom* och *infektion* när de skildrar en människas lidande. Såren beskrivs både som destruktiva erfarenheter orsakade av människor och sår uppkomna genom andliga erfarenheter. Jag har därför valt att samla detta tema under kategorin *Den sårade kroppen*.

4.2.1 Människans obearbetade sår

I båda böckerna framställs människan som en skör varelse som bär sina obearbetade och smärtsamma erfarenheter som öppna sår. Såren beskrivs bestå av trauman, oförlåtna synder, skador från andra människor och övergrepp. Men även osynliga skador som en människa fått genom engagemang i ockulta och satanistiska praktiker och läror kan ge upphov till själsliga sår.¹²⁴ Sårens synliga förlängning kan enligt Kraft vara självförakt, förbannelser över den egna kroppens utseende och skeva självbilder. Men även ensamhet och osund jämförelse med andra människor kan uttrycka att det finns själsliga sår som behöver repareras.¹²⁵ Flera av de konfidenter som MacNutt mött, vilka han beskriver som djupt demoniserade och involverade i sataniska grupper, har påfallande ofta varit

¹²⁰ Sigurdson 2006, 306–307.

¹²¹ Sigurdson 2006, 301.

¹²² Sigurdson 2006, 494.

¹²³ Sigurdson 2006, 494.

¹²⁴ MacNutt 2009, 185–206.

¹²⁵ Kraft 2016, 100, 160.

väldigt ensamma personer.¹²⁶ MacNutt lyfter även fram att starka band bakåt i tiden, till specifika händelser i exempelvis barndomen, kan vara synliga förlängningar av obearbetade sår och signalement på att ett helande behöver ske.¹²⁷

När sår och erfarenheter förblir ouppklarade i en människas liv menar författarna att det kan öppna upp för mer destruktivitet och demoner kan börja påverka kroppen. Likt infektioner kan oläkta sår komma att påverka en konfident på sätt hen inte är medveten om menar Kraft.

When we suppress our true reactions, we virtually put bandages on open, unhealed wounds without first cleansing them. Those wounds become infected and fester under the bandages. But the bandages leak, allowing the infection to affect our lives long after the cause may have disappeared from our conscious memory.¹²⁸

Kraft och MacNutt värjer sig för att göra en distinkt uppdelning mellan de problem som beror på demoner och de som beror på emotionella sår i en människas liv. Kraft betonar att emotionella sår behöver behandlas som just det, oavsett om det finns demoner inblandat eller inte. Det är sår i människors erfarenheter som behöver omhändertas först. Således är aldrig den primära dimensionen av befrielse att kasta ut demoner utan det är alltid ett sekundärt problem anser Kraft.

Most of the time was given to dealing with emotional wounds. But some of those wounds had demons attached to them. And as the Holy Spirit brought healing to the wounds, the demons got weaker and we easily cast them out. There was no spectacle, no violence. Not even any noise.¹²⁹

Målet för all befrielse är att människan ska känna sig hel, inte ”bara” befriad från demoner. Kraft menar att ett helande inte är komplett förrän de sår som stör människans relation till sig själv, Gud och andra människor är helat med hjälp av den Helige Ande.¹³⁰

MacNutt uppfattar att fler och fler terapeuter, rådgivare och psykoterapeuter överväger möjligheten att demonisk påverkan kan vara en del av en konfidents psykiska och psykosomatiska problem.¹³¹ Att ställa en diagnos som tar hänsyn till människan som en helhet är därför det första steget för all befrielsebön och ställer krav på god urskiljning hos den som ber menar MacNutt.¹³² Även om det kan tyckas självklart framhåller Kraft att det är lätt att låta sig luras av att något är demoniskt. Det kan exempelvis ske när en person berättar att hen hör röster och ibland upplever sig kontrolleras av någon annan. Symptom som i ett fall kan ha demoniska orsaker kan i ett annat vara konsekvenser av viss psykisk sjukdom och tvärtom.¹³³

¹²⁶ MacNutt 2009, 213.

¹²⁷ MacNutt 2009, 129.

¹²⁸ Kraft 2016, 158.

¹²⁹ Kraft 2016, 10.

¹³⁰ Kraft 2016, 157.

¹³¹ MacNutt 2009, 17.

¹³² MacNutt 2009, 79.

¹³³ Kraft 2016, 63.

4.2.2. I dialog med Sigurdson

Både MacNutt och Kraft beskriver människokroppen som skör och tunn. Skadliga relationer, fysiska övergrepp eller verbala uttalanden som på något sätt sårat en människa kan få oanade konsekvenser senare i livet. Enligt MacNutt och Krafts beskrivningar läker inte tiden alla sår. Istället tycks sår som förblivit outredda, föda mer problem.

I Sigurdsons utläggning om Leders tre frånvarande kroppar kan den recessiva kroppen exemplifiera vissa dimensioner av denna innebördskategori. Med den recessiva kroppen vill Leder visa att människokroppen hårbärgerar djup som till viss del är omöjliga att erfara. Enligt Sigurdson menar Leder att det exempelvis kan handla om processer så som matsmältning, ämnesomsättning eller sömn. Poängen är att visa hur kroppen inte kan reduceras till att antingen enbart förnimma eller förnimmas. Kroppens sår och obearbetade problem är möjliga att tolka som en förlängning av den recessiva kroppen. Det finns kroppsliga djup som gör sig påminda i en människas liv och som indirekt påverkar henne.¹³⁴

Men även Leders tredje kropp, den dysfunktionella kroppen kan fungera vägledande för förståelsen av kroppens sår. Sigurdson beskriver att Leder där vill påvisa att kroppen inte alltid finns till hands på det sätt som vore önskvärt. Sjukdom, smärta, hunger, törst och depression är exempel på kroppens begränsningar, tillkortakommanden och brister. Det dysfunktionella tillståndet är ett onormalt sådant och uppfattas som något obehagligt.¹³⁵ Enligt Sigurdsons beskrivning menar Leder att kroppen kan uppfattas lyda under en främmande vilja som inte är personens egen. Det som inte fungerar i människans liv hamnar i strålkastarljuset och en stark medvetenhet om kroppen gör sig rådande. Dysfunktionalitet så som Leder beskriver det, belyser den sårade kroppens erfarenhet av att inte fungera som den ska. Dysfunktionalitet i form av smärta går inte på ett enkelt sätt att identifiera som antingen kroppsligt eller psykiskt betingat menar Sigurdson. Teologen Graham Ward beskrivs hävda att en teologisk redogörelse för lidande måste ta hänsyn till vad det innebär att vara en själ i en fysisk kropp. Människan existerar som en enhet av kroppslighet och medvetande, i en ouplöslig kombination.¹³⁶

Det är även intressant att notera MacNutts uppfattning om att svårt demoniserade människor ofta är väldigt ensamma. Den sårade människan tenderar att söka sig bortom gemenskapen, kanske för att dysfunktionalitet inte passar in i de gängse förväntningar som finns i mellanmänniskliga relationer. Sociologen Richard Sennett kommer enligt Sigurdson med en annan förklaring. Han menar att den senmoderna staten kännetecknas av att den eliminerat gemensamma mötesplatser där män-

¹³⁴ Sigurdson 2006, 303.

¹³⁵ Sigurdson 2006, 304.

¹³⁶ Sigurdson 2006, 522.

niskor kan interagera med varandra. I kombination med den ökade kommunikationshastigheten hotas de gemensamma ytorna att tillintetgöras och därmed försvåras ett ansvarstagande för varandra. Enligt Sigurdson menar Sennett att bristen på offentliga platser gjort människan än mer ensam och passiviserat den mänskliga kroppen. Lösningen för Sennett är att återta föreställningen om den lidande kroppen, som är djupt beroende av andra och inte klarar sig själv.¹³⁷ Sennetts exempel går att använda som kritik mot kyrkan, som förminskat, alienerat och avvisat de människor som sökt sig till den kristna gemenskapen för att få hjälp att ta itu med kampen.

Enligt författarna kommer ofta de själsliga såren från händelser där andra människor på något sätt sårat eller skadat en individ. Att människan är en relationell varelse framträder tydligt i hennes skörhet. Det är relationerna som kan få henne på fall och relationerna som kan rädda henne, exempelvis genom att komma i kontakt med en själavårdare eller en befrielsebedjare. I Sigurdsons beskrivning av transkorporealitet betonas att människans kropp inte slutar vid kroppens fysiska gränser, utan att hon ständigt är utsträckt till kroppar större än sig själv. Exempelvis till samhället, församlingen eller andra gemenskaper. Kanske kan detta utsträckta mönster också vara det som får henne engagerad i destruktiva andliga kroppar. Sigurdson beskriver kroppens gränser som suddiga. Det kan vara svårt att avgöra var en kropp börjar och slutar då den flyter ihop med andra kroppar. Transkorporealitet, som Sigurdson beskriver att Graham Ward förklarar den, kan vara ett skäl till att människan är så lättskadad i relation till andra människor.¹³⁸ Sår som orsakats av andra människors beteenden, våld, ord eller förbannelser påverkar människan på ett sätt som vittnar om att distansen mellan kroppar ofta är mindre än vid första anblicken.

4.3 Den demoniserade kroppen

MacNutt och Kraft vittnar om att det påfallande ofta är tydligt när en människa är under demonisk påverkan, även om de självklart också ser att det finns gråzoner. De beskriver att om det finns en osäkerhet kring huruvida en konfident är demoniserad eller inte så brukar det framträda tydligt när själva befrielsebönen inleds. Kroppen kan då börja manifesteras genom olika fysiska yttringar och det demoniska får förkroppsligade uttryck. Jag har samlat författarnas beskrivningar av kroppens demoniska uttryck under kategorin *Den demoniserade kroppen*.

¹³⁷ Sigurdson 2006, 347.

¹³⁸ Sigurdson 2006, 343.

4.3.1 Demoniska uttryck

Kraft anser att fysiska, demoniska uttryck främst urskiljs naturligt, det vill säga genom att observera konfidenten och genom att ställa frågor om konfidentens upplevelser. Samtidigt kan Gud på övernaturliga sätt ge särskild vishet till den som ber, så att hen med sina ögon kan se och tolka ett fenomen på rätt sätt.¹³⁹ Kraft ger två listor till läsaren på vad som enligt hans upplevelse är vanliga fysiska krämpor eller manifestationer i en demoniserad kropp. Därmed inte sagt att symptomen per definition *är* orsakat av demoner, utan att de kan komma som en bieffekt av demonens påverkan på den enskilda kroppen. Enligt Kraft är vanliga symptom huvudvärk eller annan värk i kroppen, yrsel, illamående, stelhet, skakningar, onormal trötthet, en stark vilja att slå den som ber om befrielse och en stark vilja att springa ifrån samtalet. Mindre vanliga manifestationer är kraftiga skakningar, att ansiktet eller kroppen förvrids, skrik, svordomar, kräkningar, ögon som ser onormala ut, utåtagerande och en förändrad röst.¹⁴⁰ Demoner beskrivs även kunna orsaka smärta, kalla människor elaka namn, uttala allmänna hot eller direkta hot om att döda någon av de som ber.¹⁴¹

Kraft förbjuder de konfidenter som är under demonisk påverkan att göra stora rörelser eller uppvisningar när han ber. Han beskriver att demoner älskar att få visa upp sig och ingjuta skräck i människor. Kraft binder¹⁴² därför alltid demonen när han möter en konfident och tillåter således inga fysiska uttryck.¹⁴³ Den riktiga kampen är inte en fysisk sådan, det är en andlig strid och den genomförs med ord fyllda av styrka, inte med muskler, menar Kraft.¹⁴⁴

MacNutt å andra sidan har inte en lika stor betoning på att binda demoner för att därmed undvika fysiska manifestationer i bönerummet. I hans bok finns det många beskrivningar på hur demoner agerat fysiskt genom den mänskliga kroppen. Han menar att de yttringar som han sett hos sina konfidenter liknar de skildringar som ges i Nya Testamentet.¹⁴⁵ MacNutt listar också några av de manifestationer som han uppfattar brukar dyka upp under befrielsebönen; märkliga ansiktsuttryck, skakningar i kroppen och en förändrad röst som talar i pronomet ”vi”. MacNutts erfarenhet är att uttrycken är samma i USA som i Japan, det vill säga ett slags universellt demoniskt uttryck.¹⁴⁶

Kraft beskriver även att demoniserade personer kan uppleva det svårt att delta i lovsång och att det ofta är då som det demoniska i en människa ger sig till känna. Det kan ske genom att personen börjar skaka, upplever fysisk smärta, får minnesluckor eller vill försvinna därifrån.¹⁴⁷ Ju star-

¹³⁹ Kraft 2016, 208.

¹⁴⁰ Kraft 2016, 207–208.

¹⁴¹ Kraft 2016, 198.

¹⁴² ”Binda” uttrycker här föreställningen om att troende har möjlighet att tygla och begränsa andliga väsen i Jesu namn.

¹⁴³ Kraft 2016, 167.

¹⁴⁴ Kraft 2016, 118.

¹⁴⁵ MacNutt 2009, 45.

¹⁴⁶ MacNutt 2009, 83.

¹⁴⁷ Kraft 2016, 127.

kare demoner, exempelvis hos konfidenter med ett omfattande engagemang i satanistiska eller ockulta sammanhang, desto fler extravaganta och demoniska uttryck blir synliga. Demonerna kan i dessa fall framkalla stark smärta, kasta upp konfidenten i luften och använda hens röstapparat för att tala.¹⁴⁸ Tidigt i Krafts befrielsetjänst bad han för en kvinna som under bönen blev stel och närmast medvetlös. I det fortsatta skeendet blev kvinnan fri från demonisk påverkan.

I laid my hand on her shoulder and spoke peace to her. This brought her back to consciousness. But soon she started shaking violently, and I found myself challenging a demon in the name of Jesus Christ – just as I had learned from the books. We were able to free her from nineteen demons that evening, and then one more two days later in my office.¹⁴⁹

När MacNutt ber för en person som är demoniserad är hans upplevelse att demonen verkar ta över personen fullt ut vid själva bönetillfället. Fram tills att bönen börjar kan konfidenten tala själv med sin egen röst, men när bedjaren börjar be förändras konfidentens ansikte i dess konturer, rösten ändras och demonen börjar tala istället beskriver MacNutt.¹⁵⁰

Just two nights ago a woman started screaming and her face contorted grotesquely when I started to pray at a healing service of about four hundred people in a United Methodist church.¹⁵¹

Vid befrielsen är MacNutts uppfattning att ungefär hälften av de han ber för hostar eller manifesterar fysiskt på något sätt när demonen är på väg ut.¹⁵² MacNutt beskriver vidare att demonen allt som oftast är begränsad till en viss del av konfidentens liv och därmed är varken hela kroppen eller hela livet påverkat. Det kan resultera i att vissa delar av kroppen upplever mer smärta eller att konfidenten känner att något rör sig i en viss kroppsdel under bönen.¹⁵³ MacNutts erfarenhet är att en del konfidenter, som haft problem med demoner som plågar och orsakar smärta eller fysisk sjukdom oftare känner hur smärtan rör sig runt i kroppen under bönen.

It is an amazing phenomenon that as you follow the pain around – for example, from the stomach to the chest to the arms and then to the hands – it will eventually leave (usually through the hands, mouth or feet).¹⁵⁴

MacNutt vittnar även om erfarenheten att konfidenter sällan vill titta befrielsebedjaren i ögonen under bönen. MacNutt vill gärna ha ögonkontakt med den han ber för då han uppfattar att det är enklare att kommunicera med demonen på det sättet. Kraft har liknande erfarenheter.

Her usually sweet personality changed. With a strange glare in her eyes, she screamed at me, telling me to leave her alone. There was an undeniably evil presence in her eyes.¹⁵⁵

¹⁴⁸ Kraft 2016, 149.

¹⁴⁹ Kraft 2016, 17.

¹⁵⁰ MacNutt 2009, 76–77.

¹⁵¹ MacNutt 2009, 24.

¹⁵² MacNutt 2009, 178–179, 25.

¹⁵³ MacNutt 2009, 73.

¹⁵⁴ MacNutt 2009, 243.

MacNutt beskriver att om konfidenten fortfarande har kontroll över sin kropp uppfattas hen kunna lyda och titta på honom, annars brukar demonerna göra så att konfidentens ögon börjar rulla och endast göra ögonvitan synlig för den som ber. MacNutt tycker att det är en märklig effekt. Han tolkar upplevelsen som demonens sätt att frånhålla konfidenten den hjälp som hen är på väg att få.¹⁵⁶

4.3.2 I dialog med Sigurdson

I den demoniserade kroppen är de osynliga makterna inte längre osynliga. De manifestationer som beskrivs i författarnas böcker är en blandning av naturliga uttryck för en person som mår dåligt och övernaturliga inslag, svåra att förstå sig på.

Den demoniserade kroppen är inte en kulturellt situerad kropp utan det verkar finnas ett universellt, demoniskt uttryck oavhängigt kultur eller del av världen. Många konfidenter i författarnas böcker har inte hört talas om eller för den delen betraktat andra demoniserade människor och det är därför särskilt intressant att det finns likheter i hur demoniserade kroppar beskrivs agera. Sigurdson beskriver med hjälp av Marcel Mauss att kroppens rörelser är inlärd förmågor som formas i en viss kontext. Sättet människor simmar, vilar eller går på kan därför variera i olika kulturer. Kroppen lär sig att agera på ett visst sätt genom att den finns i gemenskaper och samhällen och Mauss hävdar därför att människan bär på socialt förvärvade kroppstekniker.¹⁵⁷ I MacNutt och Krafts material framträder den demoniserade kroppen med kroppsmönster som går bortom tid och rum. Således går det inte att avfärda de demoniska uttrycken som enbart socialt inlärd förmågor.

Kanske kan det universella, demoniska uttrycket tolkas med hjälp av Michael Foucaults förståelse för maktens disciplinering och fogliggörande av kroppen. Foucault anser att institutioner formar kroppen utifrån sin egen inre logik.¹⁵⁸ MacNutt och Krafts förståelse av världen inbegriper ett erkännande av onda, osynliga maktens inflytande på den här världen. Om Foucaults institutioner kan förstås i mer metaforisk betydelse, som maktcentrum i generell mening, kan det ge ledtrådar till förståelsen av samstämmiga demoniska uttryck. Om den onda, osynliga makten kan tolkas som en institution dresserar även den kroppar utifrån sin inre logik. Den inre logiken hos ondskan beskrivs enligt författarnas erfarenheter enbart som destruktiv och förgörande vilket kan förklara de likheter som finns i upplevelsen av demonisering världen över.

Vidare kan den demoniserade kroppen tolkas med hjälp av Wolfgang Kayzers förståelse av den groteska kroppen. Kayser beskriver erfarenheten av det groteska som skrämmande och främmande. Det groteska är inte en annan värld än vår egen, utan snarare är det vår världs ogästvänliga

¹⁵⁵ Kraft 2016, 14.

¹⁵⁶ MacNutt 2009, 82.

¹⁵⁷ Sigurdson 2006, 325.

¹⁵⁸ Sigurdson 2006, 327.

och fientliga dimensioner. Vem som orsakar detta hemska ger inte Kayser något entydigt svar på utan hänvisar till det spöklika ”detet”. Enligt Sigurdsons beskrivning av Kaysers grotesk är detet både en gestaltning av det främmande i världen och samtidigt betvingandet av detsamma. Det groteska för Kayser är inte ”pånyttfödelse och befrielse utan snarare fångenskap och paralysering.”¹⁵⁹ En sådan förståelse av det groteska liknar i allra högsta grad erfarenheten av att vara demoniserad så som den beskrivs av MacNutt och Kraft. Även om konfidenterna faktiskt sökt sig till människor som kan be om deras befrielse är upplevelsen av demoner inte en upplevelse som i sig själv härbärgerar hopp och transformation. Författarna beskriver att hopp är något som adderas när människor som tror på förvandling möter en konfident i dennes nöd. För Sigurdson är det groteska aldrig något fixerat eller stabilt utan bör ses som en process eller en progression. Det groteska och destruktiva i tillvaron stämmer väl överens med hur världen faktiskt ser ut, men inte hur den måste se ut. I det finns ett indirekt åberopande av det kristna hoppet om godhetens slutliga seger menar Sigurdson.¹⁶⁰ Utifrån MacNutt och Krafts beskrivningar är det först när konfidenten fått hjälp från någon utanför sig själv som det går att tala om progression. Det tycks alltså inte finnas någon inneboende kraft till förvandling i de demoniserade personer som författarna mött utan snarare verkar deras tillstånd förvärras om de lämnas att hantera det på egen hand.

4.4 Den befriade kroppen

Precis som den demoniserade kroppen kan manifesteras fysiskt på olika sätt, beskrivs också befrielsen som en upplevelse av fysisk karaktär. Konfidenter som blivit befriande berättar om emotionella och kroppsliga förändringar i den stund då den demoniska påverkan bryts. Jag har därför valt att kalla denna kategori för *Den befriade kroppen*.

4.4.1 Tecken på befrielse

I MacNutt och Krafts respektive böcker ges flertalet beskrivningar av erfarenheten att bli fri från demoner. De båda frågar alltid sina konfidenter hur de mår och känner sig efter att de bett klart. Genomgående beskrivs upplevelsen som att djup frid och lugn infinner sig i hela konfidentens kropp. Andra beskriver det som att de känner sig fysiskt lättare, som att Gud just lyft bort en tung börda från deras axlar.¹⁶¹ ”It feels strange, but good, just to be me” meddelar en av MacNutts konfidenter.¹⁶² Känslan av frid verkar även kunna infinna sig just i den del av kroppen som demonen uppfattades sitta fast vid skriver MacNutt. En konfident beskriver: ”I felt a deeper peace in that part

¹⁵⁹ Sigurdson 2006, 492.

¹⁶⁰ Sigurdson 2006, 497.

¹⁶¹ Kraft 2016, 218.

¹⁶² MacNutt 2009, 34.

of my body than I've ever felt".¹⁶³ MacNutts erfarenhet är att personer som fortfarande är demoniserade kan skaka kraftigt i kroppen, ha förvridna ansikten eller tala med hög röst. Men när den demoniska påverkan bryts förändras kroppen och en synlig stillhet beskrivs synas hos konfidenten. MacNutts erfarenhet är att när skakningar och skrik gradvis avtar brukar det vara ett tecken på att demonen är på väg bort.¹⁶⁴

Kraft ger även han många exempel på upplevelser av en befriad kropp. En konfident upplevde frihet från rädslor och fysiska problem efter att bönen avslutats,¹⁶⁵ en annan kände en lättnadskänsla i det ögonblick de sataniska makterna bröts i Jesu namn.¹⁶⁶ Ytterligare en annan blev genom befrielsen fri från inre röster och negativa känslor som tvingat konfidenten att leva i ilska.¹⁶⁷ Ett sista exempel är en kvinna som fysiskt kände när demonen lämnade henne.

I felt something move through my body each time and out of both arms, which were raised in prayer. It was awesome. At the same time I became aware of great peace all through my body.¹⁶⁸

MacNutt beskriver vidare att det ofta syns i konfidentens ögon när demonen är borta. Det sker någon form av förändring i uppsynen och i blicken.¹⁶⁹

Even without the supernatural gift of discernment, we have a number of ways to tell when a spirit has left, just by human observation. Looking into the client's eyes you can often see a change as the eyes soften and clear and once more you are looking into the eyes of a human being.¹⁷⁰

Kraft stämmer in i MacNutts bild och tillägger att konfidenten inte så sällan bryter ut i spontan tillbedjan av Gud när hen upplever befrielsen.¹⁷¹ Även konfidentens gudsbild beskrivs kunna förändras efter befrielsen menar Kraft.¹⁷²

4.4.2 Förvandlingens smärtsamma dimensioner

Kraft beskriver att demoner ofta kommer ut ur en person efter en stunds bönekamp, en del konfidenter gråter och en del kastas till marken.¹⁷³ Ibland är upplevelsen av frihet så främmande för konfidenten att känslan efter bönen inte enbart känns positiv.¹⁷⁴ Kraft framhåller att en del konfidenter kan känna sig värre efter att de blivit befriade. Ett helande behöver därför ta tid och ses som en pro-

¹⁶³ MacNutt 2009, 195.

¹⁶⁴ MacNutt 2009, 179.

¹⁶⁵ Kraft 2016, 188.

¹⁶⁶ Kraft 2016, 169.

¹⁶⁷ Kraft 2016, 166.

¹⁶⁸ MacNutt 2009, 76.

¹⁶⁹ MacNutt 2009, 178.

¹⁷⁰ MacNutt 2009, 178.

¹⁷¹ Kraft 2016, 15.

¹⁷² Kraft 2016, 6.

¹⁷³ Kraft 2016, 178.

¹⁷⁴ Kraft 2016, 221.

cess och inte som en enskild händelse.¹⁷⁵ Kraft beskriver en konfident som upplevde att förvandlingen var så stor att den ledde till en identitetskris efteråt.¹⁷⁶ I ett annat fall beskriver Kraft hur en konfident haft ett hämmat känsloliv, orsakat av demonisk påverkan, vilket efter befrielsen ledde till att konfidenten upplevde både mer smärta och glädje.¹⁷⁷

Kraft varnar för att oreflekterat dras med i befrielsens positiva och synliga uttryck och för den skull glömma bort vikten av det inre helandet och konfidentens behov av stöd efteråt för att förvandlingen ska vara permanent. Demonerna kan vara borta, men för att de inte ska komma tillbaka behöver sår och känslomässiga trauman redas ut menar han.¹⁷⁸

4.4.3 I dialog med Sigurdson

Det befriade tillståndet är en ny slags kropp att förhålla sig till och kräver ställtid för att kännas normal beskriver författarna. Det finns en känsla av främlingskap för det nya tillståndet. Den befriade konfidenten upplever en typ av ursprungstillstånd, en återställd kropp och en eskatologisk försmak. Den kropp som kämpat och slitit med den inre kampen blir genom befrielsen förvandlad till en kropp som uttrycker och utstrålar frid.

Sigurdsons egen förståelse för den groteska kroppen beskrivs i liknande termer som ovan redogjorda exempel. Michail Bachtin som Sigurdson hämtar sin egen förståelse ifrån ser den groteska kroppen som formbar, föränderlig och hoppfull. För Bachtin handlar den groteska kroppen om en pånyttfödelse, befrielse och transformation av kroppen. Transformationen behöver förstås mot en eskatologisk horisont. Det groteska blir då en kraft med vilken människan kan bli hjälpt att befria sig från förtryckande strukturer och ger henne en ny vision av hennes sociala existens skriver Sigurdson.

I befrielsen blir de öppna sårn till ärr, vilket beskrivs som en genomgående positiv upplevelse av tacksamhet och glädje. Därmed inte sagt att själva befrielseprocessen inte kan vara smärtsam. Men den smärta som konfidenterna beskriver verkar vara en konstruktiv sådan då den kommer som en följd av att bearbeta livets mörka erfarenheter.

Krafts erfarenhet är att det ofta är konfidentens självbild som kommit till skada genom den demoniska påverkan. När Sigurdson förklarar Gail Weiss förståelse av vad han kallar ”interkorporealitet” talar han om kroppsbilder, som i ett för formlost respektive rigid tillstånd skapar problem. En kroppsbild som håller över tid kan varken vara för statisk eller för gränslös utan behöver

¹⁷⁵ Kraft 2016, 243.

¹⁷⁶ Kraft 2016, 156.

¹⁷⁷ Kraft 2016, 275.

¹⁷⁸ Kraft 2016, 157.

ha förmågan att inrymma en spänning mellan olika kroppsbilder utan att någon tar överhanden.¹⁷⁹ I Sigurdsons beskrivning av Gail Weiss interkorporealitet framhåller han att det är möjligt att göra motstånd mot skeva kroppsbilder och att kroppen inte är fullt foglig på det sätt Foucault beskriver den. Befrielsen av en människa kan därför ses som ett slag mot foglighet och underkastelse och ett mottagande av en ny kroppsbild.¹⁸⁰

MacNutt och Kraft beskriver befrielsen som en övernaturlig och samtidigt naturlig händelse. Det är Gud som i sin godhet driver bort demonerna genom att ge auktoritet till bedjarna att kasta ut dem i Jesu Kristi namn. Om personer med stor demonisk problematik befriats kan förändringen uppfattas obegriplig för människor i omgivningen. Om uppståndelsen säger Sigurdson att det är som ”ett slags extravagant gudshandling som går utöver vad vi betraktar som möjligt med mänskliga mått mätt”.¹⁸¹ En sådan beskrivning passar även väl in på erfarenheten av befrielse från demoner.

¹⁷⁹ Sigurdson 2006, 344.

¹⁸⁰ Sigurdson 2006, 345.

¹⁸¹ Sigurdson 2006, 500.

Kapitel 5: Diskussion

I följande diskussion kommer jag att argumentera för behovet av ett komplement till Sigurdsons teologi om kroppen med hänvisning till ovanstående analys. Först kommer jag att visa på den samstämmighet som finns mellan Sigurdson, MacNutt och Kraft. Detta gör jag för att uppmärksamma att det finns mötespunkter mellan dem som går att foga samman. I följande steg vill jag rikta fokus på vad jag uppfattat som centralt i förståelsen av erfarenheten. Med avstamp i mina fenomenologiska resultat formuleras min kritik, tillika mitt bidrag till Sigurdsons teologi om kroppen.

5.1 Den sårbara kroppen: samstämmighet i erfarenheten

MacNutt, Kraft och Sigurdson har störst samstämmighet i teman som rör kroppens komplexitet och sammansättning. Kroppen förstås av de tre som en helhet, där det som angår själen även angår kroppen. Min uppfattning är att Sigurdson är helt enig med författarna i den frågan. Sigurdson visar det genom att exempelvis tala om kroppens mer dunkla och hemlighetsfulla dimensioner. Det finns djup i människan som är tämligen okända, men som gör sig kända i de situationer de inte fungerar. En rättvis beskrivning av människokroppen inbegriper en förståelse för hennes förening med både synligt och osynligt. Kroppens relation till osynlighet är inget som Sigurdson värjer sig från utan vid ett flertal tillfällen lyfter han fram kroppens suddiga gränser och hennes förbindelser med det som inte syns.

Samtliga benämner även det demoniska som en mänsklig erfarenhet. Dock är Sigurdsons korta utläggning av det demoniska svår att foga samman med den bild av demoner som framträder i MacNutt och Krafts beskrivningar. Framförallt beror det på att Sigurdsons beskrivning snarare är en parentes av ett större resonemang, i jämförelse med MacNutt och Kraft som ägnar hela sina böcker åt fenomenet.

De tre författarna talar även samstämmigt om människans fundamentala behov av att vara i relation med andra människor. För att kunna hållbar kroppens alla dimensioner behöver hon kunna dela erfarenheten av att vara människa med andra. Att ha mötesplatser där människan kan inlemmas i något större än sig själv beskrivs av samtliga som ett skydd för hennes kroppslighet.

Författarna delar även uppfattningen att erfarenheter behöver kunna fungera som underlag för förståelsen av ett fenomen. Erfarenheter kan inte underkännas på grund av dess avsaknad av mätbarhet. Kropp och kroppslighet utgör ett särskilt tydligt exempel på ett fenomen som behöver kunna tolkas mot bakgrund av människors erfarenhet av den. Detta har till följd att begrepp som livsvärld och världsbild blir gemensamma temata för de tre. För Sigurdson är begreppen en del av en fenomenologisk språkvärld. MacNutt och Kraft använder inte orden explicit men temat framträder än-

dock tydligt i avsnitt som rör deras trosföreställningar och försanthållanden om världen. MacNutt och Kraft är tydliga med att de bygger sina resonemang utifrån sina egna teologiska övertygelser. Sigurdson har å sin sida fler livsvärldar att förhålla sig till: sin egen, filosofins och kyrkans. Samtliga är dock medvetna om att det inte går att finna en neutral utgångspunkt från vilken det är möjligt att beskriva ett fenomen objektivt. Både MacNutt, Kraft och Sigurdson är transparenta med sin förståelse och med sina respektive syften med böckerna.

5.2 Kroppen och filosofin

I början av *Himmelska kroppar* kungör Sigurdson sina metodologiska utgångspunkter för sin teologi om kroppen. Han vill formulera en teologi om kroppen som tar hänsyn till både dess historiska och samtida rötter.¹⁸² För att genomföra sin studie vill Sigurdson låta sig vägledas av två röster, den teologiska traditionen såväl som den samtida teologin. Detta med avsikt att fördjupa insikterna om hur en kristen kroppslighet bör tolkas och förstås.¹⁸³ Sigurdson skriver även att han vill hämta material och insikter från kyrkans praktiker och liv.¹⁸⁴

När Sigurdsons utgångspunkter sätts i relation till det material som redovisas i kapitlet om den filosofiska och groteska kroppen framträder dock en viss diskontinuitet. Diskontinuiteten uppstår enligt min mening i relationen mellan hans premisser för boken och det han sedan skriver fram gällande det osynligas påverkan på kroppen. Genom att följa hans egna premisser och utgångspunkter ville jag se om det fanns fog för att inkludera kroppens utsatthet för osynlig makt i en teologi om kroppen. Nedan kommer jag redogöra för den beskrivning av kampen om kroppen som framträder i det historiska och samtida materialet.

5.2.1 En beskrivning av kampen

Origenes, Tatianus och Antonios utgjorde min kyrkohistoriska bakgrund och dessa redogjorde jag för utan att praktisera en fenomenologisk metod. MacNutt och Kraft var mina samtida perspektiv vilka jag redogjort för i kapitel tre. Dessa ”två röster” vittnar gemensamt om kroppens förening med den osynliga världen och beskriver hur det är en ofrånkomlig del av kyrkans erfarenhet av kroppen. Kroppen beskrivs både som arenan och åskådaren för den osynliga maktkonflikten mellan demoner och människa. Demoner påstås påverka kroppen så till den grad att det går ut över livet som helhet. Demonisk påverkan beskrivs som en kamp i det osynliga men med synliga följder, uttryckt genom fysiska och psykiska manifestationer. Erfarenheten av demoner framställs som något annat än en metaforisk förståelse av ondska. De beskrivs ansätta kroppar och påverka människor på en rad olika

¹⁸² Sigurdson 2006, 8.

¹⁸³ Sigurdson 2006, 494.

¹⁸⁴ Sigurdson 2006, 10.

sätt. Det är inte heller något som enbart är förbehållit människans kognition utan både demonisering och befrielse beskrivs som fysiska händelser. Den erfarenhet av det demoniska som mitt material beskrivit är inte begränsad till enskilda individers erfarenheter, utan det är också en erfarenhet som den historiska, världsvida och samtida kyrkan bär på. I mötet med demoniserade människor har kyrkan fungerat som befrielsens tjänsteman och bedjare. Kyrkans tradition att be om människors befrielse från demoner kan härledas tillbaka till Jesu egen livsgärning och har sedan dess varit en etablerad kyrkopraktik. Därmed har kyrkan genom historien alltid härbärgerat ett språk för att tala om erfarenheten av det osynligas direkta påverkan på den fysiska kroppen. MacNutt och Kraft vittnar dock om att det idag finns en inomkyrklig skepsis mot att tala om demoner och människors utsatthet för demonisk påverkan. Denna skepsis har enligt deras beskrivning fått demoniserade människor att i stor utsträckning bära sina problem själva, utan möjlighet att säkert veta om den lokala församlingen finns till hands.

5.2.2 En fenomenologisk kritik

Med utgångspunkt i resonemanget ovan gör jag anspråk på att demonisk påverkan på kroppen är en viktig och väsentlig del av en teologi om kroppen. Sigurdson motsäger inte att kroppen kan relatera till både osynliga strukturer och destruktiva makter. Det demoniska motivet är inte heller uteslutet i Sigurdsons *Himmelska kroppar*, utan nämns vid några tillfällen som beskrivningar av ”det främmande”, ”det okända” och ”det alienerade.” Jag tolkar dock Sigurdsons användning av det demoniska motivet som en omförhandling av kyrkans erfarenhet. Även om en bredare förståelse för det demoniska kan vara konstruktiv att vidmakthålla anser jag att det samtidigt skalar bort viktiga delar från den beskrivning som den historiska och samtida kyrkan ger.

Sigurdsons val att arbeta fenomenologiskt innebär ett metodologiskt krav att beskriva ett fenomen på ett sätt som gör rättvisa åt upplevelsen av det. Om Sigurdsons benämningar av det demoniska utgår från ett fenomenologiskt förhållningssätt till fenomenet (vilket jag som läsare bör utgå ifrån) finns det dimensioner av erfarenheten som han frångår, alternativt förminskar. Framförallt uppfattar jag att ”det demoniska” så som Sigurdson använder begreppet, skapar en viss distans mellan individen och den upplevda kampen. Kampens ursprung blir något diffust som opererar på avstånd. De upplevelser av det demoniska som beskrivits i kapitel tre talar inte om kampen som om den utspelade sig på håll i avlägsna strukturer utan som en konflikt i den egna kroppen.

Den otydlighet som jag uppfattar i Sigurdsons resonemang kan bero på att jag inte alltid kan avläsa mot vilken horisont han ställer upp sina argument samt hur pass noga han följer fenomenologins arbetsgång. Stundtals förhåller han sig tydligt till kyrkans livsvärld, medan han i nästa stund snarare verkar utgå från en filosofisk, sekulär horisont. Att arbeta fenomenologiskt med erfarenheter av demoner kan vara svårt att införliva i en västerländsk, sekulärfilosofisk världsbild. Det sätt

Sigurdson uttrycker sig på gällande ”det demoniska” uppfattar jag som ett försök att sammanfoga kyrkans och den sekulära filosofins världsbilder istället för att låta dem tala var för sig.

5.2.3 Ett ömsesidigt utbyte

Som jag nämnt ovan finns det likheter och mötespunkter mellan de tre författarna. Samtidigt har de olika syften med sina böcker, olika akademiska utgångspunkter och skriver i viss mån sin teologi i olika kontexter. Att deras olikheter skulle förhindra ett ömsesidigt utbyte kan dock avfärdas genom att se den stora spännvidd av författare och tänkare som Sigurdson använder sig av när han formar sin teologi. Jag anser att när det gäller fenomenet ”demoners påverkan på kroppen” kan en korsbefruktning mellan olika diskurser vara särskilt berikande. Eftersom all form av kunskap i ämnet bygger på den levda erfarenheten uppfattar jag det fördelaktigt att lyssna till olika röster som beskriver samma typ av erfarenhet men med olika språkvärldar. För Sigurdson skulle det kunna handla om att vidga urvalet av teologer och influenser så att en ännu större spänning uppstår i det redovisade materialet.

I modern systematisk teologi utgör kontinentalfilosofin en flitigt anlita samtalspartner.¹⁸⁵ Frågan är dock om detta samtal också bär på en inneboende risk att urvattna teologins språk och innebörder till förmån för en sekulärt gångbar språkvärld. Vad jag velat påvisa är hur Sigurdsons dialog med sekulär humanvetenskap också skapar svårigheter att fullt ut lyssna till kyrkans liv och erfarenheter, särskilt de mer mystiska och oförklarliga delarna av dessa. När det gäller den här specifika sakfrågan menar jag att Sigurdson med fördel kunnat göra ett konstruktivt tankeutbyte med teologer från syd eller teologer rotade i mer karismatiska sammanhang.

5.3 Kritik mot Sigurdsons groteska kropp

I Sigurdsons redogörelse för den groteska kroppen förklarar han att både Kaysers och Bachtins förståelse av det groteska motivet är värdefulla ur ett teologiskt perspektiv. Kaysers förståelse hjälper till att utforska det ondas verklighet som en del av människans liv. Och Bachtins förståelse hjälper till att utforska det groteska som en kraft med vilken människan kan få hjälp att befria sig från förtryckande strukturer. Dessutom erbjuder det en ny vision av hennes sociala tillvaro. Sigurdson menar därför att insikten om det groteskas föränderliga natur, så som Bachtin framställer den, kan fungera parallellt med dess mer demoniska sida.

I sitt resonemang om den groteska kroppen kallar Sigurdson den demoniska aspekten av det groteska för en genuin men ofta förträngd mänsklig erfarenhet. Sigurdson medger att det destruktiva och demoniska i tillvaron stämmer överens med hur världen ser ut, men att detta inte innebär

¹⁸⁵ Se exempelvis: Carlsson 2014; Martinson 2017, 233–243; Smith 2006.

att världen måste se ut på det sättet. Det groteska rymmer på så vis också en hänvisning till det kristna hoppet och till segern över ondskan menar Sigurdson.¹⁸⁶ Även om det groteskas mörkare dimensioner finns representerat i Sigurdsons tolkning av tillvaron, framträder en osäkerhet och tvektighet hos honom när han försöker förena den demoniska aspekten med det mer återställande och hoppfulla. För Sigurdson verkar det finnas en oförenlig spänning mellan de olika groteskerna vilket leder honom till att ifrågasätta en sammanblandning. Han vill hellre se en uppdelning mellan det som är en ”god” respektive ”dålig” representation av det groteska, där den gudomliga grotesken i större utsträckning liknar Bachtins förståelse av det groteska än Kaysers.¹⁸⁷ Genom att separera erfarenheten av det demoniska från erfarenheter av en ny värld vill han förhindra att en förväxling sker mellan det som kommer från Gud och det som kommer från djävulen.

Frågan är dock om inte Sigurdsons behov av att välja mellan Bachtin och Kaysers tolkningar av det groteska också gör att han förtränger den erfarenhet som han själv benämner som förträngd.¹⁸⁸ Genom att inte adressera ondska, sårbarhet, demoner och kamp ännu mer explicit anser jag att han samtidigt förlorar dimensioner av befrielse och hopp. MacNutt och Krafts respektive världsbild tolkar tron, livet och inte minst kroppen, som fenomen där samtliga kan inrymma både det demoniska och det gudomliga. Den Gud som framträder i analysmaterialet är en Gud som inte värjer för det demoniska och trasiga i tillvaron utan som genom Kristus driver ut det. Det är alltså föreningen mellan Bachtin och Kaysers förståelse som bäst stämmer överens med MacNutt och Krafts redogörelser för kroppens utsatthet. Att enbart betona det demoniska hade varit att förringa befrielsens dimensioner och tvärtom. Jag vill därför plädera för en förståelse av det groteska som en beskrivning både av det demoniska och det hoppfulla i tillvaron. Med stöd i mitt material är den distinktion Sigurdson gör omotiverad.

För att motivera min ståndpunkt vill jag använda Sigurdsons eget resonemang i redogörelsen av den groteska kroppen. Där skriver han att Gud, genom sitt människoblivande, blivit närvarande inte bara i största allmänhet utan närvarande i människans absoluta utsatthet. I Kristus förenas Guds majestät och skönhet med det fula och bottenlösa och vittnar om ett slags stilblandning av det ”höga” och det ”låga”.¹⁸⁹ Denna stilblandning exemplifieras visuellt i den groteska konstformen, där former övergår i varandra utan tydliga skiljelinjer.¹⁹⁰ I ett citat från litteraturvetaren Erich Auerbach förtydligas detta.

Konungarnas konung blev hånad, bespottad, piskad och spikad på korset som en simpel brottsling – så snart den berättelsen fått grepp om människornas medvetande gör den fullständigt slut på stilåtskillna-

¹⁸⁶ Sigurdson 2006, 497.

¹⁸⁷ Sigurdson 2006, 501.

¹⁸⁸ Sigurdson 2006, 495.

¹⁸⁹ Sigurdson 2006, 484–485.

¹⁹⁰ Sigurdson 2006, 489.

dens princip. Den ger upphov till en ny hög stil som ingalunda försmår det vardagliga utan i sig upptar det sinnligt realistiska, ja de fula, ovärdiga, fysiskt låga”.¹⁹¹

Sigurdson beskriver själv att både inkarnationen och Jesu död och uppståndelse är ett slags kullkastande av skillnaderna mellan gudomligt och mänskligt.¹⁹² Kristus beskrivs rymma både full mänsklighet och gudomlighet. Kristi kropp är det ultimata exemplet på kroppens möjligheter att inrymma det mest upphöjda och det mest ringa.

Sigurdsons val att hellre betona den transformativa dimensionen av det groteska kan i sin tur ifrågasättas med utgångspunkt i den kritik Sigurdson beskriver att Nietzsche riktar mot kyrkan och som han redogör för i inledningen till *Himmelska kroppar*. I Friedrich Nietzsches postumt utgivna skrift *Der Antichrist* kritiserar han kristendomen för att vara nihilistisk. Sigurdson förklarar att Nietzsches kritik bestod i att kyrkan förnekat den här världen till förmån för en annan bättre värld. Enligt Sigurdson menade Nietzsche att existensen i nuet blir meningslös om en bättre, överlägsnare värld hela tiden åberopas. I förlängningen åsidosätts begär, kroppslighet och livet självt eftersom det bleknar i jämförelse med evigheten.¹⁹³ När Sigurdson väljer att förstå kroppen utifrån dess eskatologiska och upprättade ställning vittnar han om sin egen dragning mot att kringgå den här världens erfarenheter till förmån för en överlägsnare värld.

Jag uppfattar att spänningen mellan Bachtin och Kaysers grotesker, så som Sigurdson beskriver den, främst handlar om att Bachtin saknar en presentisk förståelse av det groteskas eskatologiska dimensioner. När Sigurdson i sin tur gör Bachtins förståelse till sin egen hamnar Guds transformativa, förändrande kraft i nuet i skymundan. I slutet av *Himmelska kroppar* använder Sigurdson ett resonemang hämtat från filosofen Donn Welton. Han framhåller att kroppen behöver förstås som inbegripen i ett drama, där bibeltexterna ger ramberättelsen. I dramat placeras kroppen mellan gott och ont, liv och död.

Kroppen är en arena där striden mellan gott och ont utspelas och som sådan inget neutralt territorium. En teologi om kroppen kan därför inte nöja sig med att beskriva den mänskliga kroppslighetens transcendentala struktur, utan måste också göra klart att kroppen är inbegripen i ett existentiellt frälsningsdrama. Också av detta skäl blir en statisk definition av kroppen omöjlig. Kroppen skall förvandlas från en förgänglig jordisk kropp till en oförgänglig himmelsk kropp.¹⁹⁴

En presentisk dimension av befrielse skulle med fördel kunna adderas till Sigurdsons förståelse av den groteska kroppen för att på så vis undgå kritiken från Nietzsche. Kroppen, begären och livet utmålas enligt MacNutt och Kraft som områden där Gud kan hela och upprätta en människa. Befri-

¹⁹¹ Sigurdson 2006, 485.

¹⁹² Sigurdson 2006, 484.

¹⁹³ Sigurdson 2006, 7.

¹⁹⁴ Sigurdson 2006, 575.

elsen beskrivs inte som något förbehållit tidens slut utan MacNutt och Krafts erfarenheter visar att befrielsen uppfattas ske även i nuet.

MacNutt och Kraft visar gemensamt att det inte handlar om ett ”antingen eller”-förhållande. I de mest alienerade tillstånden, i skräcken och i smärtan beskrivs befrielsen som extra tydligt manifesterad. I människans stora utsatthet kliver Kristus in och tillrättavisar osynliga, demoniska makter. Men MacNutt och Kraft ger också exempel på att människor som blivit befriade från demoner även fortsatt måste förhålla sig till och hantera de destruktiva dimensionerna av världen. Befrielsen fungerar då som ett eftersträvansvärt tillstånd i väntan på skapelsens stora *telos*; dess fullständiga upprättande. Det demoniska i tillvaron behöver enligt mitt analysmaterial förstås mot bakgrund av möjligheten till befrielse. Först då blir det demoniska inte enbart något förgörande utan en möjlighet till förändring.

Kapitel 6: Slutsatser och möjlig väg vidare

I detta kapitel ämnar jag sammanfatta uppsatsens slutsatser. Med bakgrund i dessa slutsatser kommer jag även ge förslag på en möjlig väg vidare.

6.1 Slutsatser

Syftet med den här uppsatsen var att komplettera Ola Sigurdsons teologi om kroppen, genom att tillföra kyrkans erfarenhet av kroppar som påverkats av osynlig, demonisk makt. För att besvara syftet ställdes frågor om hur kroppen framställs i texter som beskriver erfarenheten av demonisk påverkan, samt hur en teologi, som vill ta dessa erfarenheter på allvar, kan formuleras.

Kroppens relation till demonisk påverkan har i uppsatsen försökt påvisas genom att synliggöra hur denna erfarenhet återfinns både i kyrkan och hos enskilda individer. Såväl historiska som samtida underlag finns för att belysa hur osynliga makter interagerar och påverkar människokroppen i olika utsträckning. Erfarenheten av demonisk påverkan, så som den framställts i de analyserade böckerna, uppvisar stor samstämmighet med förklaringar givna av Origenes, Tatianus och Antonios, nytestamentliga texter om demoner samt med texter relaterade till kyrkans erfarenheter i andra delar av världen.¹⁹⁵ Detta möjliggör för mig att fenomenologiskt närma mig ett slags fenomenets essens och ett anspråk på att delar av erfarenheten har universell giltighet.

För att kunna beskriva det sätt demoner uppfattas angripa kroppen behöver kroppen först erkännas som en holistisk enhet mellan det fysiska och själsliga i människan. Av konfidenternas beskrivningar att döma bör kroppen förstås som psykosomatisk. Själ och kropp är i full förenig och det är omöjligt att avgöra var det ena börjar och det andra slutar.

Analysmaterialet ger en stor mängd berättelser om erfarenheter av kamp i den egna kroppen. Denna kamp tycks inte vara möjlig att dela upp mellan det som orsakats av andra människor och vad som har rötter i andlig problematik. Den kan därför inte heller förklaras med enbart psykologiska eller kognitiva förklaringsmodeller. Själsliga sår och obearbetade erfarenheter tolkas som en ingång för demoner, som i sin tur utövar kontroll i delar av en människas liv. Det kan handla om direkt smärta och disfunktion, men även innefatta hat och konflikt mot den egna kroppen i form av skeva kroppsbilder, självförbannelser och inre röster.

Parallellt med att kroppen beskrivs som en arena för andlig kamp och konflikt framställs den som en kropp vilken kan befrias, förvandlas och helas. Genom att kyrkan praktiserar befrielsebön

¹⁹⁵ Se exempelvis: Hiebert 1994; Engelsviken 2001; Moreau m.fl. (red) 2002.

och samtal med människor som uppfattar sig vara under demonisk påverkan kan kroppen befrias från det som håller henne fången. Kroppen förklaras både som onskans och godhetens scen. Den destruktivitet och smärta som demonisk påverkan beskrivs generera är inga permanenta tillstånd utan tolkas hela tiden mot möjligheten av befrielse. Hoppet om förändring kommer genom att befrielsebedjare adderar tron på att ett eskatologiskt upprättande också är möjligt att föregripa i nuet.

Med en fenomenologisk metod kommer också särskilda anspråk på att tillskriva tyngd och giltighet till människors erfarenhet av något. Detta gör att en fenomenologisk studie likt denna lämnar ett visst tomrum, öppet för tolkning, i fråga om vad det skulle innebära om dessa erfarenheter togs på allvar inom den akademiska teologin. Skulle det per definition innebära en återgång till antika försanthållanden om tillvaron eller generera spekulativa demonutdrivningar inspirerade av den amerikanska spelfilmen *Exorcisten*?

6.2 Möjlig väg vidare

I uppsatsen har jag velat visa att ett erkännande av erfarenheten av demonisk påverkan inte behöver handla om en återgång till föråldrade uppfattningar om världen. Snarare handlar det om att på nytt ta på allvar en historisk och samtida erfarenhet. Ett sätt att göra detta är att återta kyrkans unika språk och förståelse för det osynligas påverkan på kroppen. Jag anser att kyrkans erfarenhet av den kroppsliga kampen ålägger henne ett särskilt ansvar till att fortsätta ge teologisk vägledning på detta område. Ett sådant ansvar skulle kunna praktiseras genom att på ett förnyat sätt skapa praktiker och liturgier som bemöter behovet av kroppslig befrielse. Men också genom att inte förminska eller negligera de människor som anser att deras problem har demoniska orsaker. Kroppens komplexitet och sammansättning kommer med all säkerhet förbli ett mysterium för teologin. Efter uppsatsens analys står dock klart att kroppen är skör, den är många genom att den ständigt inkorporeras med andra kroppar, den är känslig och påverkansbar för osynliga makter, men den är samtidigt hoppfull eftersom den utgör skådeplatsen för befrielse och uppståndelse.

Kapitel 7: Litteraturförteckning

7.1 Antika källor

- Athanasios av Alexandria. *Antonios liv; I översättning och med inledning och kommentar av Tomas Hägg och Samuel Rubenson*. 1991. Skellefteå: Artos Bokförlag.
- Eusebios. *Kyrkohistoria- Översättning från grekiskan med inledning och förklaringar av Ivar A. Heikel*. 1937. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag.
- Hippolytos. *Den apostoliska traditionen- Översatt och kommenterad av Anders Ekenberg*. 1994. Uppsala: Katolska Bokförlaget.
- Origenes. *Prayer: Exhortation to martyrdom*. Vol. 19 av Ancient Christian Writers. Översatt och kommenterad av O'Meara, John J. 1954. Westminster: The Newman Press.
- The Ante-Nicene Fathers. Tertullian, part fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts first and second*. Redigerad av Roberts, Alexander. Donaldson, James. 1976. Vol. 4. Grand Rapids: Eerdmans.
- The Ante-Nicene Fathers, Hermas, Tatian, Athenagoras, Theophilus and Clement of Alexandria (Entire)*. Redigerad av Roberts, Alexander. James Donaldson. 1977. Vol. 2. Grand Rapids: Eerdmans.

7.2 Tryckta källor

- Carlsson, Petra. 2012. *Theology beyond Representation: Foucault, Deleuze and the Phantasms of Theological Thinking*. Uppsala: Uppsala University Library (distr).
- Collins, James M. 2009. *Exorcism and Deliverance Ministry in the Twentieth Century: An Analysis of the Practice and Theology of Exorcism in Christianity*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- Engelsviken, Tormod. 2001. *Spiritual Conflict in Today's Mission: a report from the consultation on "Deliver us from evil"*. Monrovia, California: MARC Publications.
- Hiebert, Paul G. 1994. *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Grand Rapids: Baker.
- Martinson, M. 2017. "Lutheran Secularism as a Challenge for Constructive Theology: A Swedish Perspective, a Foucauldian Proposal". *Dialog*, Volym 56, Issue 3, 233–243.
- Merriam, Sharan B. 2002. *Qualitative Research in Practice- Examples for Discussion and Analysis*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Moreau A, Scott m.fl. (red). 2002. *Deliver Us from Evil-An Uneasy Frontier in Christian Mission*. Monrovia, California: MARC Publications.
- Nordlander, Andreas. 2011. *Figuring flesh in creation: Merleau-Ponty in conversation with philosophical theology*. Lund: Centre for Theology and Religious Studies.
- Rubensson, Samuel. 1990. *The letters of St. Antony: Origenist theology, monastic tradition and the making of a saint*. Lund: Lund University Press.
- Sigurdson, Ola. 2006. *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta produktion.
- Smith, Gregory A. 2008, "How Thin Is a Demon?". *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 16, nr. 4, 479–512.

Smith K.A James. 2006. *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids: Baker Academic.

7.3 Internet

Christian Healing Ministries. 2018. Online: <https://christianhealingmin.org/index.php/about-chm/488-francis-macnutt>.

Göteborgs Universitet. 2014. online: <http://lir.gu.se/om-oss/personal?userId=xsigol>.

Fuller Theological Seminary. 2008. Online:
<https://web.archive.org/web/20110614012928/http://www.fuller.edu/academics/faculty/charles-kraft.aspx>.