

ALANA VINCENT

Förlåtelse och teodicé efter Auschwitz

MANNEN PÅ TÅGET

ANNE MICHAELS roman *Fugitive pieces* från 1996 innehåller följande berättelse:

En respekterad rabbin ombeds tala till församlingen i en närliggande by. Rabbinen som är berömd för sin praktiska visdom tillfrågas om råd vart än han går. Eftersom han vill ha ett par timmar för sig själv på tåget klär han sig i sjaskiga kläder och med sin trötta uppsyn tas han för en bonde. Förklädningen är så effektiv att han får ogillande blickar från de välbärgade passagerarna runtom. När rabbinen anländer till sitt resmål möts han av samhällets dignitärer som hälsar honom med värme och respekt, och bortser taktfullt från hans klädedräkt. De som gjorde sig löjliga över honom på tåget inser både hans prominens och sitt misstag, och ber honom omedelbart om ursäkt. Den gamle mannen är tyst. Månader efteråt ber dessa judar – som anser sig vara goda och fromma människor – honom att ge dem absolution. Till slut, efter ett år har gått, kommer de till den gamle mannen på vördnadens dag när – som det står skrivet – var människa måste förlåta sin medmänniska. Men rabbinen vägrar tala. Förtyvvlade höjer de slutligen sina röster: hur kan en gudfruktig människa begå en sådan synd – att vägra förlåtelse just denna dag? Rabbinen ler allvarligt. »Hela denna tid har ni frågat fel person. Ni måste fråga mannen på tåget om förlåtelse.«

Självklart är det varje bondes förlåtelse de måste söka. Men rabbinens poäng är än mer tyrannisk: ingenting suddar ut den omoraliska handlingen. Inte förlåtelsen. Inte beklännelsen.

Och även om handlingen skulle förlåtas kan ingen bära

ansvaret för att förlåta å de dödas vägnar. Ingen våldshandling avslutas någonsin. När den som kan förlåta inte längre kan tala finns bara tystnad.¹

Denna episod, liknelse, är påfallande lik, men inte identisk, med Abraham Joshua Heschels bidrag till Simon Wiesenthals bok *The Sunflower*.² Heschels berättelse är i sin tur en kommentar till en längre berättelse³ om rabbinen från Brisk, Chaim Soloveichik – en förfader till Heschels samtida Joseph Soloveitchik.⁴ Enligt denna sägen befinner sig Rav i en kupé med tre män som dricker våldsamt och pressar honom, de känner inte igen honom som rabbin, till att bli fjärde person i ett kortspel. När han vägrar kastar de ut honom från kupén. När de ser delegationen som möter Rav vid ankomsten inser de sitt fel och sänder ett ombud för att be om förlåtelse. Rav insisterar på att han inte kan förlåta dem. Slutligen på dagen före Jom Kippur, frustrerade och förvånade över hans vägran, vänder de sig till hans son som närmar sig fadern. Han som känner fadern bättre hör betoningen som ombudet missat: »*jag kan inte förlåta dem.*« I den version som rabbinen Hanoch Teller återberättar, ger rabbinen från Brisk förklaringen:

De trodde att jag var en vanlig simpel jude [...] och därför agerade de som de gjorde. Hade de vetat vem jag var hade de aldrig uppträtt så hjärtlöst. Förolämpningen var alltså inte riktad mot mig, så jag kan inte förlåta dem. Deras enda hopp om för-

soning är att be enkla, simpla judar om förlåtelse och ändra attityd mot sitt anspråkslösa brödrafolk.⁵

I Heschels version är Rav betydligt mer kortfattad: »Han förolämpade en enkel människa. Låt [honom] gå [till den mannen] och be om förlåtelse.« Heschels, liksom Anne Michaels, skriver senare om sagans moral: »Ingen kan förlåta brott mot andra människor [...] Enligt den judiska traditionen kan även bara Gud själv förlåta brott mot Honom, inte mot människor.«

Denna liknelse, i alla sina versioner,⁶ verkar vara en modernisering av den babyloniska Talmud, traktatet Ta'anit, *daf* 20, i vilken profeten Elias förkläder sig till en ful man och blir förolämpad av rabbinen Eleazar ben Shimon. Elias skäller omedelbart ut Eleazar: »du borde gå till den hantverkare som skapade mig och berätta hur fult hans arbete är« och Eleazar förstår snabbt sitt misstag och ber om förlåtelse som Elias ger honom på villkor att Eleazar inte skall göra sitt förolämpande beteende till en vana.

Om jag har rätt rörande relationen mellan de två berättelserna är den moderna versionen inte bara en repetition av den talmudiska sagan utan också en tillspetsning av den: den skyldige känner bara igen sitt misstag med den förväxlade identiteten, inte synden mot den mänskliga värdigheten och sålunda är rabbinens förlåtelse inte villkorad utan faktiskt omöjlig.

VÄRLDENS FRÄLSNING

Judendomen har rykte om sig att vara hård, lagstyrd, rigid och oförlåtande – särskilt i kontrast till den universella frälsning som kristendomen erbjuder. Att denna kontrast beror på en mycket selektiv läsning av båda traditionerna behöver inte sägas och det är inte mitt syfte att gå till försvar för en tradition och presentera ett mot-narrativ till den andra. Jag är istället intresserad av att utforska de sätt på vilka denna förmodade kontrast har mobiliserats i en större diskurs – särskilt

de sekulära rörelserna för rättvisa, hopp och försoning som har varit del av den västerländska politiska diskursen alltsedan upplysningen. Men vad menar vi med rättvisa? Eller – för att formulera frågan med lite andra ord – hur ser en försonad värld ut?

I västerländska sammanhang är »rättvisa« en bred term som innefattar föreställningen om rättsinlighet och jämlikhet vid sidan av upprättelse och hämnd. I *Tora* är det ord som oftast översätts med rättvisa *tzadakah*, som är samma ord för välgörenhet: en positiv handling som utförs för att korrigera världens obalans eller orättvisa. I den kabbalistiska traditionen finns dock ett annat ord som på svenska kan läsas »rättvisa«, och det är *gevurah* (som i Toran indikerar styrka eller övertag),⁷ och som kontrasteras med *chesed*, nåd eller kärleksfullhet. Den välkända lurianska skapelsemyten placerar roten till världens bekymmer i en ickeperfekt första skapelse som litade alltför mycket på *gevurah* oanfäktad av *chesed*. Den var sålunda alltför rigid att bevara den gudomliga emanationen utan att gå sönder och lämna efter sig skärvor som förblev till den fortsatta skapelsen – vår egen värld. En stor del av den kabbalistiska praktiken fokuserar på att återskapa dessa skärvor från det gudomliga riket genom kontemplativ gudsfruktan och praktiserandet av *mitzvot*; detta är den kabbalistiska idén om *tikkun olam*, helandet av världen.

Tikkun är också det centrala begreppet i den judiska politiska diskursen rörande ämnen som i vida termer kan beskrivas som »social rättvisa«: relationen mellan etniciteter, kvinnors och homosexuellas rättigheter, jämställdhet i äktenskapet, miljöhänsyn etc. Där fungerar det som ett sekulariserat teologiskt koncept, nästan uttömt på sina mystiska kopplingar, som trots allt förblir genealogiskt viktiga för denna speciellt judiska konstruktion av frälsning. Som en första hypotes föreslår jag att vi inte kan tala om rättvisa och frälsning, *tzadakah* och *tikkun* utan att också tala om *chesed*, förlåtelse.

FÖRLÅTELSE, FRÅLSNING OCH DET MAN ÄR SKYLDIG

Liknelsen om omöjlig förlåtelse som jag inledde med har inte genklang bara från *Talmud*, utan kan sägas föregå även Jacques Derridas essä »Om förlåtelse« från 2001 som vidhåller att förlåtelse bara har mening, bara hänger samman som distinkt koncept, när den är ovillkorlig, bortom rehabilitering, glömska eller amnesti; när den är befriad från varje spår av utbyte, vare sig sökt eller åtföljt av något spår av botgörelse; och när handlingen att bli förlåten själv går utanför den vanliga nådeekonomin – det vill säga oförlåtligt. Derridas resonemang lyder: »Om jag säger 'jag förlåter dig på villkor att du genom att be om förlåtelse har ändrat dig och inte längre skulle göra samma sak', förlåter jag då? Vad förlåter jag? Och vem?«⁸

I detta schema är det inte bara mannen på tåget som har försvunnit utom räckhåll, utan även de andra passagerarna som genom sin ånger upphört vara de som plågade honom; de som *ber* om förlåtelse är inte de som kan förlåtas, precis som att den man som de ber om förlåtelse inte är den som kan ge den; genom själva akten att fråga har de förflyttat handlingen bortom förlåtelsens räckvidd. Rabbinen i liknelsen kan inte, likt en rabbin från första århundradet yttra »gå i frid, dina synder är förlåtna«. Vi kan, självklart, läsa detta som en tröstrik vändning: erkännandet av ett fel konstituerar i sig en botgöring som undanröjer behovet av förlåtelse och gör det omöjligt genom dess överflödighet. Men om förlåtelse inte utplånar handlingen så gör inte ånger heller det; även en sådan trivsamtolkning (och jag tror att trivsamhet sticker flesta läsares ögon) erbjuder ingen väg till relationens normalisering, än att den är förflyttningen av dess brott mellan exempelvis du och jag till mellan den-ene-och-den-andre som nu båda är bortom räckhåll och sålunda bortom försoning.

Jag föreslår att vi närmar oss en av nyckelfrågorna som ger upphov till en förmodan om en judisk olikhet som i sin tur ligger till grund för den utpekade problematiken med judisk politisk teologi: inom de flesta

kristna världsbilder är tvärtom *ingenting* bortom försoning. Den kristna politiska teologin utgår från bakgrunden av en redan försonad värld. Även om försoningen skjuts upp, i praktiken, till domedagen, förblir den ett avgjort faktum. Det finns självklart en viktig plats för debatt rörande vad detta i praktiken betyder och mänsklighetens ansvar belyst av försoningens huvudsakliga faktum, men grunden är i sig sållan föremål för diskussion.

Derridas essä har viktiga likheter med Hannah Arendts verk *Människans villkor*. Derrida citerar (i förbigående) det femte kapitlet och även om han inte direkt refererar till hennes *Ansvar och dom* är frågan om förlåtelse, som han undersöker, intimt knuten till frågorna om skuld och moralisk skuld som Arendt undersöker där. Ett kollektiv, säger Arendt, kan inte vara moraliskt ansvarigt eftersom ett kollektiv egentligen inte kan handla – bara individer kan göra det. Anspråk på kollektiv skuld – skuld som kopplas till ett helt samhälle för vilket handlingar begåtts »i deras namn« – är inte bara filosofiskt osammanhängande, utan faktiskt moraliskt farligt eftersom det urvattnar ansvaret och skymmer faktisk skuld: »där alla är skyldiga är ingen det.«⁹

Arendts primära orientering i sina tidiga verk är mot historien, mot de större mönstren på världens scen som skapas av »människor och inte Människan«¹⁰ – det vill säga inte av någon individ utan av ett kollektiv så enhetligt att det kan talas om i singular, men av en samling av distinkta individer. Samtidigt som Arendt medger en begränsad nytta med att tala om kollektiv är hon alltid snabb att understryka den fiktiva dimensionen av ett sådant språk: »kollektivt ägande' är en självmotsäggelse«¹¹; »människan kan inte bli en medborgare i världen som hon är medborgare i sitt land och socialt kan människan inte äga kollektivt på det sätt som en familj eller ett hushåll äger privat«¹², ett kollektiv kan inte bära ansvar för fel eller hävda att någon orätt har begåtts mot dem; ett kollektiv kan inte lova, kan inte förlåta. I korthet har ett kollektiv i sig själv inte någon

kapacitet att handla, vilket för Arendt är en begreppslik term i förhållande till politiken, en av tre grundformer för mänsklig aktivitet som intresserar henne. Snarare formas det av, och med hjälp av, när individers handlingar, »antar formen av, åtminstone när människor förbinds av löften, en viss begränsad verklighet.«¹³

Det är tillståndet att vara en individ bland individer Arendt menar att hon åberopar begreppet pluralitet, ett sätt att överbrygga klyftan mellan människan och människor utan att falla i fällan att utplåna den skillnad som ofta slappt framförts. Med andra ord är vår existens som medlemmar i ett kollektiv i sig själv en berättelse, en berättelse som vi berättar om våra liv i världen: Arendt intresserade sig för att vi skulle berätta den med ett korrekt språkbruk. Omvänt blir fiktionen om en sådan kollektiv existens del av den instabilitet som individer agerar för att fördriva genom löftets medium:

Framtidens oförutsägbarhet, denna dimbank av ovishet och ovetbarhet som löftet här och där förmår skingra och upplysa, har två rötter. Den härrör för det första från människohjärtats outgrundlighet och det mänskliga vetandets principiella otillförlitlighet som aldrig idag kan garantera vad som ska ske imorgon. Den stammar för det andra från pluraliteten, i vars medium handlandet rör sig, i så motto att följderna av en gärning inte framgår ur gärningen själv utan ur den väv av relationer där den utförs respektive ur den konstellation som bildas av en gemenskap av jämbördiga personer med samma handlingsförmåga.¹⁴

Men samtidigt är det en individs existens bland andra individer som gör hela den mänskliga existensen meningsfull:

Att människor inte kan förlita sig på sig själva är det pris de får betala för sin frihet. Att de inte kan bli herrar över vad de gör, att de inte känner till följderna och inte kan förlita sig på framtiden, är det pris de får betala för att kunna bebo världen tillsammans med sina jämlikar, dvs. för glädjen att inte vara ensamma och för vissheten att livet är mer än bara en dröm.¹⁵

Notera att i femte kapitlet, det som Derrida refererar

till i sin »Om förlåtelse«, håller Arendt pluralitet som ett begärsubjekt, något som måste betalas med den osäkerhetens valuta som mildras av förlåtelseakten (och, lite senare i texten, av möjligheten till förlåtelse). Detta är en intressant, och enligt mig viktig, rörelse bort från behandlingen av pluralitet som ett grundläggande – egentligen det mest grundläggande – förhållande för mänsklig existens, vilket Arendt också presenterade det som i bokens inledande kapitel. Hur ska vi förstå detta? Vi kan kanske få en ledtråd genom att para samman pluralitet och verklighet, vilka – även om de inte genomgår samma utveckling i *Människans villkor* – kan härledas av en god läsare som liknande ofrånkomliga omständigheter i existensen. Förslaget är följande: även de tillstånd som tas som givna måste betalas för; även de mer grundläggande omständigheterna för människans existens står i skuld, och all mänsklig aktivitet är ett försök att undandra oss den. Till vem skulden faktiskt är och huruvida den någonsin verkligen kan betalas av är frågor som Arendt inte är beredd att beröra i sin text. Men för min artikel är de viktiga: erläggandet av en sådan skuld är bokstavligen denna världs frälsning.

IDENTITET OCH HANDLANDE

Denna fråga, liksom andra frågor från förra seklet, överskuggas av Förintelsen som i alla mina medtänkars sinnen är det paradigmatiskt oförlåtliga, vars alla offer har lämnat denna jord och å vars vägnar ingen vågar begrunda förlåtelse, även om förlåtelse å någons vägnar vore möjlig. Du måste fråga mannen på tåget: alla män, alla kvinnor och alla barn som var på de ikoniska tågen som anlände till synekdokens Auschwitz (det var inte alltid tåg, det var inte alltid Auschwitz), de har försvunnit ännu längre utom räckhåll än vad Anne Michaels bonde har, som aldrig någonsin existerat.

Förutom att de givetvis inte har det; trots att de är så hjärtskärande få i jämförelse med de massor som

trädde in i systemet med ghetton och läger – inte att förglömma de som inte ens klarade sig så långt, offer för de rörliga förintelseförbanden som var verksamma på östfronten, eller de vars liv likt Walter Benjamins slutade på flykt – försvann inte alla offer. Vissa överlevde; trots retoriken kring inkommensurabiliteten mellan »offer« och »överlevare« som introducerades av feministiska teoretiker,¹⁶ faktumet att en individ fortlever utplånar inte tidigare offerskap mer än att offerskapet förstör en människas kapacitet att överleva. Förintelsen var mer än ett statsunderstött mord, det var en industrialiserad avhumaniseringprocess som möjliggjorde mord i en sådan skala som inte var bara var möjlig utan normal.¹⁷ Alltså, även om man godtar att ingen människa kan förlåta å vägnarna för den människa vars liv togs, följer det inte att Förintelsen är oförlätlig *in toto*.

Derrida vet detta; fokus i hans essä är den specifikt institutionaliserade förlåtelsen, förlåtelsen som går från ett offerkollektiv till ett bödelskollektiv, som kvitto på ett tillräckligt förlåtelseframförande, snarare än från en specifik individ till en annan specifik individ. Detta har inte bara effekten att göra de skyldiga mindre specifikt skyldiga; när den individuella erfarenheten kollapsat i ett kollektivt offerskap suddar den ut överlevarnas berättelse, och genom att göra detta undanröjer den möjligheten av även en partiell förlåtelse. Institutionaliseringsen av förlåtelsen åstadkommer det slutliga utsuddandet som det ursprungliga brottet inte gjorde. Derrida fokuserar i sin kritik på transaktionsaspekten av den institutionaliserade förlåtelsen, men jag skulle föreslå att denna identitetskollaps är den egentliga punkten för konceptuell brist på sammanhang. Vi är, kanske, inte så långt ifrån varandra i våra analyser; institutionaliseringen av individuella relationer till ekonomiska transaktioner som upprepas på en skala som kan föreställas vara global är, givetvis, en av den sena kapitalismens dominerande särdrag.

Dock, Derridas fokus på transaktionsaspekten får honom att glida, utan att helt märka sin egen glidning,

mellan en institutionaliserad och en individuell förlåtelse, och behandlar den senare inte bara som en modell för utan utbytbar mot den förra. Och denna glidning är inte unik för Derrida, vilket berättelsen om rabbinen på tåget –återgiven i *Fugitive Pieces* eller *The Sunflower* – som diskussionsmodell för förlåtelse och Förintelse visar på. Men denna glidning är inte bara problematisk genom sitt bidrag till det konceptuellt osammanhängande; faktum är att den institutionella process som Derrida kritiserar kommer från – explicit eller implicit – kristna strukturer för bekännelse, där förlåtelse och försoning bidrar till antagandet om en fundamental skillnad mellan judiska och kristna politiska teologier, i vilken den kristna återigen erbjuder ett omfattande och universalistiskt system från vilket judiska tänkare måste avvika.

Denna spänning framkommer också i Arendts arbete om förlåtelse, åter i det femte kapitlet av *Människans villkor*. Arendt tar i denna diskussion Jesus från Nasarets ord som modell, som hon hyllar som »den förste som insåg vad förlåtelsen förmår på de mänskliga angelägenheternas område«,¹⁸ vilken erbjuder ett korrektiv till både den grekiska och romerska politiska traditionen och till »skrivarna och fariséerna:« »Ja, om han sju gånger om dagen försyndar sig mot dig och sju gånger kommer tillbaka till dig och säger: 'Jag ångrar mig' så skall du förlåta honom.«¹⁹ Till skillnad från Derrida som avfärdar sådana vardagstransaktioner, för att fokusera på förlåtelse som tillämpas på oförlätliga handlingar, exkluderar Arendt specifikt frågor om radikal ondska från sin diskussion och noterar att »enligt Jesus kommer de att tas om hand av Gud vid Domedagen, vilken inte spelar någon som helst roll på jorden«. ²⁰ Och i jämförelse med Derrida som hävdar att »aldrig kan man i den vanliga förståelsen av orden grunda en politik på eller lag för förlåtelse« ser Arendt förlåtelsen som grundläggande för politiskt handlande: förlåtelsens koncept är nödvändig för att mildra »det oåterkalleliga och oförutsägbara i processen som inleddes genom handlande.«²¹

Om vi inte skulle kunna förlåta varandra, dvs. ömsesidigt avbörd oss konsekvenserna av våra gärningar, skulle vår handlingsförmåga så att säga begränsas till en enda handling, vars konsekvenser på gott och ont skulle förfölja oss hela livet.²²

Arendt grundar en sådan förlåtelse »för personens skull« i igenkänningen av pluralitet, att vara en människa bland andra, involverad i samma rörelse att vara människa, ställd inför »den konstellation som bildas av den gemenskap av jämbördiga personer med samma handlingsförmåga« som får oss att förlåta. Om inte för någon enskild persons skull utan på grund av att själva individualiteten, förståelsen för att handlingens dilemma, dess oförutsebarhet etc., involverar oss alla.

För Arendt är handlingens kontinuitet till slut ett mål i sig själv: hon föreslår att det är ett kulturellt arv från kristendomen, men detta är givetvis en betydande felläsning av huvuddelen av den kristna teologin.²³ Kristendomen söker slutligen världens frälsning utanför världen själv, vilket Trevor Hart gjort klart i sin kritik av *tikkun olam*:

Den andra teologiska angelägenheten som förmodligen besvärar de kristna är begreppet *tikkun olam* som ovan sammanfattats som att tillskriva vad som uppenbarligen är alltför hög vikt till betydelsen av mänsklig handling gentemot fullföljandet eller fullbordandet av världen. Något som riskerar en adekvat framställning av den gudomliga transcendenten och nådens teologi som den enda källan till både vår skapelse och frälsning.²⁴

GUDS FÖRLÅTELSE

Fram till denna punkt i framställningen har vi följt den dagordning som Derrida och Arendt ställt upp, men nu bör vi ägna större uppmärksamhet åt den fråga de båda undviker: den om världens försoning kommer från bortom världen, frågan om gudomlig rättvisa och

försyn.²⁵ Här finner vi åter den avgörande skillnaden mellan judisk och kristen förståelse. Mycket likt den kristna politiska teologin arbetar den kristna teodicén utifrån sammanhanget om en redan frälst värld; diskussionen om människans erfarenhet att lida borde förstås och besvaras i ljuset av försoningens faktum. Genom detta och den diskussion som följer borde det inte förstås som att judendomen förkastar möjligheten av en gudomligt bemyndigad lösning på världens spruckna tillstånd; det finns verkligen många inriktningar av judiskt tänkande som förkunnar hopp och förhoppning om precis en sådan lösning.²⁶ Men det judiska tänkandet förblir även öppet för alternativa möjligheter; dess försonande narrativ är inte fixerat. Detta betyder att »ondskans problem« är mycket mindre av ett problem inom judendomen och att vissheten om Guds allmakt och allgodhet medför begränsningen att det klassiska problemet med ondska inte är en fast punkt på vilken judisk teologi vilar.

Möjligheten av en värld som inte kan försonas är en minoritetsuppfattning inom en bredare ram för den judiska traditionen, men den har varit särskilt inflytelserik i post-Förintelse-teologierna. Den mest berömda och tidigaste av protestteologerna, Richard Rubenstein, förkastade entydigt tron på en Gud som ingriper i den mänskliga historien på grund av en sådan tes. I sin mest berömda essä i ämnet återberättar han ett möte med den tyske evangelistiske pastorn Dean Gruber. Gruber hade varit aktiv i motståndsrörelsens aktiviteter under kriget och uttryckte sin tro för Rubenstein att i Förintelsen hade Tyskland böjts i Guds tjänst som en »piska« för judarna – och att tyskarna efter kriget själva var föremål för bestraffning för att de tillåtit sig själva att användas så. Grubers gudsbild var så tydligt understödd av denna tro som lett honom till ett aktivt motstånd, och tron bevarades under hans internering i Sachsenhausen. Dock kan en yttre betraktare möjligen förlåtas åsikten att hans Gud helt igenom var nyckfull och ondskefull, precis som Rubenstein framför:

Om jag trott att Gud var den allsmäktige upphovsmannen till detta historiska drama och att Israel var hans utvalda folk hade jag varit tvungen att acceptera Dean Grubers slutsats att det var Guds vilja att Hitler lät sex miljoner judar slaktas. Jag kan varken tro på en sådan Gud eller tro att Israel var Guds utvalda folk efter Auschwitz.²⁷

Rubenstein var en av de första judiska teologerna som direkt behandlade Förintelsen på engelska, och hans verk togs snabbt upp av den kristna radikala teologiska Gud-är-död-rörelsen, vilket bidrog till den allmänna uppfattningen att Förintelsen fundamentalt förändrade judisk religiös tro och praktik. Men Rubensteins förkastande av Gud som närvarande i historien var också grundad på en extremt begränsad förståelse för judiskt tänkande, som närmade sig Förintelsen som en händelse utan föregångare, och som inte omfattade medeltida eller moderna källor, som annars hade kunnat erbjuda en modell för brottningskampen med tron ställd inför en katastrof.

Diskussionen om Guds närvaro i historien är en knappt förklarad diskussion om giltigheten hos det bibliska förbundet mellan Gud och det judiska folket: visar historien att Gud har hållit sina löften? Och vem står i skuld till vem? Ömsesidigheten i förbundet, faktumet att det ställer krav både på judarna och på Gud, indikerar att förbundet i själva verket bidrar med en formell struktur för ett dialogiskt förhållande, ett rum i vilket gemensamma värden kan förhandlas, i vilket den mänskliga aktiviteten kan ingjutas med mening (detta »utanför« är det som Arendt inte tillåter inom ramen för *Människans villkor*). Försöken att argumentera för förbundets fortsatta giltighet, för Guds fortsatta närvaro, mot historiens faktiska vittnen är försök som, hur halta och abstrakta de likväl än är, är ett sätt att försöka behålla detta relationella rum i världen.

Det mytiska konceptet om världens sönderslagande vid skapelsens ögonblick – den lurianska myten jag tidigare refererade till är en variant av Chassedi Ashkenez, den andlighet som uppstod efter massakrerna i Rhendalen; som i sin tur har sin upprinnelse i traumat

med fördrivningen från Spanien – kan läsas som en antydning om inte bara en hög grad av mänskligt ansvar för den pågående frälsningen av skapelsen, utan också som en avsevärd grad av gudomlig inkompetens och försummelse. Därtill är relationen mellan de två förorsakande: människor blir mer ansvariga för skapelsens frälsning som en direkt konsekvens av gudomlig otillräcklighet. Denna inramning förskjuter konceptet om förlåtelse från någonting som människorna måste söka hos Gud till någonting som människorna kan skänka Gud.

David Blumenthal, som skrev flera decennier efter Rubenstein, utgår från Chassedi Ashkenez-traditionen av bönen som protest, precis på detta sätt och använde det som ett sätt att undkomma både Rubensteins förkastande av tro och spektrumet i den teodicé som – likt Dean Gruber – antyder att det människor upplever som radikal ondska och lidande kan både vara nödvändigt och gott i ljuset av den perfekta skapelsen. Han konstruerar istället en teologi av relationer:

vi kommer att peka finger, vi kommer att identifiera Förövaren, vi kommer att berätta denna smutsiga sanning. Vi kommer inte att vara tysta, varken på grund av rädsla eller kärlek. [...] Vi kommer hårdnackat hålla fast vid vår ilska och vi kommer att tala. [...] Vi kommer säga: felet är inte vårt. Du är förövaren. Felet var ditt. Du får ångra dig. Du får återvända till oss.

[...] vi kommer inte att förneka vår egen andlighet [...] vi kommer att bekräfta verkligheten med Guds närvaro, Guds makt och även Guds kärlek [...] vi kommer att vara erkännandet av den Andre, som är närvarande för oss i fruktan och i frändskap, i terror och i närvaro.²⁸

Blumenthal är ovillig att överge Gud, så pass att hans protestteologi får ett slags liturgiskt uttryck, ett medel för att vända sig mot Gud. Blumenthal är ovillig att överge förbundet, så mycket att hans protest mot Guds missbruk grundas i språket för den judiska liturgin. De sista trettio sidorna i hans bok innehåller psalmer som valts ut för sitt tematiska och känslomässiga gen-

svar, och återöversätts för att förstärka gensvaret, med böner från den traditionella liturgin, lätt omskriven för att kräva Guds ansvar för sitt missbruk samtidigt som det erkänner Guds allsmäktighet. Detta lämnar öppet för förlåtelsens möjlighet utan att göra det till en nödvändighet eller en förhastad slutsats.

MANNEN PÅ TÅGET, IGEN

Om vi så återvänder igen till mannen på tåget – eller snarare till slutet av berättelsen om honom: Jom Kippur, »dagen för hänförelse är den när varje människa måste förlåta sin medmänniska«. Det finns två begrepp i citatet som stör den filosofiska bilden av förlåtelse som vi rört oss mot. Den första är enkel nog att identifiera: det står att varje »människa *måste* [sic] förlåta sin medmänniska«. Vad för slags förlåtelse förmås av lagens kraft – även helig lag? Ingen alls. Vid denna tidpunkt är kanske en ytterligare variation på liknelsen hjälpfull: rabbi Yisrael Salanter förolämpades också av en ung man på tåget; men när han på slutstationen såg männen som samlats för att hälsa rabbinen välkommen bad han om förlåtelse, något som rabbinen också omedelbart gav honom. De inbegreps i ett samtal där Rav Salanter fick reda på att mannen önskade att bli en *shochet*²⁹ och Rav Salanter tog in den unge mannen i sitt eget hem och utsatte sig för stora mödor för att befrämja hans avancemang; när den unge mannen slutligen klarat av alla sina prov tackade han rabbinen och frågade varför han hade visat honom en sådan generositet. Rabbinens svar var ganska typiskt för mussar-rörelsen som han grundade:

Det är lätt att säga »jag förlåter dig«. Men långt inne, hur ska man veta om han inte fortfarande hyser agg? Långt inne i mitt hjärta var jag faktiskt inte säker. Det enda sättet att ta bort aggen är att handla. Den som hjälper kommer utveckla en kärlek till den som denne hjälper. Genom att hjälpa dig skapade jag en sann kärlek som är överväldigande mer mäktig än orden »jag förlåter dig.«³⁰

Den andra frågan var lite mindre uppenbar: berättelsens höjdpunkt inträffar på Jom Kippur, på försoningsdagen, när troende judar samlas kring synagogan för att försonas och söka förlåtelse för överträdelser mot Gud. Ashamnu, bagadnu, gazalanu – vi har överträtt, vi har agerat förrädiskt, vi har rånat. Detta är inte en egenhet i böneboken för Jom Kippur utan snarare en punkt där böneboken avslöjar en ganska svår punkt i judisk teologi: till skillnad från de noakidiska lagarna och abrahamitiska förbunden som ingicks mellan Gud och en enskild individ, och som sedan ärvdes av efterföljarna till den individen är det mosaiska förbundet kollektivt från början; det är mellan Gud och *kal Yisrael*, hela det judiska folket, »dem som i dag stå här med oss inför HERREN, vår Gud, och med dem som icke äro här med oss i dag.«³¹ Enligt den liturgiska logiken är det kollektiva förbundet, per definition, ett kollektivt ansvar: när en individ misslyckas med att upprätthålla det måste alla se till att försonas, om inte direkt för överträdelserna utan för misslyckandet att förhindra andras överträdelser – och denna kollektiva tendens kan troligtvis ha utgjort grunden för judiskt politiskt engagemang, främst den religiösa socialismen i kibbutz-rörelsen och projekten för social rättvisa liksom det som den ny-chassidiska rörelsen engagerade sig i, exempelvis »Förnya Judendomen.«³²

Det kollektiva ansvar som bildar fundament för Jom Kippur-liturgin är ganska annorlunda från det kollektiva ansvar som Arendt och Derrida argumenterade mot. Det kollektiva ansvaret som förutsätts av en institutionell förlåtelse, i vilken en enskild och ensam gestalt (ofta en vald representant) talar för samhället som totalitet är en spridning av ansvaret, från individer som väljer att delta i specifika handlingar till en generaliserad struktur där saker »bara sker«. Jom Kippur-liturgin representerar en omfördelning av ansvaret från ett generaliserat kollektiv till individen. Pluralismen av verben som används negerar inte faktumet att varje medlem i gemenskapen erkänns som en mänsklig varelse bland andra, en individ uppbyggd i ansva-

ret *till* och *för* andra individer, av sympati för handlingens dilemma, de oförutsägbara och förbundna kraven som omfattar alla.

Förlåtelse är då inte glömska, amnesti eller utbyte utan erkännande, igenkännande: ett erkännande av vår egen disposition att fela, ett erkännande som nödvändigtvis går in i våra system och institutioner trots våra bästa ansträngningar att värna mot det. I frånvaro av detta erkännande kommer våra försök att utföra rättvisa inte bara att misslyckas, utan dessutom blanda ihop ansvarets plats – något som leder till utplåningen av individuella identiteter. Världens försoning kommer inte från något bortom världens utan från erkännandet av oss själva som en ovillkorlig del av världen.

ÖVERSÄTTNING DANIEL PEDERSEN

NOTER

- 1 Anne Michaels, *Fugitive Pieces* (Bloomsbury, 1997), 153.
- 2 Original *The Sunflower* (Schocken books, 1976).
- 3 Det finns åtminstone en längre version av berättelsen i omlopp; den längsta jag identifierat är den av Hanoch Teller (citerad nedan). Dock är hans version daterad mycket senare än Heschels och uppgifter om berättelsens utveckling och spridning är annars knapphändiga, så det finns anledning att vara varsam rörande vissa utbroderingar från Tellers sida.
- 4 Det vill säga att berättelsen har karaktären av en chassidisk
- 5 *A Midrash and a Maaseh* v. 2 (Feldheim, 1996) pp. 252-255;
- 6 Liknande berättelser berättas om Chofetz Chaim. Se: <http://www.bethelsynagogue.org/rosh-hashanah-5772-forgoing-forgiveness/>; http://www.aish.com/ci/s/911_Forgive_and_Forget.html. Charlotte Methuen har visat på kristna variationer på samma tema: <http://www.snopes.com/glurge/homelesspastor.asp> (Båda besökta 14 november 2014.)
- 7 Några traditioner benämner också denna sefirot *din*, som i Tora har mer administrativa och juridiska konnotationer.
- 8 Derrida, 38.
- 9 Hannah Arendt, "Collective Responsibility", in *Responsibility & Judgement*, 147. Sammanfattningen ovan av bokens första halva och vilar primärt på »Personligt ansvar under diktatur« och »Kollektivt ansvar«.
- 10 Hannah Arendt, *Människans villkor. Vita activa* (1958) sv. övers. (Göteborg, 1998a), 33.
- 11 Ibid., 343.
- 12 Hannah Arendt, *The Human Condition* (Schocken Books, 1998b), 277. Arendt (1998a), 343
- 13 Arendt (1998b), 265. (Min övers. när inte annan anges. Ö.a.)
- 14 Arendt (1998a), 319 och Arendt (1998b), 264.
- 15 Arendt (1998a), 327 och Arendt (1998b), 264.
- 16 Liz Kelly *Surviving Sexual Violence* (Polity Press, 1988)
- 17 Se särskilt Elaine Scarry, *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford University Press, 1985).
- 18 Arendt (1998b), 238.
- 19 Luk, 17:4 Citerat i HC 239-40
- 20 Arendt (1998b), 240.
- 21 Arendt (1998b), 236.
- 22 SV. 317 Arendt (1998b), 237.
- 23 Det finns givetvis undantag för detta, som exempelvis Dorothy Sölle, som understryker faran med den breda penselns metod jag ovan praktiserar – varje tradition innehåller inom sig själv en mångfald av variationer.
- 24 Trevor Hart, »Cosmos, Kenosis, and Creativity« in 'Tikkun Olam'

-
- *To Mend the World: A Confluence of Theology and the Arts* (Eugene, OR: Pickwick Press, 2014).
- 25 Denna del täcker i radikalt förkortad form det femte och sjätte kapitlet i min bok *Making Memory: Jewish and Christian Explorations in Monument, Narrative and Liturgy* (Eugene: Pickwick Press, 2013).
- 26 För en fullständig genomgång av judiska-religiösa svar på Förintelsen, inklusive en kommentar till hur judisk Förintelseologier är i kongruens med tidigare religiösa ställningstaganden före Förintelsen, se: (red.) Steven Katz, Schlomo Biderman och Gershon Greenberg, *Wrestling with God: Jewish Theological responses during and after the Holocaust* (Oxford University Press, 2007).
- 27 Richard Rubenstein, *After Auschwitz* Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966.
- 28 David Blumenthal, *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*, Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1993, 266f.
- 29 En kosherslaktare.
- 30 Denna berättelse kommer från R. Mordechai Kamenetzky's Parashat Mishpatim, publicerad på: <http://www.torah.org/learning/drasha/5758/mishpatim.html> (Besökt 14 november 2014.) Jag har inte funnit denna berättelse någon annanstans på engelska, även om jag bör erkänna att jag inte sökt särskilt ingående.
- 31 *Bibeln*, 5 Mos, 29:15.
- 32 Se exempelvis: Schaul Magid, »From Sainthood to Selfhood in American Judaism: Artscroll's New Jewish Hero and Jewish Renewal's Functional Rebbe« i *Modern Judaism* vol. 32 nr. 3 (2011), 280.