



Patologins teologi

Om sjukdom, synd och frälsning hos Birgitta Trotzig

Krzysztof Bak (Jagiellonian University & Stockholm University)

Abstract

[The theology of pathology. On sickness, sin, and salvation in Birgitta Trotzig's writings]

This article has two aims. Firstly, it makes an attempt to shed new light on the representation of sickness in Birgitta Trotzig's (1929–2011) writings. Secondly, the article, by using its analyses of Trotzig, tries to draw some theoretical conclusions concerning the possibilities of applying a theology of pathology in literary studies. While earlier scholars have interpreted Trotzig's depiction of sickness by means of secular intertexts, the starting point of this article is Trotzig's adopting of Christian anthropology as her untranscendable hermeneutic horizon. Thus, it is argued, sickness in her writings should primarily be related to theological contexts. By close reading of a representative text passage, the opening scene of Trotzig's best known novel *Dykungens dotter* (The Marsh King's Daughter, 1985), the article explores which contexts within Christian theology of sickness that would be specially fertile for an interpretation of her sickness discourse. The analyses reveal four theological notions of sickness as intertextually present in Trotzig's narration: Augustine's concupiscence, Søren Kierkegaard's despair, Pierre Teilhard de Chardin's decomposition, and Eugen Drewermann's neurosis. The main theoretical conclusions of the analyses are: (a) that the theological notions of sickness to a high degree differ from a "natural" experience as well as from the biblical sources, (b) that these notions can contradict each other and generate conceptual conflicts, and (c) that the notions therefore, when applied in literary studies, demand strong hermeneutic control.

Keywords: Birgitta Trotzig, sickness, Søren Kierkegaard, despair, Eugen Drewermann, sin as neurosis, Augustine, concupiscence, Pierre Teilhard de Chardin, disorder

© 2024 Krzysztof Bak. This is an open access article distributed under the Creative Commons BY 4.0 license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>).



Denna artikel har två syften: ett konkret-hermeneutiskt och ett mer teoretiskt. På det konkreta planet vill jag bidra till förståelsen av sjukdomsproblematiken hos Birgitta Trotzig (1929–2011), en av de mest inflytelserika moderna svenska författarna. Min teoretiska ambition är att med utgångspunkt i det konkreta tolkningsarbetet formulera några mer allmänna slutsatser om patologins teologi i litteraturvetenskapliga studier.

Att jag valt Trotzig som studieobjekt beror på att hon genomgående beskriver verkligheten med patologisk vokabulär. ”Det är svårt”, skriver hon i en essä, ”att tänka sig psykiskt sjukare [...] samhällen än dem som vårt århundrade producerat” (Trotzig 1977:25; Nyman 1977). Den ”sjuka förflamning”, hävdar hon i en annan artikel, som vår moderna ”jagförnimmelse lägger över världen” gör oss blinda för ”verkligt lidande och verklig nöd” (Trotzig 1965). I sin diagnos av världens sjukdom prioriterar Trotzig psykiatrisk terminologi: ”identitetsupplösning” (Trotzig 1977:30), ”besatthet” (Trotzig 1987:94), ”själsklyvning” (Trotzig 1977:30), ”jagförlustkänsla” (Trotzig 1977:30), ”paranoisk” (Trotzig 1981b), ”schizofren” (Trotzig 1978:11), ”mentalsjuk” (Trotzig 1977:24), ”sinnessjuk” (Trotzig 1977:14) etc.¹

Trotzigs sjukdomsfokusering har redan diskuterats i svensk litteraturforskning.² Men det finns, vill jag mena, en generell begränsning i de tidigare analyserna. Trotzig har upprepade gånger framhållit att hon är religiös och att det religiösa perspektivet är helt centralt för hennes författarskap. ”Allt jag skriver lever på tro”, förklarar hon på 50-talet (Trotzig 1959:152). ”För mig är det centrala i den religiösa erfarenheten och behovet att skapa samma sak”, hävdar hon ett drygt decennium senare (Donnér 1971). Vid slutet av 70-talet artikuleras tanken i en liknande formulering: ”Min grundsyn och grundövertygelse är alltså av religiös art. Min handling är konsten – dikten” (Trotzig 1977:109).³ Rent hermeneutiskt innebär den sortens deklamationer att Trotzig uppfattar religionen som sina verks yttersta tolkningshorisont.⁴ Just inom den kristna referensramen placerar hon sina kommentarer kring verklighetens sjukdom. På frågan om djävulen och ondskan svarar hon till exempel: ”Jag kan inte säga, att ett nyfött barn är av naturen ont. Däremot finns det en skada, en sjukdom i skapelsen” (Collmar 1977:3). I den tidigare forskningen har Trotzigs sjukdomsframställningar antingen kommenterats med hjälp av profana teoretiker som Kristeva och Foucault (Witt-Brattström 1993:93 ff.; U. Olsson 2007:203 ff.) eller så har de knutits till religiösa intertexter utan någon tydlig medicinsk förankring (Hartman 1980:78 f.; Bergil 1995:174 ff.; Tyrberg 2002:277 ff.; Larsson 2001:171, 175, 177). Min poäng är att man måste integrera de båda aspekterna och belysa hennes sjukdomsgestaltningar som en sorts patologins teologi. Den kristna systemreferensen erbjuder en gedigen intertextuell grund för denna sorts läsning. Redan de äldsta bibliska källorna laddar sjukdoms fenomenet med teologisk innebörd och knyter det till såväl synden som frälsningen (Scharbert 1990:680 ff.). Denna bibliska sjukdomsteologi utvecklas och omformas intensivt i den kristna traditionen (Schipperges 1990:686 ff.; Eibach 1990:697 ff.). Att sjukdomen alstrat en komplex teologisk diskurs dokumenteras inte minst i de moderna teologiska referensverken, som i regel rymmer omfattande artiklar om sjukdom. ”Krankheit. III. Theologisch” heter till exempel en flerspaltig presentation i den tredje utgåvan av *Lexikon für Theologie und Kirche* (Eibach 2009:428 ff.). Trotzigs hermeneutiska signaler indikerar att det just är denna sjukdomens teologi som erbjuder den optimala referensramen för hennes sjukdomsframställningar. På grund av det intertextuella materialets omfång och heterogenitet har artikeln som mål inte att försöka producera en uttömmande tolkning av sjukdomens teologi hos Trotzig utan enbart att rekognoscera vilka av sjukdomsteologins

¹ Liknande uttryck används i bl. a. Pleijel (1982:11), Trotzig (1977:73, 77, 107; 1987:97; 1998a:14 f.).

² Jfr bl. a. Witt-Brattström (1993), Bergil (1995:157 ff.), Gordan (2001), U. Olsson (2007), Johansson (2009:104).

³ Jfr även Pleijel (1982:7, 14), Collmar (1977:2 f.).

⁴ Jfr Fredric Jamesons diskussion kring tolkningens ”absolute horizon” (Jameson 1981:17), ”untranscendable limit” (Jameson 1981:100), ”final perspective” (Jameson 1981:99). De troende kristnas yttersta förståelsehorisont konstitueras, menar ledande hermeneutiker (Pannenberg 1981:20 ff.; Marquard 1981:119 ff.), av den kristna uppenbarelse.

vida domäner som kan vara fruktbara för hennes patologiframställningar. Detta rekognosceringsarbete vill artikeln samtidigt utnyttja som en mer generell test av på vilka hermeneutiska villkor patologins teologi låter sig integreras i en litteraturvetenskaplig applikation.

1. SJUKDOM SOM FRIHETENS KRIS

För att göra en sådan sjukdomsteologisk rekognoscering tänker jag granska öppningsscenen i *Dykungens dotter* (1985), Troztigs mest kända roman och numera en svensk 1900-talsklassiker. Öppningsscenen (Trotzig 1985:7–10) bildar i romanen en arketypisk urscen som sammanfattar hela den fortsatta handlingen. Den skildrar en anonym kvinna på väg till en lika namnlös stad. Medan den omgivande naturen badar i ljus, upplevs den av kvinnan som mörk och död.

Scenen innehåller inga direkta referenser till de bibliska sjukdomsframställningarna. I Gamla Testamentet skildras sjukdom ofta som uttryck för människans störda relation till Gud (Eibach 2009:428; Scharbert 1990:682). Det moderna, postkantianska jagbegreppet däremot gör en klar skillnad mellan den somatiska och den etiskt-interpersonala sfären (Ricœur 1969:109 ff., 422 ff.; Hoping 1990:48 f.; Gödde 1999:72). Trotzig själv har flera gånger betonat att människans gudsförhållande har en fri, personal karaktär och är oförenligt med föreställningen om biologisk eller kollektiv skuld (Trotzig 1966; 1982a:51; Werkelid 1996). Att människan är ”någon som är ’född fri’” uppfattar hon som ”etikens hörnsten” (Trotzig 1998b).⁵ Samma tänkesätt kan också spåras i öppningsscenen. I ett förklarande resonemang uppger berättaren att kvinnan inte kan se världens härlighet, eftersom hon så starkt är bunden i sitt fria försök att glömma. Kvinnans blindhet beskrivs alltså som en frihet som liksom binder sig till ofrihet.

Är detta ett sjukdomsteologiskt fall? Svaret är ja, åtminstone om vi ska tro Sören Kierkegaard och hans syn på synden som förtvivlan: människans sjukdom till döds (Kierkegaard 2003:177 ff.; Ringleben 1995:41 ff.). Trotzig har vid olika tillfällen intygat att Kierkegaard haft stor betydelse för hennes trosuppfattning (Trotzig 1977:105 f.; Adolfsson 1994:153).⁶ Att hennes verk för en intertextuell dialog med den danska filosofen har redan noterats i Troztigforskningen (U. Olsson 1988:57 ff.; Tyrberg 2002:218, 238, 270 f.; A. Olsson 2000:391; Pirholt 2005:166, 172, 191). Vad kommentatorerna däremot nästan helt förbisett är att hon tagit särskilt starka intryck just från Kierkegaards hamartiologi.⁷ Det kan därför vara intressant att pröva i vilken mån förtvivlans teologi låter sig appliceras på öppningsscenen i *Dykungens dotter*.

Ett viktigt syfte med Kierkegaards hamartiologi, hans lära om synden, är att i polemik mot den traditionella dogmatiken härleda synden ur människans frihet (Kierkegaard 2004:40 ff.; Theunissen 1962:508). Friheten uppfattar han konkret som jagets relation till sig självt som syntes av ändlighet och oändlighet, av nödvändighet och möjlighet (Kierkegaard 2003:173, 187; Theunissen 1991:39 ff.). I romanens öppningsscen nöjer sig inte berättaren med att konstruera den vandrande kvinnan som en syntes av det givna och det möjliga utan låter henne också förhålla sig till sin syntes och det är just i detta förhållningssätt som scenens dramatik förankras.

Kierkegaard beskriver förtvivlan, människans sjukdom till döds, som ett missförhållande i människans fria förhållande till sig själv. I stället för att bejaka sin totalitet fäster sig jaget vid

⁵ Liknande tankegångar formuleras i Trotzig (1981a:11; 1979), Pleijel (1982:10), Werkelid (1982).

⁶ Kierkegaard fungerar som en återkommande referens i Troztigs artiklar och intervjuer (Schulman 1985:5; Trotzig 1993:9, 46; Trotzig 2000b:XI; Pleijel 1982:9).

⁷ Pirholt (2005:142) formulerar tanken om att det kunde vara ”rimligt” att relatera sjukdomen hos Trotzig till Kierkegaards ”Sygdommen til Døden”, men han varken sätter sin hypotes i ett hamartiologiskt sammanhang eller utreder den närmare.

något av syntesens element (Dietz 1993:136 ff.; Nordentoft 1972:250; Ringleben 1995:61 ff., 132 ff.). På ett motsvarande sätt försöker den vandrande kvinnan avskärma sig från det givna, det faktiska, och identifiera sig med det möjliga, det framtida.

Människan är, menar Kierkegaard, inte sin egen skapelse – hennes syntes är satt av Gud. Hennes förnekelse av totaliteten innebär alltså ett syndfullt nej till Gud (Figal 1984:12 ff.; Nordentoft 1972:117; Ringleben 1995:68 ff.). Eftersom det hon förnekar existerar genom Guds allmakt, kan hon aldrig utplåna sin syntes utan blir liksom bunden i det hon förnekar och upplever sig som vanmäktig, kluven, blind, isolerad, innesluten (Nordentoft 1972:134, 160 f., 194; Grøn 1997:114 ff., 170; Dietz 1993:342 f.). Romanens berättare placerar kvinnan inför ”skaparen i avgrunden” (Trotzig 1985:7) som oavbrutet fyller skapelsen med liv. Hennes missförhållande åstadkommer därför ingen reell självutplåning utan resulterar i att hon stänger in sig bakom ”en mur utan himmel” och blir ”ensam som en sten” (Trotzig 1985:7 f.). Medan hela landskapet är öppet och lätt – ”Inget hinder någonstans” (Trotzig 1985:8) – drabbas kvinnan själv av bundenhet och tyngd.

2. SJUKDOM SOM SYNDBELAGD NEUROS

En fortsatt kierkegaardsk tolkning skulle demonstrera att inte bara den vandrande kvinnan utan också romanens övriga gestalter låter sig läsas som konkretiseringar av förtvivlan. Men för mina teoretiska syften är det minst lika intressant att observera att öppningsscenen samtidigt mobiliserar ett signifikant motstånd mot Kierkegaards begrepp. Hos Kierkegaard uppstår förtvivlan ur ångest för det intet som friheten innebär och som materialiserar sig i upplevelsen av framtiden (Kierkegaard 2004:84; Grøn 1997:102 ff.; Nordentoft 1972:157 f., 179 f., 186 ff.; Dietz 1993:279 ff., 322 ff.). I öppningsscenen omges kvinnan visserligen av ”ingenting” (Trotzig 1985:8), men det är snarare det förflutna som väcker hennes oro. Därför känner hon ingen kierkegaardsk ångest utan en mycket mer handgriplig ”häftig ilning av skräck” (Trotzig 1985:8).⁸ Hos Kierkegaard är motsatsen mellan minne och glömska av underordnad betydelse (Nordentoft 1972:262, 290 ff.; Grøn 1997:55; Ringleben 1995:196). I öppningsscenen däremot innebär förnekelsen främst att kvinnan vill utplåna minnet av det förflutna och förvandla det till, med romanens uttryck, ”som om ingenting varit” (Trotzig 1985:8). Hos Kierkegaard framställs förnekelsen som en pågående aktualitet som aldrig förlorar sin frihetsaspekt (Dietz 1993:135 f., 320 f.). Romanens berättare däremot glömmet snabbt bilden av friheten som binder upp sig själv och gör kvinnan till det förnekade minnets slav. Kierkegaard är långt ifrån att teoretiskt privilegiera det sexuella (Dietz 1993:272, 300, 308; Green 1985:74 f.; Nordentoft 1972:87, 91 ff.). Den vandrande kvinnan däremot försöker förneka sin graviditet. Det minne hon hjälplöst försöker värja sig mot kopplar berättaren analeptiskt till en traumatisk erotisk erfarenhet.

Redan av de noterade avvikelserna borde det tydligt framgå vilken intertext vi har kommit på spåren. Den form som förnekelsen får i öppningsscenen påminner slående om psykoanalysens ”Verdrängung”, ett av Sigmund Freuds nyckelbegrepp (Gödde 1999:161; Wyss 1970:14 f., 26, 41 f.; Madison 1961:17, 41 ff.). Eller med andra ord: vid sidan av den kierkegaardska förtvivlan lider den vandrande kvinnan av en klassisk freudiansk neuros (Henningens 2008:505 ff.). Överensstämmelserna med Freuds neurosteori sträcker sig ända ner till detaljplanet. Freud skriver till exempel att det förträngda minnet lever självständigt ”wie Fremdkörper” (Freud 1999a:201) i neurotikerns medvetna. I öppningsscenen framträder kvinnans minne som en autonom, tyngande ”kropp” som både är en del av henne själv och ”ändå fullkomligt främmande” (Trotzig 1985:8 f.).

⁸ Kierkegaards distinktion mellan ångest och fruktan/skräck utreds i Fischer (1963:87), Grøn (1994:51).

Ur ett författarbiografiskt perspektiv är det fullt legitimt att knyta öppningsscenen till Freud. Trotzig har ständigt kommenterat människan och samhället i freudianska termer: ”överjag” (Trotzig 1995), ”jag” (Trotzig 1994:23), det ”omedvetna, förmedvetna” (Trotzig 1983), ”förträngningsmekanism” (Vinterhed 1980), ”dödsdrift” (Lagerlöf 1983), ”försvar” (Trotzig 1999:248), ”förskjutning” (Trotzig 1977:27), ”projicera” (Lagerlöf 1983), ”bearbeta” (Trotzig 1983) och just ”neuros” (Trotzig 1977:27).⁹ Men för mitt sjukdomsteologiska syfte är Freud själv mindre användbar. Han var som bekant en agnostiker som visserligen befattade sig med religioner men aldrig ville skapa någon teologi (Meissner 1984:23 ff.; Ricœur 1977:206 ff.). Som en räddare i detta hermeneutiska läge anmäler sig den kristna teologin, som under historiens gång visat en enastående förmåga att assimilera aktuella tankeströmningar. På 1200-talet döpte teologerna Aristoteles och på 1960-talet lyckades de kristna Marx (Chenu 1955:68 f.; Sievernich 1982:100 f., 212 f.). Det kanske mest komplexa försöket att inkorporera Freud i den kristna hamartiologin har gjorts av den tyska teologen Eugen Drewermann (Köster 1983:240; Wiedenhofer 1991:323 f.). Trotzig själv har sagt om Freud att hans teori ”är på sätt och vis bara en ny formulering av en gammal företeelse: ’förnekelsen av inkarnationen’, av det faktum att Gud har blivit kött” (Lagerlöf 1983). Det kan alltså vara motiverat att diagnostisera den vandrande kvinnans sjukdom utifrån en psykoanalytisk synduppfattning i Drewermanns tappning.

Kärnan i Drewermanns teologi är att människan i stället för att bearbeta det som är svårt förtränger det i sitt omedvetna. Det förträngda kumulerar stor psykisk energi, slår tillbaka och skapar störningar i hennes psyke (Drewermann 1995:31 f., 560 ff.; 1982:106 ff.). Den patologiska processen sker inför Gud och kan klassificeras som synd (Drewermann 1992a:557 f.; 1995:555, 569 f., 588; Scharfenberg 1979:299). I öppningsscenen försöker kvinnan glömma bort det hon har varit med om. Men det bortträngda samlar enorm kraft – det är ”oåtkomligt”, ”starkt”, ”obevekligt” (Trotzig 1985:8 f.) – och splittrar hennes psykiska liv. Eftersom bortträngningen riktar sig mot skaparens verk, innebär den ett nej till Gud och är alltså en synd.

Det människan oftast tränger bort är enligt Drewermann traumatiska erfarenheter av sexuell karaktär (Drewermann 1992b:231 ff.; 1992a:XIX, 560 f.). Öppningsscenen kvinna förtränger tanken på en önskad graviditet kopplad till en omvälvande sexuell erfarenhet. Drewermann betonar att det bortträngda inte låter sig utplånas utan följer människan som hennes aggressiva skugga (Drewermann 1982:33 ff.). Hos kvinnan blir minnet till ”en dunkel men sugande stark skugga av henne själv” (Trotzig 1985:8). Enligt Drewermann manifesterar sig neurosen genom bland annat kontaktlöshet, kluvenhet, svaghet, överklighetskänsla, projektion och upprepningstvång (Drewermann 1982:22 ff., 71, 89 ff., 164 ff.; 1983:265 ff.; 1992a:LXXII, 465, 568; 1995:578 ff.). Kvinnan i öppningsscenen förnimmer verkligheten som ”en skenbild” (Trotzig 1985:8), projicerar sitt inre mörker på omgivningen, upplever sin skugga som övermäktig, fångas i obevekliga upprepningsmönster.

3. SJUKDOM SOM KONKUPISKENS

Drewermann utarbetar på freudiansk basis en avancerad taxonomi med fyra elementära neurostyper: tvångsneuros, hysteri, schizoidi och depression (Drewermann 1980:30 ff.; 1992a:463, 468; 1995:622; Köster 1983:240). En fortsatt tolkning av *Dykungens dotter* skulle visa att de utmärkt beskriver romanens fyra centrala gestalter: kvinnan, hennes dotter, dotterns son respektive den man som kvinnan gifter sig med i staden. Men med tanke på mitt teoretiska syfte lämnar jag den drewermannska analysen och noterar i stället att öppningsscenen på några väsentliga punkter avviker från den psykoanalytiska teologin.

⁹ Sin relation till psykoanalysen och Freud tematiserar Trotzig i Pleijel (1982:5 f.), Lagerlöf (1983), Trotzig (1977:39; 1982b:1).

Freud är först och främst psykolog (Gödde 1999:143 f., 168).¹⁰ Öppningsscenen däremot belyser den vandrande kvinnan snarare antropologiskt än psykologiskt. Berättaren formulerar generella sentenser för att fånga upp det essentiella hos människan. Drewermann, Freud, ja, även Kierkegaard, skildrar människan i dialektisk utveckling (Wyss 1970:71; Drewermann 1995:540 ff.; Scharfenberg 1979:297 ff.; Fischer 1963:92 ff.; Theunissen 1993:34 ff.). Öppningsscenen antropologiska modell är däremot oföränderlig. Senare i romanen konstaterar berättaren att till och med ett litet barn har sin dystra ”vargsida” (Trotzig 1985:123). Det essentiella i människan koncipieras med andra ord som en sorts människonatur.¹¹ Nyckelbegreppet i Drewermanns neurosbeskrivning är libido (Drewermann 1992a:567; 1995:545). Öppningsscenen berättare väljer i stället begreppet vilja. Kvinnan ”ville, ville glömma. Hon ville, ville att allt skulle vara som om ingenting varit” (Trotzig 1985:7 f.). Ordet *vilja* upprepas åtta gånger i den relativt korta scenen.

I viss mån har scenens viljefokusering relevans för både Kierkegaard och Freud. I sina ungdomstexter beskriver Freud neurosen med begreppen ”Wille” (Freud 1999b:7), ”Gegenwille” (Freud 1999b:14), ”Widerwille” (Freud 1999b:7), ”Willensschwäche” (Freud 1999b:11), ”Willensperversion” (Freud 1999b:11), ”Willenskraft” (Freud 1999c:83), ”Willensvorstellung” (Freud 1999b:10) etc. På ett motsvarande sätt diagnostiserar Kierkegaard syndaren som den som i förtvivlan inte vill respektive vill vara sig själv (Kierkegaard 2003:173 ff.; Theunissen 1993:28; Nordentoft 1972:194).¹² Med all rätt skulle man kunna påstå att såväl Kierkegaard som Freud utvecklar sina teorier på voluntativ basis (Dietz 1993:131 f., 300 f.; Gödde 1999:70 ff., 142 ff., 282 ff.). Men båda omformar viljebegreppet åt var sitt håll som passar deras specifika syften. Vad Kierkegaard menar med vilja är frihet (Dietz 1993:332; Løgstrup 1971:254 ff.). Freud i sin tur överger ganska snabbt viljebegreppet och ersätter det med driften (Madison 1961:101 ff., 125 ff.; Gödde 1999:288, 368, 457; Pannenberg 1983:141). I romanens öppningsscen däremot framträder viljan så som den ursprungligen konstruerats av Augustinus, det västerländska viljebegreppets skapare (Dihle 1985:138 ff., 347 f.; Sorabji 2004:18 ff.).¹³

Att försöka tolka öppningsscenen via den augustinska antropologin kan te sig problematiskt. Mot ingen kristen tänkare, möjligen med undantag för Martin Luther, har Trotzig varit så hätsk som just mot Augustinus (Pleijel 1982:10, 13; Blom 1998:14 f.).¹⁴ Men en erfaren Trotzigläsare vet mycket väl att den sortens laddade avståndstaganden i hennes fall snarast vittnar om en extra stark och därför förnekad påverkan, något hon själv kallat ”den skapande förträngningen” (Trotzig 2000a:42).¹⁵ Dags därför att bekanta sig med Troztzigs bortträngda teologiska omedvetna.

Kärnan i Augustinus synduppfattning är konkupiskensen (*concupiscentia, cupido, cupiditas, amor, libido* etc.), den onda åtrån (Thonnard 1965:61 ff.; Rist 1994:135 f.). Den beskriver han konsekvent med patologisk vokabulär som ”vansinne” (Augustinus 1865b:448),¹⁶ ”andens svaghet” (Augustinus 1841a:759),¹⁷ ”brännande svulst” (Augustinus

¹⁰ Även Kierkegaards sjukdomsresonemang håller sig snarare till psykologiska än antropologiska kategorier (Fischer 1963:114; Figal 1984:22).

¹¹ I synnerhet Kierkegaard värjer sig mot att beskriva människans sjukdom i naturbaserade kategorier (Kierkegaard 2003:173 ff.; Meerpohl 1934:109; Nordentoft 1972:250).

¹² Viljebegreppet spelar även en viktig roll i Drewermanns hamartiologi (Drewermann 1992a:XXVI, LXXX, 214, 365 f., 466; 1995:552).

¹³ På goda grunder har Augustinus voluntativa hamartiologi kallats ”une anticipation des théories freudiennes” (Solignac 1988:832).

¹⁴ Den antiaugustinska inställningen kan avläsas ur många av Troztzigs artiklar och intervjuer, däribland Kullbom (1986:72), Nilsson (1985), Donnér (1971), Trotzig (1982a:47).

¹⁵ Detta begrepp applicerar Trotzig på Vladimir Nabokov som enligt henne varit starkt inspirerad av Dostojevskij samtidigt som han lika energiskt distanserat sig från hans författarskap.

¹⁶ Augustinus, De genesi ad litteram 11,33,44 (PL 34,448). Översättningarna av de patristiska citaten är mina egna.

¹⁷ Augustinus, Confessiones 8,9,21 (PL 32,759).

1841a:684),¹⁸ ”äckligt blodvar” (Augustinus 1841a:684).¹⁹ Augustinus definierar konkupiskensen som viljans sjukdom. I stället för att vilja det högsta riktar syndaren sin vilja mot intet (Dihle 1985:144 ff.; Flasch 1994:105 ff.; TeSelle 2002:140 ff.). På ett motsvarande sätt vill öppningsscenen kvinna att allt ska bli ”ingenting” (Trotzig 1985:8). Augustinus menar att viljans intet-fokusering resulterar i att viljan klyvs i ”två viljor” (Augustinus 1841a:759)²⁰ och vid sidan av den gamla viljan genererar en upprorisk motvilja (Augustinus 1865a:234; TeSelle 2002:195 f.). Den vandrande kvinnans vilja stöter på motstånd från en annan vilja som både är hennes egen och ”fullkomligt främmande” (Trotzig 1985:8). Hos Augustinus hamnar syndaren i motviljans ”hårda trældom” (Augustinus 1841a:753).²¹ Kvinnan upplever att den rebelliska motviljan är ”Omätligt mycket starkare” än hon själv (Trotzig 1985:9). Augustinus låter motviljans hegemoni manifesteras sig som ”kroppens olydnad” (Augustinus 1841b:426).²² I öppningsscenen materialiseras motviljan till en självsvåldig ”klump” och ”kropp” (Trotzig 1985:8 f.) som trotsar kvinnans intentioner.

4. SJUKDOM OCH FRÄLSNING

De tre teologiska intertexter jag hittills testat på öppningsscenen har alla en klar hamartiocentrisk tendens: de definierar människan som syndare (Rist 1994:287 f.; Dietz 1993:318, 359; Drewermann 1982:122, 128 ff.; 1992a:461). Men i Nya Testamentet aktualiseras sjukdomen främst i en frälsningskontext (Weber 1961:591 f.; Müller 1990:684 ff.). Kan öppningsscenen sjukdom inkorporeras i detta positiva sammanhang? Svaret blir både ja och nej. Augustinus uppfinner viljebegreppet främst för att befria Gud från ansvaret för ondskan (Huftier 1964:39 ff., 92 ff.; Horn 1996:116 ff.). Av det skälet koncipierar han viljan som en autokausal instans – den har ingen annan orsak än sig själv (TeSelle 2002:144; Dihle 1985:145). Varken i öppningsscenen eller hos någon av de voluntativa sjukdomsteologerna (Rist 1994:261 ff.; Bohlin 1939:212 ff.; Drewermann 1982:188 f.) finns alltså utrymme för någon frälsande makt som i helande syfte vill och sänder sjukdomar. Men öppningsscenen etablerar en annan koppling till frälsningsekonomin. Vid sidan av sin narration om kvinnans vandring rymmer den också ett fristående prosapoem, en visionär skildring av skapelsen som aktualiserar kvinnans sjukdomselement men belyser dem ur en icke-voluntativ, ontologisk aspekt (Trotzig 1985:9). Här är skuggan inte någon mäktig vilja utan ett icke-vara, som ingår i frälsningsordningen genom att paradoxalt vittna om solens ljus. Man kan följa detta interpretativa uppslag och söka efter en teologisk intertext som skulle kunna belysa kvinnans inre kris ur poemets ontologiska perspektiv. En sådan referensram erbjuder den franska nyteologen Pierre Teilhard de Chardin. Trotzig har i uppskattande ordalag kommenterat hans tankar och lyft fram deras icke-voluntativa, ontologiska orientering (Trotzig 1961; 1975; 1960:60; Pleijel 1982:10; Kullbom 1986:70 f.). Det kan därför vara givande att avslutningsvis pröva Teilhards idéer på den vandrande kvinnans drama.

Teilhard utgår från att hela skapelsen inklusive människan är ”une forme dynamique” (Teilhard de Chardin 1969:155 f.) som oupphörligt rör sig mot ”le Christ Universel” (1969:108), rörelsens ursprung, bärkraft och slutstation (1969:211). I öppningsscenen vandrar kvinnan mot ”staden” (Trotzig 1985:7), som berättaren gång på gång kopplar till det himmelska Jerusalem (Trotzig 1985:13 f., 25). Hos Teilhard är ondskan en ofrånkomlig ”sous-produit” (Teilhard de Chardin 1973:213; 1969:228) av varats enande frälsningsrörelse. Som ondskans mest elementära manifestation betraktar han det metafysiska intet som skapelsen uppstått

¹⁸ Augustinus, Confessiones 3,2,4 (PL 32,684).

¹⁹ Augustinus, Confessiones 3,2,4 (PL 32,684).

²⁰ Augustinus, Confessiones 8,9,21 (PL 32,759).

²¹ Augustinus, Confessiones 8,5,10 (PL 32,753).

²² Augustinus, De civitate Dei 14,17 (PL 41,426).

ur (Teilhard de Chardin 1973:209). I öppningsscenen är ”ingenting” (Trotzig 1985:7 ff.) en oskiljaktig del av kvinnan och hennes omgivning. Teilhard menar vidare att skapelsens intetspekt på det fysikaliska planet framträder som varats mångfald, oordning, tröghet och ofärdighet (Teilhard de Chardin 1955:346; 1969:99 ff.; 1973:209 ff.; Sievernich 1982:159 ff.). På ett motsvarande sätt fördröjs kvinnans vandring av en trög klump som ”ofärdigt trevande” (Trotzig 1985:8 f.) rör sig i hennes inre. Det som fysikaliskt manifesterar sig som mångfald, fortsätter Teilhard sitt resonemang, antar på det organiska planet formen av ”maladie et corruption” (Teilhard de Chardin 1955:346; 1962:61 ff.; Sievernich 1982:161). Båda är alltså nödvändiga hjul i livets och frälsningsrörelsens mekanism, på samma sätt som allt växande åtföljs av ”les affres d’un enfantement” (Teilhard de Chardin 1955:346 f.).²³ I öppningsscenen har kvinnans krisläge sin ontologiska bas i att hon bär på ett barn. Under narrationens gång blir den voluntativa klivenheten i hennes inre allt starkare identifierad med graviditetens normala fysiologi.

5. NÅGRA SLUTSATSER

Det är dags att försöka omsätta artikelns sjukdomsteologiska rekognoscering i några allmänna slutsatser. Tolkningsarbetet har visat att sjukdomsbilden i den litterära texten kan utveckla en påfallande polysemi och parallellt bära upp olika, ofta konkurrerande teologiska tankekomplex. Dessa komplex är i regel mer lojala mot sina teologers specifika premisser än mot den bibliska uppenbarelsen själv. Enligt Paul Ricœur är den semantiska öppenheten något som utvecklas av alla religiösa symboler för att skydda varats mysterium (Ricœur 1988:167 ff.; 1969:32 f., 61 f.). Den idén skulle möjligen kunna kasta ljus över spänningen mellan scenens ontologiska och voluntativa perspektiv. De konflikter däremot som de voluntativa tolkningsrastren sinsemellan genererat lämpar sig snarare för att analytiskt dekonstrueras än för att laddas med någon högre, harmonierande mening. Till skillnad från vad kognitivistiskt orienterade metafor-teoretiker (Lakoff & Johnson 1980) brukar hävda är öppningsscenen teologiska sjukdomskoncept ingen direkt förlängning av sjukdomsfenomenets igenkännbara semantik, så som den grundas i vår vardagliga upplevelse av sjukdom. I vissa fall har scenens intertextuellt aktualiserade sjukdomsteologer rent av uppfattat själva sjukdomsbilden som kontraproduktiv i förhållande till den teologiska innebörd de ålagt bilden att förmedla och därför försvagat dess medicinska moment.²⁴ För en sjukdomsteologisk tolkning har alla dessa slutsatser en viktig om än föga överraskande konsekvens: den som vill ägna sig åt patologins teologi i den litterära texten måste underkasta sina läsningar en sträng hermeneutisk kontroll.

LITTERATUR

- Adolfsson, E. (1994). I nödtider blir diktaren en kraftkälla. *Femina* (1), 152–155.
Augustinus (1841a). *Opera omnia. Tomus primus*, red. J.-P. Migne. Paris.
Augustinus (1841b). *Opera omnia. Tomus septimus*, red. J.-P. Migne. Paris.
Augustinus (1865a). *Opera omnia. Tomus decimus*, red. J.-P. Migne. Paris.
Augustinus (1865b). *Opera omnia. Tomus tertius*, red. J.-P. Migne. Paris.
Bergil, C. (1995). *Mörkrets motbilder. Tematik och narration i fem verk av Birgitta Trotzig*. Stockholm: Brutus Östlings Förlag Symposion.
Blom, K. A. (1998). Författaren och katoliken Birgitta Trotzig: ”Jag tyckte Martin Luther hade fel!”. *Tidningen Boken* (12/5), 14–18.

²³ För att använda modernare metaforik jämför Teilhard den fysikaliska och organiska världens ondska med ”une plus ou moins épaisse traînée de fumée” som en framåtrusande raket ofrånkomligen lämnar efter sig (Teilhard de Chardin 1963:268).

²⁴ Enligt kognitivisterna (Lakoff & Turner 1989) tenderar poetiska metaforer att främmandegöra den omedelbara sinneserfarenheten. Teorin har relevans för öppningsscenen sjukdomsgestaltningar med reservation för att främmandegöringsprocessen här i påfallande grad styrs av sinsemellan konkurrerande sjukdomsteologiska intertexter.

- Bohlin, T. (1939). *Sören Kierkegaard. Mannen och verket*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelse.
- Chenu, M.-D. (1955). *Pour une Théologie du travail*. Paris: Éditions du Seuil.
- Collmar, L. (1977). Själv håller jag mig till den negativa teologin. *Vår Kyrka* (116/27–28), 2–3.
- Dietz, W. (1993). *Sören Kierkegaard. Existenz und Freiheit*. Frankfurt am Main: Hain.
- Dihle, A. (1985). *Die Vorstellung vom Willen in der Antike*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Donné, J. W. (1971). Drömmar och bilder är mitt material. *Sydsvenska Dagbladet* 31.10.1971.
- Drewermann, E. (1980). Sünde und Neurose. Versuch einer Synthese von Dogmatik und Psychoanalyse (Psa). *Münchener Theologische Zeitschrift* (31), 24–48.
- Drewermann, E. (1982). *Psychoanalyse und Moraltheologie. Band 1: Angst und Schuld*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Drewermann, E. (1983). *Psychoanalyse und Moraltheologie. Band 2: Wege und Umwege der Liebe*. Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag.
- Drewermann, E. (1992a). *Strukturen des Bösen. Teil 3. Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht*, 7:e uppl. Paderborn: Schöningh.
- Drewermann, E. (1992b). *Tiefenpsychologie und Exegese. Band II. Die Wahrheit der Werke und der Worte. Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis*, 4:e uppl. Olten: Walter-Verlag.
- Drewermann, E. (1995). *Strukturen des Bösen. Teil 2. Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht*, 7:e uppl. Paderborn et al.: Schöningh.
- Eibach, U. (1990). Krankheit. VII. Neuzeit. I G. Müller et al. (red.), *Theologische Realenzyklopädie. Band XIX. Kirchenrechtsquellen – Kreuz* (pp. 697–701). Berlin: Walter de Gruyter.
- Eibach, U. (2009). Krankheit. III. Theologisch. I W. Kasper et al. (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band. Kirchengeschichte bis Maximianus*, 3:e uppl. (pp. 428–430). Freiburg: Herder.
- Figal, G. (1984). Die Freiheit der Verzweiflung und die Freiheit im Glauben. Zu Kierkegaards Konzeption des Selbstseins und Selbstwerdens in der "Krankheit zum Tode". *Kierkegardiana* (13), 11–23.
- Fischer, H. (1963). *Subjektivität und Sünde. Kierkegaards Begriff der Sünde mit ständiger Rücksicht auf Schleiermachers Lehre von der Sünde*. Itzehoe: Verlag Die Spur.
- Flasch, K. (1994). *Augustin. Einführung in sein Denken*, 2:a uppl. Stuttgart: Reclam.
- Freud, S. (1999a). Der Mann Moses und die monotheistische Religion. I förf:s *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Sechzehnter Band. Werke aus den Jahren 1932–1939*, red. A. Freud & M. Bonaparte (pp. 101–246). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. (1999b). Ein Fall von hypnotischer Heilung, nebst Bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den "Gegenwillen". I förf:s *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Erster Band. Werke aus den Jahren 1892–1899*, red. A. Freud & M. Bonaparte (pp. 1–17). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, S. (1999c). Studien über Hysterie. I förf:s *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Erster Band. Werke aus den Jahren 1892–1899*, red. A. Freud & M. Bonaparte (pp. 75–312). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Gordan, S. (2001). Det rätta ropet – kommentar till Birgitta Trotzigs *Sjukdomen*. *Ariel* (2–3), 59–65.
- Green, R. M. (1985). The Limits of the Ethical in Kierkegaard's *The Concept of Anxiety* and Kant's *Religion within the Limits of Reason Alone*. I R. L. Perkins (red.), *The Concept of Anxiety* (pp. 63–88). Macon: Mercer University Press.
- Grøn, A. (1994). *Begrebet angst hos Sören Kierkegaard*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Grøn, A. (1997). *Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard*. Köpenhamn: Gyldendal.
- Gödde, G. (1999). *Traditionslinien des "Unbewussten". Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. Tübingen: Edition Diskord.
- Hartman, O. (1980). *Ikon och roman*. Stockholm: Skeab förlag.
- Henningsen, P. (2008). Neurose. I W. Mertens & B. Waldvogel (red.), *Handbuch psychoanalytischer Grundbegriffe*, 3:e uppl. (pp. 505–510). Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer.
- Hoping, H. (1990). *Freiheit im Widerspruch. Eine Untersuchung zur Erbsündenlehre im Ausgang von Immanuel Kant*. Innsbruck: Tyrolia-Verlag.
- Horn, C. (1996). Augustinus und die Entstehung des philosophischen Willensbegriffs. *Zeitschrift für philosophische Forschung* (50), 113–132.
- Huftier, M. (1964). *Le tragique de la condition chrétienne chez saint Augustin*. Paris: Desclée.
- Jameson, F. (1981). *The Political Unconscious. Narrative as Socially Symbolic Act*. London: Methuen.
- Johansson, N. (2009). Fadern och ordningen. En religionsfenomenologisk läsning av Birgitta Trotzigs *Sjukdomen*. *Tidskrift för litteraturvetenskap* (39/3–4), 95–110.
- Kierkegaard, S. (2003). Sygdommen till Døden. I förf:s *Frygt og Bæven. Sygdommen til Døden. Taler*, red. L. Petersen, 2:a utg. (pp. 161–279). Köpenhamn: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.
- Kierkegaard, S. (2004). *Begrebet Angest*, L. Petersen (red.), 2:a utg. Köpenhamn: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab.

- Kullbom, P. (1986). Religion, litteratur och nutid – ett samtal med Birgitta Trotzig. *Signum* (12/3), 69–73.
- Köster, H. M. (1983). *Urstand, Fall und Erbsünde in der katholischen Theologie unseres Jahrhunderts*. Regensburg: Pustet.
- Lagerlöf, K. E. (1983). Skriva för att slå hål på ytan. *Dagens Nyheter* 28.5.1983.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1980). *Metaphors we live by*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lakoff, G. & Turner, M. (1989). *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Larsson, B. (2001). Solen kysser gyttjan – ett möte med Birgitta Trotzigs roman *Dykungens dotter*. I S. Klint & K. Syreeni (red.), *Speglingar. Svensk 1900-talslitteratur i möte med biblisk tradition* (pp. 168–183). Skellefteå: Norma.
- Løgstrup, K. E. (1971). Ethiske begreber og problemer. I G. Wingren (red.), *Etik och kristen tro* (pp. 205–282). Lund: Gleerup.
- Madison, P. (1961). *Freud's Concept of Repression and Defense, Its Theoretical and Observational Language*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marquard, O. (1981). Schwacher Trost. I M. Fuhrmann et al. (red.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch* (pp. 117–124). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Meerpohl, B. (1934). *Die Verzweiflung als metaphysisches Phänomen in der Philosophie Sören Kierkegaards*. Würzburg: Becker.
- Meissner, W. W. (1984). *Psychoanalysis and Religious Experience*. New Haven: Yale University Press.
- Müller, U. B. (1990). Krankheit. III. Neues Testament. I G. Müller et al. (red.), *Theologische Realenzyklopädie. Band XIX. Kirchenrechtsquellen – Kreuz* (pp. 684–686). Berlin: Walter de Gruyter.
- Nilsson, N. G. (1985). ”Den årstid där evigheten börjar”. *Sydsvenska Dagbladet* 7.4.1985.
- Nordentoft, K. (1972). *Kierkegaards psykologi*. Köpenhamn: Gad.
- Nyman, U. (1977). Mina verk inte dystra. Skildrar verkligheten. *Sydsvenska Dagbladet* 15.12.1977.
- Olsson, A. (2000). *Läsningar av Intet*. Stockholm: Bonniers.
- Olsson, U. (1988). *I det lysande mörkret. En läsning av Birgitta Trotzigs De utsatta*. Stockholm: Bonniers.
- Olsson, U. (2007). *Invändningar. Kritiska artiklar*. Stockholm: Brutus Östlings Förlag Symposium.
- Pannenberg, W. (1981). Einleitung. I M. Fuhrmann et al. (red.), *Text und Applikation. Theologie, Jurisprudenz und Literaturwissenschaft im hermeneutischen Gespräch* (pp. 15–24). München: Wilhelm Fink Verlag.
- Pannenberg, W. (1983). *Anthropologie in theologischer Perspektive*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Pirholt, M. (2005). *Ett språk, ett spår. En studie i Birgitta Trotzigs författarskap*. Stockholm: Brutus Östlings Förlag Symposium.
- Pleijel, A. (1982). Människan, skapelsen, skapandet. Ett samtal med Birgitta Trotzig. *Ord och Bild* (91/1), 3–18.
- Ricœur, P. (1969). *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ricœur, P. (1977). Der Atheismus der Psychoanalyse Freuds. I E. Nase & J. Scharfenberg (red.), *Psychoanalyse und Religion* (pp. 206–218). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Ricœur, P. (1988). *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Aubier.
- Ringleben, J. (1995). *Die Krankheit zum Tode von Sören Kierkegaard. Erklärung und Kommentar*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rist, J. M. (1994). *Augustine. Ancient thought baptized*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Scharbert, J. (1990). Krankheit. II. Altes Testament. I G. Müller et al. (red.), *Theologische Realenzyklopädie. Band XIX. Kirchenrechtsquellen – Kreuz* (pp. 680–683). Berlin: Walter de Gruyter.
- Scharfenberg, J. (1979). ... und die Bibel hat doch recht – diesmal psychologisch? Zu Eugen Drewermanns Konzept der Sünde als ”Neurose vor Gott”. *Wege zum Menschen. Monatschrift für Arzt und Seelsorger, Erzieher, Psychologen und soziale Berufe* (31/7), 297–302.
- Schipperges, H. (1990). Krankheit. IV. Alte Kirche. I G. Müller et al. (red.), *Theologische Realenzyklopädie. Band XIX. Kirchenrechtsquellen – Kreuz* (pp. 686–689). Berlin: Walter de Gruyter.
- Schulman, S. (1985). I denna den kristligaste av världar är poeter judar. *Judisk Krönika* (3/53), 4–5.
- Sievernich, M. (1982). *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Knecht.
- Solignac, A. (1988). Les excès de l'”intellectus fidei” dans la doctrine d'Augustin sur la grâce. *Nouvelle Revue Théologique* (110/6), 825–849.
- Sorabji, R. (2004). The Concept of the Will from Plato to Maximus the Confessor. I T. Pink & M. W. F. Stone (red.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day* (pp. 6–28). London: Routledge.
- Teilhard de Chardin, P. (1955). *Le phénomène humain (Œuvres. I)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Teilhard de Chardin, P. (1962). *L'énergie humaine (Œuvres. VI)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Teilhard de Chardin, P. (1963). *L'activation de l'énergie (Œuvres. VII)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Teilhard de Chardin, P. (1969). *Comment je crois (Œuvres. X)*. Paris: Éditions du Seuil.
- Teilhard de Chardin, P. (1973). *Les directions de l'avenir (Œuvres. XI)*. Paris: Éditions du Seuil.
- TeSelle, E. (2002). *Augustine the Theologian*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.

- Theunissen, M. (1962). Kierkegaard. I M. Landmann (red.), *De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (pp. 496–510). München: Alber.
- Theunissen, M. (1991). *Das Selbst auf dem Grund der Verzweiflung. Kierkegaards negativistische Methode*. Frankfurt am Main: Hain.
- Theunissen, M. (1993). *Der Begriff Verzweiflung. Korrekturen an Kierkegaard*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Thonnard, F.-J. (1965). La Notion de concupiscence en philosophie augustinienne. *Recherches Augustiniennes* (3), 59–105.
- Trotzig, B. (1959). *Ett landskap: dagbok – fragment 54–58*. Stockholm: Bonniers.
- Trotzig, B. (1960). Theologia gloriae. *Credo* (41/2–3), 58–65.
- Trotzig, B. (1961). Teilhard de Chardin: Ett alternativ. *Bonniers Litterära Magasin* (30/1), 27–41.
- Trotzig, B. (1965). Den svåra dialogen. *Dagens Nyheter* 14.2.1965.
- Trotzig, B. (1966). Den namnlösa rösten. *Dagens Nyheter* 6.2.1966.
- Trotzig, B. (1975). Efterskrift 1974. I J. Hemberg (red.), *Teilhard de Chardin* (pp. 64–67). Stockholm: Verbum.
- Trotzig, B. (1977). *Jaget och världen*. Stockholm: Författarförlaget.
- Trotzig, B. (1978). Källan: barnet och dåren inom oss. *Kalejdoskop* (3/4–5), 7–13.
- Trotzig, B. (1979). Och han sade: Du ska icke döda! *Expressen* 31.12.1979.
- Trotzig, B. (1981a). Själur, var och en på sin unika väg. *Bonniers Litterära Magasin* (49/1), 10–11.
- Trotzig, B. (1981b). Tankens arbetare har i vårt århundrades mörker en uppgift – att skilja dödsprincip från livsprincip. *Expressen* 9.3.1981.
- Trotzig, B. (1982a). Finns det en kollektiv skuld? *Allt om Böcker* (7/8), 51.
- Trotzig, B. (1982b). Från en ort till en annan. *Allt om Böcker* (1), 1–2.
- Trotzig, B. (1983). Det outhärdliga får inte glömmas. *Dagens Nyheter* 17.4.1983.
- Trotzig, B. (1985). *Dykungens dotter. En barnhistoria*. Stockholm: Bonniers.
- Trotzig, B. (1987). Det sekulariserade Sverige: Det sakralas hemligheter. I G. Therborn et al., *Lycksalighetens halvö. Den svenska välfärdsmodellen och Europa* (pp. 77–107). Stockholm: FRN – Framtidsstudier.
- Trotzig, B. (1993). *Porträtt. Ur tidshistorien*. Stockholm: Bonniers.
- Trotzig, B. (1994). Inträdestal. I *Svenska Akademiens Handlingar. Från år 1986. Nittonde delen 1993* (pp. 15–40). Stockholm: Norstedts.
- Trotzig, B. (1995). Sprickorna i ramen. Birgitta Trotzig finner en outhärlig livsresenär i Willy Kyrklund. *Expressen* 19.9.1995.
- Trotzig, B. (1998a). Medborgerligt att gå emot. *Moderna Tider* (9/91), 12–15.
- Trotzig, B. (1998b). Människan reducerad till föremål. *Sydsvenska Dagbladet* 17.5.1998.
- Trotzig, B. (1999). Saligprisningarna: Matt 5:1–12. I *Liksom regn och snö: Möten med den nya Bibeln* (pp. 244–251). Stockholm: Bonniers.
- Trotzig, B. (2000a). Det otillgängliga barnet. *Artes* (1), 40–45.
- Trotzig, B. (2000b). Tvinga orden till hemlighet. I G. Oswald, *Skrifter. I. Den andaktsfulla visslaren. Christinalegander*, red. B. Holm (pp. VII–XXXIV). Stockholm: Bokförlaget Atlantis.
- Tyrberg, A. (2002). *Anrop och ansvar. Berättarkonst och etik hos Lars Ahlin, Göran Tunström, Birgitta Trotzig, Torgny Lindgren*. Stockholm: Carlssons.
- Vinterhed, K. (1980). Framtidsforskningen är en myt. *Dagens Nyheter* 22.9.1980.
- Weber, L. M. (1961). Krankheit. I J. Höfer & K. Rahner (red.), *Lexikon für Theologie und Kirche. Sechster Band. Karthago bis Marcellino*, 2:a uppl. (pp. 591–595). Freiburg: Herder.
- Werkelid, C. O. (1982). Att ge själen ett ansikte. *Svenska Dagbladet* 14.11.1982.
- Werkelid, C. O. (1996). ”Det religiösa har gjorts osynligt i Sverige”: Bokaktuella Birgitta Trotzig beklagar fördomarna mot de själslägen som hon försöker formulera. *Svenska Dagbladet* 14.10.1996.
- Wiedenhofer, S. (1991). Hauptformen gegenwärtiger Erbsündentheologie. *Internationale Katholische Zeitschrift* (20), 315–328.
- Witt-Brattström, E. (1993). *Ur könets mörker. Litteraturanalyser*. Stockholm: Norstedts.
- Wyss, D. (1970). *Die tiefenpsychologischen Schulen von den Anfängen bis zur Gegenwart. Entwicklung, Probleme, Krisen*, 3:e uppl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Krzysztof Bak

Jagiellonian University & Stockholm University
Katedra Nordystyki UJ
al. Mickiewicza 9a
31-130 Kraków
Polen

krzysztof.bak@uj.edu.pl