

KUNGL. VITTERHETS
HISTORIE OCH
ANTI KVITETS AKADEMIEN

ÅRSBOK 2022

STOCKHOLM 2022

THE ROYAL SWEDISH ACADEMY OF LETTERS,
HISTORY AND ANTIQUITIES

ACADÉMIE ROYALE SUÉDOISE DES
BELLES-LETTRES, DE L'HISTOIRE
ET DES ANTIQUITÉS

KGL. SCHWEDISCHE AKADEMIE FÜR LITERATUR,
GESCHICHTE UND ALTERTÜMER

© 2022. De enskilda författarna och KVHAA, Stockholm

Grafisk formgivning: Lars Paulsrud

www.vitterhetsakademien.se

ISBN 978-91-88763-33-4, ISSN 0083-6796

Italgraf Media, 2022

INNEHÅLL

- 7 Preses hälsningstal
13 År 2022 tilldelade medaljer och priser

MINNESORD

- 21 Bertil Albrektson
35 Cecilia Falk

FÖREDRAG

- 47 Elisabeth Wåghäll Nivre: *Vem talar och i vilket syfte? Berättarröst och pratglada protagonister i några av Georg Wickrams prosa-romaner*
61 Neil Price: *Understanding the Viking phenomenon*
75 Eva Hættner Aurelius: *Lovisa Ulrikas akademi – Sveriges första vittra kungliga akademi*
93 Terttu Nevalainen: *Studying language change in its social context*
107 Jens Rydgren: *Nationalism och populism i dagens Europa. Hur kan vi förklara framväxten av de radikala högerpartierna?*
117 Jesper Larsson: *Självförvaltning och tidigmodernt samiskt naturresursutnyttjande*

- 135 Peter Gärdenfors: *Hur Homo blev docens. Undervisningens evolution*
- 149 Ola Sigurdson: *Humor och teologi – några reflektioner*
- 163 Clas Tollin: *Sveriges geometriska kartering 1633 till 1680*
- 185 Maria Ågren: *Att tilltala överheten. Suppliker som kulturarv och källa till kunskap*

ÅRSBERÄTTELSE, FÖRTECKNINGAR ÖVER LEDAMÖTER,
AKADEMIFORSKARE OCH PERSONAL

- 199 Ständige sekreterarens årsberättelse
- 205 Vitterhetsakademiens kulturfastigheter
- 217 Årsberättelser från vissa forskningsföretag m.m.
- 231 Publikationer utgivna 20.3.2021–19.3.2022
- 233 Alfabetisk förteckning över Akademiens ledamöter
- 250 Akademiens ledamöter i invalsordning
- 253 Ledamöternas fördelning på klasser
- 255 Avlidna ledamöter 20.3.2021–19.3.2022
- 256 Akademiens utskott och nämnder
- 262 Vitterhetsakademiens akademiforskare
- 263 Akademiens personal

OLA SIGURDSON

Humor och teologi – några reflektioner

VAD HAR HUMOR och teologi med varandra att göra? Uppfattningen att det kan finnas en motsättning mellan dem är förmodligen utbredd, att teologin skulle vara humorlös eller till och med negativ till skrattet. Jag ska här, helt kort, presentera några reflektioner kring ämnet humor och teologi, för att försöka visa att humor och teologi har med varandra att göra på ett positivt sätt, såväl historiskt som systematiskt. Med teologi menar jag den kritiska, självkritiska och konstruktiva reflektionen över religiösa traditioner, i vår del av världen oftast men inte uteslutande kristendom.

En bidragande orsak till en eventuell allmän uppfattning om teologins humorlöshet är måhända Umberto Ecos *Rosens namn* från 1980 och än mer filmatiseringen från 1986 med Sean Connery i huvudrollen. Ecos roman, för att hålla oss till den, är en osannolik bestseller med tanke på hur den gjuter samman avancerade filosofiska, politiska och teologiska strider på 1300-talet i detektivromanens form.

Intrigen i boken är uppbyggd kring jakten efter den förlorade andra delen av Aristoteles *Poetik*, den del som sägs handla om komedin, till skillnad från den första bevarade delen som främst handlar om tragedin. Denna andra del kan enligt romanen finnas bevarad i ett benediktinskt klosterbibliotek i norra Italien. Av den drakoniske bibliotekarien Jorge

uppfattas den som ett allvarligt hot mot den stabila ordningen i kyrka och samhälle. Eftersom Aristoteles var en så obestridlig auktoritet inom den västerländska teologin på 1300-talet skulle ett verk om komedin av honom kunna leda till en omvärdering av skrattet, från en simpel förströelse för de enfaldiga till en konst för de lärda, menar Jorge. Skrattet kan då få en subversiv funktion som ifrågasätter såväl de jordiska som de himmelska hierarkierna. Jorge kommer därför till sist att själv äta den förgiftade boken i en infernalisk parodi på uppenbarelsebokens uppmaning att äta bokrullen (Upp. 10:8–11) för att införliva dess budskap. Strävan efter renlärighet får honom att offra sig själv. Jorge vill att vi håller oss för skratt.

Tanken på skrattets subversiva kraft liksom den etablerade kyrkan som en antigelastisk institution – alltså fundamentalt negativ till skrattet – hämtar Eco närmast från den ryske lingvisten Michail Bachtins verk *Rabelais och skrattets historia* som ursprungligen publicerades 1965 men skrevs långt tidigare. I detta verk ställer Bachtin ett officiellt, kyrkligt skrattförbud mot en inofficiell, folklig skrattkultur där skrattet, framför allt i karnevalen, har en just subversiv funktion. För en dag byter högt och lågt plats med varandra: undersåten upphöjs till kung, narren blir vis och de sociala skillnaderna utjämnas. Bachtin betonar hur skrattet får människan att glömma sin rädsla för synd, död och djävul. Eco hämtar inte bara en hel del material från Bachtins bok, han strukturerar också mycket av intrigen just utefter Bachtins motsättning mellan det folkliga och det institutionella – en historisk tes som för övrigt kritiserats ingående. Eco verkar själv inte vara särskilt övertygad om karnevalens subversiva funktion, eftersom den förutsätter de regler som den bryter mot: ”Karneval kan bara existera som en *auktoriserad* överträdelse.” Inte desto mindre har hans bok bidragit till att förmedla en bild av medeltidens officiella kyrka som särskilt humorlös.

En komisk verkningshistoria

I kyrkofädernas teologiska reflektion finns förvisso en viss skepsis mot skrattet, inte så mycket för att det skulle vara subversivt som för att det

är antagonistiskt eller hånfullt. Klemens av Alexandria på 100-talet och Johannes Chrysostomos på 300-talet var båda teologer djupt förankrade i sin tids filosofiska och retoriska bildning. För antikens fria män handlade det om att skratta på ett passande sätt så man inte tappade fattningen. Som Aristoteles formulerade det i *Nikomachiska etiken* var kvickheten den gyllene medelväg som undvek såväl tråkmånsens som gycklarens överdrifter. Att tappa fattningen för att man ville locka någon till skratt eller för att man själv överväldigades av skrattet hade varit att gå miste om den självbehärskning (*enkrateia*) som enligt etikens sjunde bok kännetecknade den fria mannen.

Även Aristoteles uppfattning om relationen mellan komedi och tragedi, som han formulerade i den del av poetiken som vi faktiskt har, kännetecknas av en fundamental ”stilåtskillnadsprincip” som Erich Auerbach kallar den. Tragedin talar sublimt om det höga och komedin vardagligt om det låga, och aldrig mötas de två. Särskilt subversivt var skrattet sällan i den klassiska perioden. Tvärtom kunde det framstå som i grunden hånfullt, som när Aristoteles hävdar att komedin handlar om simpla och dåliga människor, vilka visserligen inte var ”alltigenom usla” utan snarare ”löjliga” eller ”skrattretande”: ”ett löjligt ansikte är fullt och förvridet men vållar ingen smärta, för att ta ett exempel som ligger nära till hands”. Klemens och Johannes Chrysostomos reagerade mot den hånfullhet som fanns i skrattet och ställde sig skeptiska även till de passande skratt som legitimerades av denna. Troligen föranleddes kyrkofädernas skeptiska hållning av såväl evangeliernas skildringar av hur Jesus hånades av soldaterna vid korsfästelsen som egna erfarenheter av ressentimentsfyllda skratt gentemot deras trossyskon.

Alla antika teologer är emellertid inte lika skeptiska till erfarenheter av humor. Aposteln Paulus framstår kanske inte som någon lustigkurre, men i Första och Andra Korintierbrevet gör han en stor sak av att det som av världen betraktas som vishet i själva verket är dårskap och att korsets dårskap egentligen är den sanna visheten. Denna inversion av perspektiv påminner på sätt och vis om hur Platons Sokrates i *Gästabudet* av Alki-

biades liknas vid en silenstaty som i sitt inre dolde en liten gudabild: ful till det yttre men gudomlig till det inre och därför kluven i sig själv, ja, rentav ironisk i sitt förhållande till sin samtids Aten. På ett liknande sätt förhåller sig Paulus ironisk till sin tids vishet och har därför ansetts stå i den sokratiska ironins tradition.

”Den vise dåren” var en figur i antikens komisk-filosofiska tradition som ifrågasatte konventionella sanningar ur ett icke-privilegerat perspektiv. Genom att identifiera sig med denna tradition – samtidigt som den moduleras i kristen riktning – kunde Paulus kritiskt ifrågasätta dessa konventionella sanningar om vishet och hur man ska leva utan att låta sig definieras, positivt eller negativt, av konventionen.

Man kan givetvis fråga sig hur humoristisk en sådan dårskap verkligen är, men inte desto mindre innebär den ett brott med den stilåtskillnadsprincip som vi med Auerbach finner i den klassiska traditionen. Den heliga dårskapen gör inte gemensam sak med den goda smaken, och när Symeon Salos på 500-talet antar dårens skepnad för att provocera invånarna i Emesa och väcka dem ur deras likgiltighets slummer gör han det genom ett antal upptåg och clownier. Ibland iscensätter han moraliskt penibla situationer, ibland spelar han helt enkelt galen genom att sätta krokben för någon eller genom att tala strunt. Allt för att utmana synen på vad helighet är och få de kristna invånarna i Emesa att rannsaka sig själva.

På ett mer principiellt plan har den store 1900-talsexegeten Rudolf Bultmann hävdat att det visserligen inte finns någon humor i Nya testamentet eller hos Paulus (påståenden som går att diskutera), men trots det har dess syn på människan som någon som snarare finner sig själv i misslyckandet än i självbehärsknigen, som hos Aristoteles, fått betydelse för humorns verkningshistoria. Det är i misslyckandet som hon ”kommer underfund med sig själv och befrias till en kärlek i vilken alla hennes göranden vinner sitt verkliga allvar”. Det är detta som ibland kallas ”vete-kornets lag”, nämligen att vinna sig själv genom att förlora sig själv (jfr till exempel Joh. 12:24), och som innebär att människans väsen finns någon annanstans än i hennes självkontroll.

Bultmann anknyter explicit till Auerbach som också han menar att kristendomens betydelse för förståelsen av humor finns i dess brott med stilåtskillnadsprincipen. Enligt Auerbach är det passionshistorien som åstadkommer en förändring i stilen: ”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 stilåtskillnadens estetik.” I stället tillåts den låga stilen, tidigare endast lämpad åt vardagen, ägna sig åt det allra mest upphöjda och eviga. För Bultmann och Auerbach resulterar detta så småningom i en stilblandning som vore otänkbar utan brottet med stilåtskillnadsprincipen: Cervantes, Shakespeare, Dickens och Melville – men även Eco med *Rosens namn* skulle jag vilja tillägga.

I en grundläggande mening är det alltså tanken på inkarnationen som ligger till grund för denna stilblandning. Att Gud gör sig gällande på människans villkor och identifierar sig med människan som sådan innebär att varje strikt stilåtskillnad, till exempel en sådan som Jorge förespråkar i *Rosens namn*, blir teologiskt problematisk. Från evangelierna som talar om det gudomliga på ett vardagligt språk, inte sällan i samband med lärjungarnas missförstånd och tillkortakommanden som när Petrus förnekar Jesus tre gånger innan tuppen gal (Matt. 26:34–35, 75), fram till renässansen hos exempelvis Erasmus av Rotterdam, Martin Luther, François Rabelais och Margareta av Navarra, förändras förståelsen av människan till en varelse som är beroende och sårbar och inte har så mycket självkontroll att erbjuda.

Michel de Montaigne formulerar denna förskjutning mest koncist, apropå Aristoteles påstående att människan är det enda djur som skrattar: ”Det är det säregna med vår situation: att vi lika mycket kan skrattas åt som vi själva kan skratta.” Här är skrattet inte först och främst riktat mot andra utan mot oss själva; insikten om den egna sårbarheten leder till ökad självreflexivitet. Människan är inte bara det enda djur som skrattar – om det nu är sant – utan ett i sig komiskt väsen. Erasmus, Luther, Rabelais och Margareta skulle vara överens med Montaigne

om detta: vi är våra egna narrar, vare sig vi vill erkänna det eller inte.

Ökad självreflexivitet handlar här inte bara om insikt om den egna sårbarheten, utan också om hur vi människor i en viss mening aldrig sammanfaller med oss själva. En antydning om detta får vi i Ecos roman, i den karaktäristik som Adso ger av sin läromästare William av Baskervilles i hans ögon säregna humor:

Jag förstod aldrig när han tog sig för att skämta. I mina hemtrakter, när man skämtar, så säger man en sak och sedan bryter man ut i bullrande skrattsalvor så att alla får vara med i skämtet. William däremot skrattade bara när han sade allvarliga saker och förhöll sig ytterligt allvarlig när han antagligen skämtade.

Här döljer sig både allvar och skämt under sin motsats och upphäver själva motsättningen. Själva förutsättningen för att William ska kunna förhålla sig på detta dubbeltydiga sätt är att yta och djup eller yttre och inre inte stämmer överens med varandra. Denna dubbeltydighet handlar inte nödvändigtvis om att förställa sig och låtsas vara någon annan än den man är, men om en fundamental gåtfullhet i centrum av den mänskliga existensen som vi själva inte förmår behärska.

Människan är alltså tvetydig, likt den sokratiska silenen eller Paulus dåre för Kristi skull. Den omedelbara tillgång till sig själv som är grundförutsättningen för Aristoteles dygdiga självbehärskning ersätts av en större gåtfullhet, där allt inte är vad det synes vara, inre inte måste motsvara yttre och där självet inte längre är transparent för sig självt. Till människans väsen hör att hon inte bara är aktiv och handlande utan att hon i lika hög grad är passiv och mottagande. Den verkningshistoria som Auerbach beskriver och Bultmann hänvisar till får som konsekvens att idealet om självkontroll och det passande skrattet byts ut mot en insikt om det skrattretande i människans egen situation. En annan viktig bok som Eco stöder sig på i sin diskussion om skrattet är Ernst Robert Curtius *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* från 1948. Den innehåller bland annat en exkurs som rör just frågan om skämt och

allvar under medeltiden. Här hämtar Eco material för gestaltningen av den dispyt om skattet mellan Jorge och William som vi finner i *Rosens namn*. Bland annat hittar vi ett obskyrt karolingiskt citat som Jorge använder för att tillrättavisa William, vars argument han menar är ungefär lika övertygande som att göra fjärtar med munnen: ”*Tum podex carmen extulit horridulum*” – ”då utstötte rumpan en fasansfull sång”. För att stå på tråkmånsarnas sida får man ändå erkänna att Jorge är tämligen slagfärdig, vilket bekräftar tesen att komedi och humor är svåra att hålla på avstånd, även för dem som menar sig vilja göra det. Curtius tar också upp den medeltida diskussionen om huruvida Jesus någonsin skrattade, vilket Eco slår mynt av. Själva ursprunget för denna diskussion kommer ur den medeltida Aristotelesrenässansen, där Aristoteles alltså menade att människan är det enda djur som skrattar. Detta påstående användes flitigt i den medeltida logiken hos till exempel Boethius, Isidor av Sevilla, Alkuin och Notker av Sankt Gallen som en väsensdefinition av människan. Men om det nu tillhör människans väsensdefinition att skratta, och Jesus Kristus inte bara var sann Gud utan också sann människa som den kristna teologin påstod, då måste ju också Kristus ha skrattat, eller åtminstone ha haft potentialen att skratta, även om vi inte kan läsa något om detta i evangelierna. Som Curtius visar fanns det en vital sådan diskussion under medeltiden. I våra öron låter det måhända som en märklig diskussion, men i själva verket var det just människan, Gud och relationen mellan dem som stod på spel. På något sätt hörde det till det mänskliga som sådant att skratta. Vilka konsekvenser man kunde dra av detta tog det ett antal århundraden att reda ut, men här lämnar jag den strikt historiska redogörelsen.

En systematisk humor

Det verkar alltså finnas en historisk påverkan från teologins sida på själva föreställningen om humor, särskilt så som den har förknippats med den mänskliga existensen. Även om kyrkofäder som Klemens och Johannes Chrysostomos var skeptiska till skattet har teologiska föreställningar

om människans sårbarhet, tvetydighet och passivitet underminerat det antika idealet om den fria mannens självbehärskning.

Detta har i sin tur gjort det möjligt att förstå humor på ett annat sätt än antagonistiskt i betydelsen att skratta åt andra. Om idealet inte är just självbehärskning, vilken skulle störas av för mycket skratt eller själv kunde bli föremål för skratt, då finns möjligheten att människan inte bara är ett skrattande väsen utan, som Montaigne påpekar, ett skrattretande väsen. Renässansens betoning av människans inneboende dårskap kom att få betydelse för den i England under 1700-talet framväxande idén att humor inte hade med antagonism, självkontroll och överlägsenhet att göra utan med ett sinne för det löjliga. Och det löjliga hos oss alla kunde därmed uppväcka en känsla av sympati. Humor kom därmed hos filosofer som Lord Shaftesbury och Francis Hutcheson med flera att förstås i kontrast till en mer elak form av hån eller ironi, vilket i sin tur påverkat vår tids något optimistiska syn att humor är ett signum för den civiliserade människan och att inga totalitära människor kan ha ett sinne för humor.

En mer komplex existentiell syn på humor än den brittiska kom att utvecklas inom ramen för den tyska romantiken. Här finner vi rötterna till ett mer systematiskt perspektiv på relationen mellan humor och teologi. Det talas inte sällan om den romantiska ironin i relation till framför allt Friedrich Schlegel och Karl Solger, och då avses ett fenomen som är mer existentiellt än retoriskt. Schlegel förknippar ironin med reflexiv medvetenhet och dialektisk negation och skriver att den är en ”ständig växling mellan självskapelse och självförintelse”. Just genom denna växling förmår människan sträva mot det absoluta genom konsten. Vad som kanske inte är lika känt är att den tyska romantiken – liksom författare som rör sig i dess omnejd, Johann Georg Hamann och Søren Kierkegaard – också diskuterade humor i relation till ironin. Jean Paul, som förhöll sig kritisk till ironin men tillskrev humor en liknande förmåga, menade att humor är ett uttryck för ”det omvänt sublimala” och att den uppstår i missförhållandet mellan det ändliga och det oändliga.

Ofta uttrycker sig romantikerna i teologiska eller till och med kris-

tologiska termer. Kierkegaard – som faktiskt är rolig på riktigt och inte bara skriver om humor – hävdar att kristendomen är ”den mest humoristiska världshistoriska livsåskådningen” och tillägger att Hamann är ”den störste humoristen i kristendomen”, vilket betyder att Hamann är ”den störste humoristen i världen”. Hans poäng är inte att vara exkluderande utan snarare att säga något om hur humor föds ur en kontrast mellan yttre och inre eller mellan tid och evighet, som i inkarnationen. För Kierkegaards del handlar det om att visa hur människans existens som sådan är komisk och att humor därför blir en existentiell strategi för att underminera människans tendens att fly sin konkreta existens genom att existera abstrakt. Professorer, vilka är en särskild måltavla för Kierkegaards skämt, har en tendens att se allting ”objektivt” eller *sub specie aeternitatis*, förutom den dag när det är dags att hämta ut sin lön.

Kierkegaard och de tyska romantikerna fullföljer och fördjupar flera av de teman vi redan stött på, nämligen människans sårbarhet, tvetydighet och passivitet. De gör det också i relation till teologiska idéer, vare sig dessa tar sig en mer eller mindre explicit kristen form. Hela Kierkegaards författarskap är genomsyrat av en teologisk problematik, medan Schlegel kan sägas vara mer platonskt sokratisk i den tidiga period som det här är fråga om men ändå hör hemma i den kristna teologins verkningshistoria. Vad som kan vara intressant att notera är hur dessa idéer om människans tvetydighet och komiska existens har sin fortsättning i dag och även nu ger upphov till teologiska frågeställningar.

På 1900-talet anlägger Henri Bergson och Sigmund Freud en mer kritisk syn på humorns roll för den mänskliga existensen. Också de utgår från ett slags motsättning mellan det inre och det yttre. Den mest intressanta boken om humor från 1900-talet är emellertid den tyske filosofiske antropologen Helmuth Plessners *Lachen und Weinen* från 1941. Enligt Plessner är skrattet en existentiell grundmöjlighet som härrör ur människans excentriska existens. Som människor har vi alltid förmågan att förhålla oss till oss själva och våra egna gränser, vilket innebär att vi redan har överskridit dessa gränser. Det betyder att vi aldrig sammanfaller

med oss själva, utan att vi är ”excentriska”, vi står ut från vårt centrum. Vi kan tala om oss själva både i första person och i tredje person. Att vi därför inte sammanfaller med oss själva utan i en viss mening måste skapa oss själva, är det som konstituerar vår frihet och gör oss till personer, men här finns också den existentiella möjlighetsbetingelsen för vårt skratt. Det är genom skrattet som denna tvetydighet hos människan kommer till uttryck, men tvetydigheten är också förutsättningen för skrattet. Skrattet är ett uttryck för människans ambivalenta situation, där vi blir oss själva först genom att ge upp oss själva. För Plessner hör det till skrattets natur att det är något vi inte riktigt kan kontrollera; att bara le är därför fortfarande ett kontrollerat uttryck. Han beskriver hur vi när vi skrattar rycks med av en kroppslig rörelse, men att vi just genom att vi förlorar herraväldet över oss själva också blir mer oss själva. Och detta är ett kongenialt uttryck för vad det är att vara människa: när vi är *utom* oss själva är vi verkligen också oss själva.

Plessner är aldrig uttryckligen teologisk i sin diskussion om människans existentiella skratt, men två filosofer som i sak fullföljer ett liknande resonemang som Plessners, William Desmond och Alenka Zupančič, återknyter till de teologiska stråken i synen på relationen mellan humor och existens. Den katolske filosofen Desmond refererar till ett uttryck från Charles Taylor om människan som ett poröst själv. Att vara porös innebär att inte behärska sina egna gränser och att vara i stånd att på ett för en själv överraskande sätt kunna beröras av något yttre.

Ett exempel: Immanuel Kant klagar i en lustig fotnot i *Kritik av omdömeskraften* över att han inte kan koncentrera sig på att läsa och skriva när fångarna sjunger psalmer i ett närbeläget fängelse och menar därför att musiken som sådan lider en viss brist på urbanitet. Här artikulerar han indirekt en estetisk erfarenhet av att gripas och bli utom sig själv. Denna erfarenhet menar Desmond att visar på hur människan inte alls konstituerar sig själv genom en akt av självbehärskning utan konstitueras som gåva.

Erfarenheten av humor är en sådan erfarenhet som pekar på män-

niskans porositet. Det finns en tendens att vilja dölja porositeten, eftersom den också avslöjar vårt beroende och vår sårbarhet, men av skrattet förs vi ut ur oss själva och exponeras för denna på nytt. Som Desmond uttrycker det: ”när en stoiker skrattar är han eller hon inte längre någon stoiker. Skrattet gör det tydligt att det finns något som ’inte är upp till oss’, som vi förlorar kontrollen över, även om förödmjukelsen kan vara upplivande.”

Zupančič, som menar sig skriva ur en ”kontrareligiös” position, hävdar inte desto mindre att inkarnationen är grunden till komiken, eftersom här möts det ändliga och det oändliga. Hennes poäng är att komedi inte bara handlar om hur människors höga självbild kommer att undergrävas av den konkreta verkligheten, som när den disträe professorn slinter på bananskalet, utan också tvärtom, när vi lyckas överskrida den förgivettagna verkligheten genom att med humor relativisera dess giltighet, som när vi skrattar åt våra chefers bokstavstroga tilltro till en handlings- och verksamhetsplan. Det finns således två olika rörelser hos humorn. Å ena sidan uppifrån och ned, som när professorn som endast tycks existera i idévärlden hämtas hem till den konkreta mänskliga verkligheten. Å andra sidan nedifrån och upp, som i Freuds vits om den dödsdömde fången: veckan börjar bra sa han som skulle hängas på en måndag. Zupančičs poäng, och anledningen till att hon anknyter till inkarnationen, är att hon menar att förhållandet mellan det ändliga och det oändliga är dynamiskt och om dynamiken går förlorad är det inte längre lika roligt. Det är på själva tröskeln mellan högt och lågt eller oändligt och ändligt som den komiska rörelsen äger rum.

En allvarlig avslutning?

Jag skulle vilja påstå att en av de grundläggande teologiska dimensionerna av humor är den erfarenhet av nåd som blir möjlig genom humor. Erfarenheten av nåd är, för att uttrycka det mycket kort, en erfarenhet av en affirmation utan egen förtjänst. Och humor kan vara just en sådan affirmation när den låter oss gå ut över våra egna gränser på ett över-

rumplande sätt, utan att vi för den skull förlorar oss själva. Sådana erfarenheter är i sin existentiella betydelse dräktiga med teologisk innebörd. Den mänskliga tvetydigheten erfars här inte som ett hot om fragmentarisering och sönderfall eller något som vi ska kunna göra något åt, utan som en erfarenhet där vår existens bejakas som av en oväntad gåva. Sådana erfarenheter kan givetvis inte kontrolleras av någon teologi – hur skulle de det med tanke på humorns överraskande natur? Men insikten om människans sårbara natur, snarare än självbehärskade, kan förvaltas av teologin.

Till sist, måste teologin själv vara rolig för att kunna tala om humor? Teologi, likt all annan akademisk reflektion, bygger väl på ett systematiskt och ansvarstagande arbete med det som är dess material? Hör således inte ett visst mått av allvar och kontroll till teologins arbetssätt? Förvisso. Utan dessa hade det knappast varit möjligt att hålla ett sådant föredrag som detta. Jag har heller inte försökt tala roligt om humor. Men som Kierkegaard skriver på ett ställe är ”det sanna allvaret [...] enheten av skämt och allvar”. Översatt till andra termer är det väl helt rimligt att tänka sig att vetenskapligt arbete, som i någon mening alltid är en strävan efter sanningen, måste leva i spänningen mellan att veta och att inte veta, mellan koncentration och distraktion. Utan allvar och självkontroll går det självklart inte, men till metoden hör också den självkritiska insikten om de egna begränsningarna. Esaías Tégner skrev en gång, apropå teologins förhållande till religionen, att den riskerar bli en döds-kalle stjälp över en lilja. Samma risk, föreställer jag mig, löper också humorforskaren. Och här tror jag, slutligen, att också Ecos *Rosens namn* hör hemma – den roman, utan vilken jag knappast skulle ha kommit på idén att ägna mig åt relationen mellan humor och teologi: i påminnelsen om det begränsade i all vår legitima strävan efter kontroll.

Inträdesföredrag den 1 februari

R E F E R E N S E R

- ARISTOTELES 1994. *Om diktkonsten*, svensk översättning: Jan Stolpe, Göteborg: Anama.
- AUERBACH, ERICH 1998. *Mimesis. Verklighetsframställningen i den västerländska litteraturen*, svensk översättning: Ulrika Wallenström, Stockholm: Bonniers.
- BACHTIN, MICHAÏL 1986. *Rabelais och skrattets historia. François Rabelais' verk och den folkliga kulturen under medeltiden och renässansen*, svensk översättning: Lars Fyhr, Gråbo: Anthropos.
- Bibel 2000* 2001. Stockholm: Verbum.
- BULTMANN, RUDOLF 1958. "Das Christentum als orientalische und als abendländische Religion", i *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, band 2, andra upplagan, Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), s. 187–210.
- CURTIVS, ERNST ROBERT 1993. *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, elfte upplagan, Tübingen/Basel: Francke Verlag.
- DESMOND, WILLIAM 2018. "Redeeming Laughter: On the Body Beside Itself and the Passion of Being", i *The gift of beauty and the passion of being. On the threshold between the aesthetic and the religious*, Eugene: Cascade Books, s. 277–322.
- ECO, UMBERTO 1983. *Rosens namn*, svensk översättning: Eva Alexandersson, Stockholm: Brombergs Bokförlag.
- ECO, UMBERTO 1984. "The frames of 'comic' freedom", i Thomas A. Sebeok red., *Car-nival!*, Berlin/New York/Amsterdam: Mouton Publishers, s. 1–9.
- KIERKEGAARD, SØREN 1999. *Stadier paa Livets Vei*, Søren Kierkegaards skrifter, band 6, ed. Niels Jørgen Cappelørn, Köpenhamn: Gad.
- KIERKEGAARD, SØREN 2000. *Journalerne AA, BB, CC, DD*, Søren Kierkegaards skrifter, band 17, ed. Niels Jørgen Cappelørn, København: Gad.
- MONTAIGNE, MICHEL DE 1986. *Essayer. Bok 1*, svensk översättning: Jan Stolpe, Stockholm: Atlantis.
- PLESSNER, HELMUTH 2003. "Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens", i *Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 201–387.
- PLESSNER, HELMUTH 2003. "Das Lächeln", i *Gesammelte Schriften VII: Ausdruck und menschliche Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, s. 419–434.
- SCHLEGEL, FRIEDRICH 1967. "Kritische Fragmente", i Hans Eichner red., *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, Band 2, Charakteristiken und Kritiken I (1796–1801)*, Paderborn: Schöningh.
- ZUPANČIČ, ALENKA 2008. *The Odd One In. On Comedy*, Cambridge/London: The MIT Press.