

En annan universalism.

Den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) från ett postkolonialt perspektiv

HANS LEANDER

Hans Leander är postdok-forskare på teologiska institutionen vid Uppsala universitet. I projektet "Jesus and hybridity" arbetar han där med framställningar av den historiske Jesus under 1900-talet. Han disputerade hösten 2011 vid Göteborgs universitet med avhandlingen Discourses of Empire: The Gospel of Mark from a Postcolonial Perspective som nyligen kommit på SBL Semeia Studies.

I efterverkningarna av den europeiska kolonialismen under senare delen av 1900-talet har postkoloniala studier växt fram som ett tvärvetenskapligt forskningsfält som intresserar sig för kolonialism, imperialism och andra relaterade fenomen.¹ Den här artikeln introducerar detta fält och dess implikationer för tolkningen av bibeltexter, med episoden om den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) som exempel.² Även om det postkoloniala perspektiv som här appliceras kommer att introduceras under resans gång finns också en viss struktur i framställningen. Ett postkolonialt perspektiv på bibeltexter innebär

framförallt två saker: dels ett intresse för hur en text har använts i koloniala sammanhang och dels ett intresse för hur texten, i ljuset av detta koloniala arv, relaterar till antika imperier vid dess tillkomst. Detta dubbla perspektiv utgör grunden för upplägget av den här artikeln. Efter en introduktion där de postkoloniala begreppen hybriditet och mimicry introduceras, illustreras postkolonial bibeltolkning dels genom att textens koloniala arv belyses och dels genom att en postkolonial läsning av den aktuella episoden föreslås.

¹ För en introduktion till det postkoloniala forskningsfältet, se Ania Loomba, *Kolonialism/Postkolonialism: En introduktion till ett forskningsfält* (Stockholm: Tankekraft, 2006) och Bart Moore-Gilbert, *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics* (London: Verso, 1997). För en nyanserad diskussion om imperier i historia och nutid, se Stephen Howe, *Empire: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford UP, 2002).

² För verk som introducerar postkolonial bibeltolkning, se Stephen Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2006). Fernando Segovia and R.S. Sugirtharajah, eds., *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London: T&T Clark, 2007) och R.S. Sugirtharajah, *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice* (Malden: Wiley-Blackwell, 2012). För postkolonialt inspirerade teologier, se Catherine Keller *et al.*, *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (St. Louis: Chalice Press, 2004).

Bibeln som ett kolonialt under

När det brittiska bibelsällskapet år 1935 ger ut sin imponerande lista över de 692 språk till vilka Bibeln har blivit översatt anges det årtal då respektive översättning blivit tryckt.³ Det görs dock ett undantag för ett språk som saknar årtal. Det är inte den grekiska texten, ej heller den hebreiska. Nej, den enda bibeltext som, så att säga, svävar fritt från tidsliga bestämmingar är den engelska King James. Det är därför inte förvånande att den postkoloniala kritikern Homi Bhabha inleder en av sina mest ryktbara essäer med att lyfta fram den engelska Boken (Bibeln) som ett emblem för kolonial auktoritet och be-

³ Edwin Smith, red. *The Gospel in Many Tongues* (London: British and Foreign Bible Society, 1935).

går.⁴ Det är dock främst de koloniserades mottagande eller ”upptäckt” av denna bok som hans essä kretsar kring. I ett mottagande som kännetecknas dels av kolonial auktoritet och originalitet, dels av repetition, missförstånd och förskjutningar, framstår bokens närvaro som ett *under*; därav essäns huvudtitel, ”Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi.”

I essän framträder något som är viktigt för den postkoloniala teorin och dess relation till befrielseörelser. Bhabha diskuterar en av de anti-koloniala rörelsernas främste representant, Franz Fanon, vars bok *Jordens fördömda* har blivit kallad ”tredje världens bibel”. Men medan Fanon menar att kolonialismen ställer de svarta inför ett tydligt val – bli vit eller försvinn – menar Bhabha att mötet mellan kolonisatörer och koloniserade är långt mer komplicerat och motsägelsefullt. Det finns inte bara två alternativ, menar han, utan också ett tredje mer ambivalent val, som Bhabha kallar *mimikry* och *hybriditet* som också inbegriper ett motstånd, om än av ett annat slag än ett uppror. I sin kritik av Fanon är Bhabha tydligt influerad av den poststrukturalistiska filosofin, framförallt av den franske psykoanalytikern Jacques Lacan samt av den fransk-algeriske filosofen Jacques Derrida. Kritiken medför nya sätt att förstå makt, motstånd och identitetsförskjutningar och utgör ett centralt inslag i den postkoloniala teorin.

Hybriditet och Mimikry

Termerna hybriditet och mimikry är hos Bhabha nära besläktade med varandra och handlar primärt om de motstridiga kulturella identifikationsprocesser som han menar präglar relationen mellan kolonisatörer och koloniserade. Termen hybriditet härstammar från botaniken och biologin och syftar där på en blandning av olika arter. Bhabha ger dock termen en delvis ny innebörd i sitt utforskande av kultur och kolonialism. Snarare än att se hybriditet som ett blandande av två fasta ursprungliga kategorier, menar Bhabha att kulturer befinner sig i ständiga hybridiserings-

processer. Här utmanas en av kolonialismens grundsatser om kultur som något stabilt, rent och essentiellt. Genom fasta kategoriseringar bevarades en upphöjd europeisk självförståelse som gav legitimitet åt en kolonial maktutövning. Genom att lyfa fram hur kolonialismen trots detta förde med sig en mångfald av hybrida identiteter visar Bhabha på en inneboende instabilitet i den koloniala diskursen.

Mimikry, i sin tur, är en form av efterliknelse och syftar på den koloniala strävan efter att civilisera och kultivera. De koloniserade ska lära sig bete sig civiliserat, de ska bli som européer. Det uppstår då två subversiva effekter. För det första, när en icke-europé efterliknar och beter sig som en europé undermineras gränsen mellan kolonisatörer och koloniserade, vilket hotar den upphöjda koloniala identiteten. För det andra blir efterliknelsen aldrig perfekt, det blir alltid en viss skillnad, man blir, som Bhabhas uttrycker det, ”nästan *men inte riktigt*” en europé. Mimikry tenderar därför att slå över i *mockery*, det vill säga i parodi och gyckel, och rymmer därför en subversiv potential.

Ett åskådliggörande av dessa fenomen finns i essän som nämndes i inledningen. Bhabha återberättar där en händelse som åskådliggör det subtila motstånd i form av hybriditet och mimikry som den koloniala utbredningen kunde föra med sig.⁵ Händelsen finns beskriven i ett missionsarkiv och återges här i en förkortad version. Den utspelar sig i maj 1817 under ett träd utanför Delhi. En indisk kristen förkunnare, Anund Messeh, har anlänt till platsen och närmar sig den grupp på 500 män, kvinnor och barn som samlats under en trädunge för att läsa och diskutera. Ett samtal utspelar sig sedan mellan Anund och en av de äldre männen i gruppen.

Anund undrar förvånat vilka de är.

”Vi är fattiga och enkla”, svarar mannen, ”och vi älskar att läsa den här boken”.

”Vad är det för bok?”, undrar Anund.

”Guds bok!”

”Kan jag få titta på den, är du snäll?”

Anund öppnar boken och upptäcker att det är Evangeliet om vår Herre, översatt till hindi. Gruppen verkar ha fått tag på flera sådana över-

⁴ Homi Bhabha, *The Location of Culture* (New York: Routledge, 2004), 145-174.

⁵ Bhabha, 146-148.

sättningar, varav några är tryckta och några handskrivna avskrifter. Anund pekar på namnet Jesus och frågar:

”Vem är det?”

”Det är Gud!”, svarar mannen, ”Han gav oss den här boken.”

”Men var fick ni tag på den?”

”Vi fick den av en ängel vid marknaden i Hurdwar.”

”En ängel?”

”Ja, för oss var han Guds ängel, men han var en människa, en lärd bramin. De handskrivna kopiorna har vi gjort själva – vi har ju inget annat sätt att få tag på dessa välsignade ord.”

Anund förstår att dessa översatta evangelier måste ha blivit utdelade av missionärer för fem eller sex år sedan i Hurdwar. Han påpekar detta:

”Dessa böcker lär ut de europeiska herrarnas religion. Det är deras bok, och de tryckte den på vårt språk, för att vi skulle kunna läsa dem.”

”Inte då!”, utropar mannen, ”Så kan det inte vara. De äter ju kött.”

”Jesus Kristus”, svarar Anund, ”lär att det inte har betydelse vad en människa äter eller dricker...”

”Nej, visserligen”, svarar mannen, ”men hur kan det vara en europeisk bok, när vi tror att det är Guds gåva till oss? Han sände den till oss vid Hurdwar.”

”Gud gav den för länge sedan till de engelska herrarna, och de sände den till oss.”

Den förhandling som här äger rum kring Bibelns ursprung fascinerar Bhabha. För indierna som samlats under trädet är det ingen tvekan om att det är Gud som har sänt detta under till bok. Den lärda bramin som gav dem boken i Hurdwar uppfattar de som en ängel från himlen. Anund ser det då som sin uppgift att korrigera vad han menar vara ett missförstånd av Bokens egentliga ursprung: Den lär ju ut de europeiska herrarnas religion – det är *deras* bok! De infödda läsarna kan dock inte hålla med om att något gudomligt skulle kunna komma från européerna – de äter ju kött! De traditionella matreglerna blir ett motstånd mot föreställningen om engelsmännen som Guds sändebud.

Genom att skilja Guds ord från den engelska närvaron skapas en distans mellan Bibeln och kolonialherrarna. När infödingarna utesluter den

engelska kopulan, mellanhanden, och betraktar Bibeln som given direkt av Gud undermineras och destabiliseras den koloniala auktoriteten. Bibelns gudomliga ursprung frigörs från kolonialherrarnas intention och kontroll och tas istället i anspråk som en annan form av religiös auktoritet vilket möjliggör nya slag av identiteter i relation till den koloniala närvaron.

Bhabha ser alltså händelsen som ett uttryck för hybriditet och mimikry. De indier som identifierar Jesus som Gud lånar in den kristna uppenbarelse utan att för den skull överge sina traditionella föreställningar om vad som är tillåtet att äta. Den koloniala närvaron påverkar deras självförståelse, men inte på ett förutsägbart sätt och inte på det sätt som européerna hade tänkt. De blir nästan kristna, men inte riktigt. Hybriditeten är något nytt som uppstår i det konfliktfyllda mötet och den kan inte helt kontrolleras, vilket underminerar den koloniala auktoriteten.

Apostlagärningarna och europeisk kolonialism

Det postkoloniala forskningsfältet har alltså primärt varit inriktat på den europeiska kolonialismen. Om vi nu ska närma oss episoden om den etiopiske eunucken (Apg 8:26-40) ligger det därför nära till hands att undersöka hur texten blev läst, och vilken funktion den hade, under den europeiska koloniala expansionen. Här antyds endast på ett skissartat sätt hur en sådan undersökning kan utföras, dels av Apostlagärningarna i sin helhet och dels av den specifika berättelsen om eunucken.

Den europeiska kolonialismen inleddes med upptäcktsresor och erövringar i slutet av 1400-talet med Spanien och Portugal som framträdande nationer. Här intresserar jag mig dock främst för vad som brukar kallas kolonialismens andra fas och som inleddes under 1800-talet då protestantiska länder, främst Storbritannien, fick en ledande roll. Ett tecken på inledandet av denna fas var publicerandet av William Careys kända pamflett om ”plikten att omvända hedningarna” som fick en stor betydelse för fram-

växten av de protestantiska missionssällskapen i 1800-talets England.⁶

Apostlagärningarna var en viktig inspiration för protestantisk mission och dess berättelser om Paulus missionsresor spelar en viktig roll i Careys inflytelserika pamflett.⁷ Paulus första missionsresa beskrivs av Carey som ”en första attack mot hednavärlden”.⁸ Carey skriver också att Paulus ”penetrerade så långt som Derbe”. Dessa uttryck exemplifierar det som den postkoloniala kritikern Kwok Pui-Lan har kallat den kristna missionens fallocentriska karaktär.⁹ Här framgår återigen psykoanalysens inflytande. Det är ingen tillfällighet, menar hon, att missionen ofta beskrevs i aggressiva termer av inträngande och penetration. Apostlagärningarna med dess skildringar av Paulus missionsresor tillhandahöll den protestantiska missionen och de imperiebyggande européerna en apostolisk, gudomligt påbjuden modell för att frälsa och civilisera de ofta feminint och barnligt gestaltade hednafolken och dess landområden.

Det är visserligen sant att relationen mellan kristen mission och kolonialism är ett omstritt ämne.¹⁰ Var missionärerna aktörer i kolonialismens tjänst? Både ja och nej, verkar det som. Händelsen utanför Dehli som diskuterades ovan visar hur komplex denna fråga är. Missionen kunde i vissa avseenden utgöra en resurs för motstånd mot koloniala administrationer – de anti-koloniala rörelserna hade många gånger nytta av den utbildning som de erhållit genom missionsskolornas försorg. Inte desto mindre fanns det också ett starkt symbiotiskt förhållande mellan missionen och den koloniala utbredningen. Litteraturvetaren Christopher Hodgkins har sammanfattat denna paradox: protestantisk kris-

tendom gav de europeiska imperiemakterna deras huvudsakliga motiv för dominans och expansion men samtidigt, ironiskt nog, kunde den också tas i besittning av de koloniserade och därmed utgöra en viktig källa för anti-koloniellt motstånd.¹¹

Om Apostlagärningarna i sin helhet på ett relativt påtagligt sätt användes för att understödja den europeiska expansionen så finns det också en mer subtil aspekt av hur den specifika berättelsen om den etiopiske eunucken kom att samspela med den koloniala diskursen. Eunucken representerar nämligen genom sin härkomst ett område där Europas bästa, rikaste och äldsta kolonier fanns belägna: Orienten. Här närmar vi oss vad som förmodligen är den postkoloniala teorins mest grundläggande verk: *Orientalism* av Edward Said. Boken kom i slutet av 1970-talet, före den postkoloniala teorins genombrott, och trots att den inte ens nämner termen ”postkolonial” fick den ett stort gensvar ur vilket det postkoloniala forskningsfältet växte fram. I sin numera klassiska analys av 1800-talets europeiska språkforskning visar Said med hjälp av Foucaults diskurs-begrepp hur Orienten bidrog till ”definitionen av Europa (eller Västerlandet) genom att vara dess motbild, motidé, motsatta personlighet och en motsatt erfarenhet”.¹² Orientalen blev *den andre* mot vilken en upphöjd europeisk självförståelse formades.

En bibelkommentar till Apostlagärningarna från senare delen av 1800-talet kan åskådliggöra hur tolkningar av berättelsen om eunucken kunde ge uttryck för det fenomen som Said åsyftar.¹³ Termen *eunuck*, skriver kommentatorn, syftar på den som har ansvar för sovrummen i palats och i större hus. Men, fortsätter han, ”österlänningars avundsjuka och utsvävande temperament krävde att de personer som hade denna uppgift blev berövade sin virilitet”.¹⁴ Västerlän-

⁶ William Carey, *An Enquiry into the Obligations of Christians to Use Means for the Conversion of the Heathens* (London: Hodder and Stoughton, 1792).

⁷ John Townsend, ”Missionary Journeys in Acts and European Missionary Societies”, 99-104 i *Anglican Theological Review* 68:2 (1986).

⁸ Carey, 21-22.

⁹ Kwok Pui-lan, *Discovering the Bible in the Non-Biblical World* (Maryknoll: Orbis Books, 1995), 9.

¹⁰ För en studie av den protestantiska missionens roll under kolonialismen, se Jean och John Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol 1-2 (Chicago: University of Chicago Press, 1991 och 1997).

¹¹ Christopher Hodgkins, *Reforming Empire: Protestant Colonialism and Conscience in British Literature* (Columbia: University of Missouri Press, 2002), 2.

¹² Edward Said, *Orientalism* (Stockholm: Ordfront, 2004), 64.

¹³ Lyman Abbott, *The Acts of the Apostles: With Notes, Comments, Maps, and Illustrations* (New York: Barnes, 1876).

¹⁴ Abbott, 102.

ningar, tycks kommentatorn mena, skiljer sig från österlänningar genom avsaknaden av ett avundsjukt och utsvävande temperament. Vidare, när kommentatorn förklarar hur det kommer sig att etiopiern förmodligen läste högt när Filippus anlände (8:30) återkommer den orientalistiska diskursen: ”orientalerna har fortfarande för vana att läsa högt, trots att de läser för sig själva”.¹⁵ Eftersom Suids tes om orientalen som västerlandets *andre* tycks bli bekräftad i dessa kortfattade kommentarer ges här ytterligare ett exempel på hur Apostlagärningarna togs i anspråk under 1800-talet för att konstruera en upphöjd europeisk identitet.

En postkolonial läsning

Det är kanske inte speciellt förvånande att *tolkningar* av Apostlagärningarna under 1800-talet samspelade med den europeiska kolonialismen. Men hur ska vi förstå detta samspel – är det ett uttryck för att berättelsen i sig bär på en kolonial ideologi och att kristendomen därmed i grund och botten är en imperiereligion? Eller är det snarare ett uttryck för att texten approprierades av den koloniala diskursen och *tillskrevs* en mening som den inte nödvändigtvis behöver tillskrivas? Här kan olika ståndpunkter hävdas och bland postkoloniala bibelforskare är detta häftigt omdiskuterat. I en introduktion till postkolonial bibeltolkning framgår således den spännvidd som finns mellan att läsa bibeltexter som å ena sidan anti-koloniala och å andra sidan koloniala dokument.¹⁶ Med tanke på att texter i allmänhet, och bibeltexter i synnerhet, sällan är särskilt entydiga, försöker jag i denna postkoloniala läsning kombinera dessa ståndpunkter, det vill säga jag lyfter dels fram textens potentiella imperieideologi, och visar dels på de resurser som finns i texten för att underminera en sådan ideologi.

Med tanke på att Apostlagärningarnas spelade en viktig roll för den europeiska utbredningen ligger det nära till hands att undersöka om det

finns en kolonial ideologi inbyggd i berättelsen. Lukasevangeliet och Apostlagärningarna brukar ofta betraktas som en sammanhängande berättelse som rymmer en övergripande geografisk rörelse från landsbygden Galiléen, via Jerusalem, till imperiets huvudstad, Rom. Genom Apostlagärningarnas skildring av Paulus kallelse och hans resande som slutar i Rom representeras alltså en förskjutning från landsbygd till stad, från periferi till centrum, och från öst till väst. En sådan förskjutning skulle kunna läsas som en legitimering av kristendomens imperiebyggande. Drygt två hundra år senare äger den konstantinska vändningen rum, då kristendomen görs till officiell religion i Romarriket. Från en maktkritisk förnyelserörelse på den galileiska landsbygden har en imperiereligion skapats med centrum i Rom. Utifrån en viss läsning av Lukas och Apostlagärningarna går det att se denna utveckling som följdriktig.

Hur förhåller sig då episoden om eunucken (Apg 8:26-40) till den kristna imperietradition som är knuten till Apostlagärningarna? Låt oss för ett ögonblick förutsätta en harmonisk relation. Den uppståndne Jesus förutsäger i Apostlagärningarnas inledning att ”ni skall vittna om mig i Jerusalem och i hela Judeen och Samarien och ända till jordens yttersta gräns” (Apg 1:8). Eunucken signalerar med sin geografiska hemvist just denna yttersta gräns. Att denna gräns till och med sträcker sig bortom och längre än Roms imperium (se nedan) signalerar då att Apostlagärningarna i ett avseende övertrumfar Rom. Evangeliet om Kristus når *längre* än evangeliet om Roms kejsare och Kristus framställs på så sätt som mäktigare än kejsaren. Det är som att Apostlagärningarna antyder att tron på Kristus kan föra med sig en ännu starkare imperiemakt, ett kristet superimperium som kesjar Augustus bara kan drömma om.

Vissa postkoloniala läsningar slutar så, i ett kritiskt blottläggande av en bibeltexts imperieideologi. Bibelns texter ses helt enkelt som ett stöd åt imperiebyggande. Och med tanke på historien är det kanske inte så konstigt. Men frågan är vem som gagnas av sådana läsningar? Det är förvisso av yttersta vikt att de maktproblem som trots allt finns i bibeltexter blir synliga, så att riskerna och problemen kommer upp i dagen. Men som flera samhällsengagerade bibelforskare

¹⁵ Abbott, 103.

¹⁶ Stephen Moore, ”Postcolonialism”, 182-188 i *Handbook of Postmodern Biblical Interpretation* (red. A.K.M. Adam, St. Louis: Chalice Press, 2000), 186-188.

har påpekat, är sådana läsningar otillräckliga. Davina Lopez har i relation till sådana läsningar varnat för att Bibeln, med sina texter och tvetydigheter, då riskerar att göras impotenta som resurs för social förändring.¹⁷ Förutom att visa på riskerna, är det viktigt att det postkoloniala perspektivet också bidrar med läsningar som underminerar en kolonial ideologi och som öppnar textens transformativa potentialer. För att utforska en sådan läsning kommer jag här att ta hjälp av de postkoloniala kritikerna Homi Bhabha (som redan nämnts) och Gayatri Spivak.

Bhabha och Spivak ingår i den kritiska kontinuitet med Said som på många sätt utgör den postkoloniala teoribildningens huvudfåra. Said blev kritiserad för att undvika att diskutera hur koloniseringen ”togs emot” i varierande former av motstånd och anpassning, vilket för med sig att hans analys ger en alltför förenklad bild av kolonialismen som en okomplicerad och ensidig västlig maktutövning. En av drivkrafterna för Spivak och Bhabha är därför att ifrågasätta och komplettera Suids arbete.

Låt oss börja med Spivak, som liksom Bhabha har sitt ursprung i Indien. Hon fick sitt akademiska genombrott efter att ha översatt och skrivit inledningen till Jacques Derridas *Of Grammatology*. Inom postkoloniala studier är hon mest känd för sitt sätt att tala om *den subalterna*, vilket problematiserar frågan om representation och aktörskap.¹⁸ Här ska vi dock lyfta fram några andra begrepp som kan vara fruktbara i relation till den aktuella berättelsen om eunucken. Genom begreppen *katakres* och *farmakon* har Spivak velat visa på subtila former av motstånd bland de koloniserade.

Från Derrida lånar Spivak begreppet *farmakon*, som på grekiska kan betyda både gift och medicin. Hos Spivak är det en term som mer generellt betecknar den koloniala närvarons tvetydighet och som belyser de möjligheter som finns

för motstånd bland de koloniserade.¹⁹ Den koloniala diskursen är således för Spivak både ett gift och en medicin, ett utrymme som är oundvikligt men samtidigt orättvist, ett rum som man inte kan undvika att vistas i och samtidigt måste kritisera.

”Etiopisk eunuck” som katakres

Katakres, däremot, är en mer specifik term som Spivak hämtar från språkforskningen där den används i betydelsen ”missanvändning av ord” för att förklara hur språk utvecklas och förändras. Hos Spivak får termen dock en mer politisk innebörd och betecknar hur de koloniserade medvetet eller omedvetet ”felanvänder” termer och metaforer som ursprungligen hör hemma i koloniseradens diskurs. Genom att ta i anspråk termer och begrepp från den dominerande kulturen och använda dem i koloniserade eller marginaliserade sammanhang får de en ny innebörd som ofta står i motsättning till den tidigare innebörden. Katakres blir då för Spivak ett uttryck för hur kolonialismen kan förstås som *farmakon*, som ett tvetydigt gift/medicin, förtryckande och samtidigt något som kan tas i anspråk och användas konstruktivt av de koloniserade.

Katakres i Spivaks bemärkelse är alltså en form av *appropriation*; en koloniserad eller marginaliserad grupp tar ett begrepp i besittning, tillförsäkras sig det och gör det till sitt. Kända exempel av detta fenomen är när nedsättande benämningar såsom *nigger*, *bög*, *flata* eller *fitta* neutraliseras eller ges en positiv innebörd av den utsatta gruppen. Ett exempel från det postkoloniala Sverige utgörs av bildandet av Blatteförmedlingen.²⁰ Termen *blatte* syftar på en mörkhyad person, och har oftast en nedsättande rasistisk innebörd. Termens motpol i populärkulturen utgörs av *svenne*, som också kan användas rasistiskt. Till saken hör att svenskar med namn som klingar osvenskt kan ha svårt att få arbete. För att utmana denna rasistiska tendens på ar-

¹⁷ Davina Lopez, *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission* (Minneapolis: Fortress Press, 2008), 10.

¹⁸ Gayatri Spivak, ”Can the Subaltern Speak?”, 271-313 i *Marxism and the Interpretation of Culture* (red. C. Nelson *et al.*, Houndmills: Macmillan Education, 1988).

¹⁹ Gayatri Spivak, ”Poststructuralism, Marginality”, 219-244 *Post-Coloniality and Value*, i *Literary Theory Today* (red. P. Collier *et al.*, Cambridge: Polity, 1990), 225-228.

²⁰ Se URL = <<http://blatteformedlingen.se>> (2012-06-21).

betsmarknaden bildades alltså Blatteförmedlingen, ett företag som förmedlar arbeten till personer med en etnisk bakgrund som uppfattas som icke-europeisk. Termen blatte kan här sägas utgöra en katakres i Spivaks bemärkelse. Genom att den felanvänds för att intervensera i en fördomsfull arbetsmarknad lösgörs den från sin nedsättande betydelse och ges en ny oväntad innebörd.

Frågan är då om det finns någon *katakres* i berättelsen om eunucken. Låt oss undersöka själva benämningen av mannen. I grundtexten beskrivs han som *Aithiops eunochos*, alltså ”etiopisk eunuck” (Apg 8:27). Dessa termer är intressanta för de delvis motstridiga associationer som de väcker. Låt oss börja med den geografiska benämningen ”etiopisk”. Som redan nämnts representerade Etiopien för grekiska och romerska författare den kända världens yttersta gräns.²¹ Etiopien var beläget i utkanten av den kända världen och sågs som ”jordens slut” (*eschatou tēs gēs*). En sådan avlägsen plats var svår att placera geografiskt och de antika författarna växlar mellan att förlägga Etiopien i öst respektive i väst.

Förutom geografiska associationer aktualiserar termen etiopisk eunuck även föreställningar om etnicitet och ras. ”Etiopier” (*Aithiops*) kommer från det grekiska verbet *aitho* som betyder bränna och *ops* som betyder ansikte – ordagrant alltså ”bränt ansikte”. Ett erkänt grekiskt lexikon föreslår betydelsen ”neger” (LSJ, s.v.). Som Gay Byron visar i sin studie av etniska kategoriseringar under antiken kunde svart hudfärg ofta användas på ett nedsättande sätt.²² Redan Aristoteles menade att det fanns ett samband mellan etiopiernas torra klimat och deras ”torra hjärnor”. Den svarta färgen associerades också ofta stereotypiskt med omoral, ondska och demoner.

Men, som ofta är fallet, fanns det även en annan sida av stereotypen. Flera grekiska författare lovordade etioperna. De kunde beskrivas som långlivade, som längst och finast av alla folk, och dessutom som föremål för gudarnas gunst.

Det verkar alltså som att det fanns en serie motstridiga stereotypiska associationer till den etniska termen – etiopier kunde omtalas på ett både idealiserande och nedsättande sätt. Men märk väl att benämningen i båda fallen representerar något främmande och annorlunda.

När Etiopiern i Apostlagärningarna benämns som en ”eunuck” aktualiseras även frågor om kön och sexualitet, vilket endast kort kan beröras i denna framställning. Eunucker betraktades allmänt med fientlighet och skepsis i den antika Medelhavskulturen.²³ En eunuck var varken man eller kvinna utan något monstruöst mellanting, ofruktbar och främmande för mänsklig natur. Kastring kunde således användas som bestraffning. Och även om eunucker kunde ha uppsatta positioner i ett hov (som etiopiern i vår text) eller i en välbärgad familj var de utsatta och blev ofta förolämpade. De utgjorde en av de mest avskydda och hånade grupperna under antiken.

Själva termerna ”mäktig etiopisk eunuck” signalerar alltså något främmande, annorlunda och stigmatiserat. Men när Lukas beskriver denna person är det något som inte stämmer med de gängse bilderna. I Apostlagärningarna finns inga spår av vare sig idealisering eller av nedsättande stigmatisering. Mannen ger ett intelligent (han kan läsa) och fromt intryck och han har en uppsatt position. Men han är samtidigt frågande till hur han ska tolka det han läser. Det är alltså inte fråga om någon idealisering. Det finns heller inga nedsättande kopplingar mellan hans svarta hud och hans moraliska egenskaper. Och tvärt emot vad man kunde förvänta sig blir inte heller hans suspekta könsmissiga status föremål för några nedsättande kommentarer. Lukas kallar honom rätt och slätt för ”man” (*aner*, Apg 8:27).

Här skulle man därför kunna tala om en *katakres* i Spivaks bemärkelse. Även om fallet inte är klockrent verkar det ändå som att benämningen ”etiopisk eunuck” felanvänds och att den därmed lösgörs från sina nedsättande och idealiserande konnotationer. Spivak har i så fall hjälpt oss att finna en transformativ potential i texten; en potential som tål att undersökas lite närmare.

²¹ Gay Byron, *Symbolic Blackness and Ethnic Difference in Early Christian Literature* (London: Routledge, 2002), 31-32.

²² Byron, 29-41.

²³ Scott Spencer, ”The Ethiopian Eunuch and His Bible: A Social-Science Analysis”, 155-165 i *Biblical Theology Bulletin* 22:4 (1992), 156-157.

Den etiopiska eunucken, skriver Lukas, tjänstgjorde hos den etiopiska drottningen Kandake (Apg 8:27), vilket aktualiserar en annan, mer subversiv, innebörd. Romarna hade nämligen en stor respekt för etiopiernas militära styrka. Kandake, den etiopiska drottningen, utgjorde ett hinder för Roms önskan om att expandera i den sydöstra delen av imperiet. Den grekiska historikern Strabon beskriver henne som en maskulin kvinna som var blind på ena ögat (Strabo 17.1.54). Genom att vägra foga sig under det romerska oket kunde etioperna förhandla till sig att slippa betala skatt.²⁴ Omnämmandet av ”Kandake” signalerar alltså ett problem för Rom – hon representerar en nation som inte blivit inlemmad i Roms imperium. När Apostlagärningarna beskriver en etiopier som mäktig (*dunastes*) och som ansvarig för skattkammaren (Apg 8:27) aktualiseras denna för Rom så hotfulla betydelseaspekt. Hotet blir inte mindre av att etiopiern varit i Jerusalem för att tillbe – det är ju därifrån han kommer när Filippus möter honom på vägen.

Här behöver vi påminna oss om religionens funktion under antiken. Religion var inte, som i moderna sekulariserade samhällen, begränsat till en sfär avskild från politik och samhälle. Att tillbe Israels Gud var både en religiös och en politisk handling som uttryckte vördnad såväl som lojalitet. Etioperna hade vägrat inordna sig i Roms imperium. Och Jerusalem hade nyligen blivit ödelagt av Roms legioner efter det antiromerska upproret 66-70 vt. En berättelse om en mäktig etiopisk hovman som frivilligt vallfärdar till Jerusalem som ett tecken på respekt och vördnad för Israels Gud uttrycker därför en subtil anti-romersk opposition i imperiets utkanter och signalerar en samverkan mellan perifera grupper som från Roms perspektiv kunde utgöra ett potentiellt problem.

En annan universalism

Om episoden om eunucken alltså signalerar en subtil anti-Romersk opposition, hur förhåller sig

den till Apostlagärningarna som helhet? Jag har redan diskuterat den övergripande geografiska förskjutning som äger rum i Lukas och Apostlagärningarna från Galiléen, via Jerusalem, till Rom, och vilka risker denna medför. Men istället för att harmoniera episoden om eunucken med denna imperiella tolkningstradition, som diskuteras ovan, prövar jag här att låta eunucken *störa* den triumfatoriska förskjutningen från periferi till centrum, från öst till väst, på vilket vårt västerländska imperiearv vilar.

Det är signifikant att berättelsen om etiopiern utspelar sig *innan* förskjutningen mot Rom riktigt har påbörjats. Det är fortfarande Jerusalem som är centrum. Filippus är verksam där innan han kommer till Samarien (8:1b) och får uppmaningen från ängeln om att gå ut på ”vägen som leder från Jerusalem ner till Gaza” (8:26). Jerusalem är också den plats varifrån eunucken kommer (8:27). Det är på vägen hem därifrån som han möter Filippus och blir döpt (8:28-38). Episoden utspelar sig alltså innan förskjutningen mot Rom har påbörjats och Paulus har ännu inte mött den uppståndne.

Samarien är den geografiska plats som Filippus befinner sig i när han får uppdraget från ängeln att gå ut på vägen (8:25). Samarien representerar på många sätt ett gränsland mellan judiskt och icke-judiskt. Ett sådant gränsland förstärker det skeende i vilket berättelsen om eunucken utspelar sig. Apostlagärningarna håller på att ta steget mot en universalism, vilket motsvarar det ovan nämnda uttalandet av den uppståndne Jesus om att vittna till jordens yttersta gräns (Apg 1:8). Eunucken signalerar då med sitt brända ansikte och sin utsatta position en universalism som skiljer sig från den som etableras av Roms imperium. Om Roms universalism skapas genom den starkes rätt, etableras eunuckens universalism på vad Catherine Keller har kallat ”mutually assured vulnerability”.²⁵ Att en etiopisk eunuck som dessutom kan vara jude (han äger trots allt en bokrulle med Jesaja) får representera Apostlagärningarnas gryende universalism ger den onekligen en säregen prägel.

²⁵ Catherine Keller, ”The Love of Postcolonialism: Theology in the Interstices of Empire”, 221-242 i *Postcolonial Theologies: Divinity and Empire* (red. Catherine Keller et al., St. Louis: Chalice Press, 2004), 224-226.

²⁴ Eleanor Huzar, ”Augustus, Heir of the Ptolemies”, 343-382 i *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 10:1 (1975), 364-365.

En intressant signal gäller Filippos något spekta status. Den Filippos som döper eunucken tycks inte vara aposteln Filippos (Luk 6:14; Apg 1:13) utan snarare en av de sju grekisktalande judar som blev utvalda av apostlarna (Apg 6:5). Berättelsen om hur denne Filippos förkunnar i Samarien (Apg 8:4-25) föregår vår perikop om etiopiern. Visserligen var Filippos framgångsrik i Samarien; andar drevs ut, sjukdomar botades och människor kom till tro och lät döpa sig. Men de dop som Filippos utförde framställs i Apostlagärningarna i misstänksam dager, som ofullständiga och som nödvändiga att kontrollera. Det är inte förrän de två ledande apostlarna, Petrus och Johannes, kommer till Samarien och lägger sina händer på de döpta som de får Anden. Det är först då som Filippos verk blir erkänt som en del av Apostlagärningarnas dominerande händelseutveckling.

När berättelsen om eunucken inleds finns därför vissa frågor kring Filippos. Är han en av kyrkans tidiga interna kritiker som befinner sig på kant med det apostoliska ledarskapet? I vad som verkar vara ett sätt att återupprätta Filippos anseende beskrivs hur han blir tilltalad av en Herrens ängel (8:26), som sedan visar sig vara Anden själv (8:29). Om Anden saknades när Filippos förrättade dop i Samarien är Andens närvaro i denna episod knappast något att betivla.

Detta återupprättande av Filippos förstärker intrycket av att hans möte med eunucken går på tvärs med Apostlagärningarnas dominerande handling, vars huvudpersoner utgörs av (i följd) Jesus – Petrus – Paulus och som motsvaras av den geografiska förskjutningen Galiléen – Jerusalem – Rom. Filippos möte med den etiopiske eunucken framstår då snarast som ett subversivt inslag i relation till den västliga förskjutningen. Det är som att berättaren anar varthän det barkar. Paulus kommer snart att få sitt speciella uppdrag (9:1-9) och därefter kretsar det mesta kring hans resor. Och liksom de flesta resenärer på den tiden leds han till Rom (alla vägar bar ju dit). Likt en kil hamras berättelsen om Filippos och eunucken in och skapar en subversiv spricka i Apostlagärningarnas västliga förskjutning, vilket

öppnar för en annan slags universalism än Roms. Eunucken representerar genom sin marginella position en mer motsägelsefull universalism vars centrum (när berättelsen skrivs) utgörs av en stad som ligger i ruiner. Men det gäller att vara vaksam, så inte tillfället till denna universalism förspills. Etiopiern är på väg åt ett annat håll – Östafrika – och försvinner ut ur berättelsen lika snabbt som han kom in.

Inte helt olikt indierna utanför Delhi skildras Filippos och eunucken i en förunderlig händelse på egen hand, i direkt förbindelse med Guds ängel och Anden. Det kommer inga apostlar och lägger handen på eunucken och det finns inget västligt maktcentrum som utgör en mellanhand. Den mörkhyade mannen tillskrivs dessutom ett förhållandevis hög grad av aktörskap. Han ber Filippos komma upp i vagnen (8:31) och dopet sker på hans eget initiativ: ”Här finns vatten. Är det något som hindrar att jag blir döpt?” (8:36). Liksom för indierna utanför Delhi avskaffas kolan i ett gudomligt initiativ som riktar sig direkt till afrikanen och Filippos, vilket destabiliserar den koloniala läsningen av Apostlagärningarna. Att afrikanen trots detta fått del av Anden kan knappast betvivlas då han i sin färd ut ur berättelsen på väg mot världens yttersta gräns, är ”fylld av glädje” (cf. Rom 14:17).

Dessutom, genom sin hybrida könsidentitet och sitt hemmahörande i den kända världens yttersta periferi bortom Roms kontroll, representerar etiopiern en subjeksposition och en universalism bortom kolonialismens essentiella kategorier och en kristustro som inte står i ett underordnat förhållande till ett västligt maktcentrum. Sett i relation till Apostlagärningarnas dominerande handling är berättelsen om etiopiern kort. Afrika får bara så mycket utrymme. Men trots det skapar den mirakulösa berättelsen en spricka i de koloniala tolkningstraditioner som identifierat Paulus missionsresor som sina föredömen. Den queera och hybrida etiopiska karaktären gör sitt korta framträdande på scenen, tar själv initiativet till att bli döpt och far sedan lycklig iväg till världens ände. Afrika får erbjudandet om Kristus utan västs mellanhänder.

Summary

A Different Universalism: The Ethiopian Eunuch (Acts 8:26-40) from a Postcolonial Perspective

With the purpose of illustrating what a postcolonial approach in biblical studies can involve, this article applies the writings of Said, Spivak and Bhabha as interpretative grid on the episode about the Ethiopian Eunuch (Acts 8:26-40). Postcolonial approaches, it is argued, involves two main concerns: 1) how the text has been used in colonial settings and 2) how the text, in the light of the colonial heritage, relates to ancient empires at the time of its composition. Consequently, the article begins by discussing the colonial inheritance of Acts, including its importance for motivating Protestant mission. Here it is also illustrated how nineteenth interpretation of the episode regarded the Ethiopian as an oriental, and what that implied in terms of forming a western identity. The episode is then interpreted as part of the overall plot in Luke-Acts with its geographical transition from Galilee via Jerusalem to Rome. Seen in its ancient imperial setting, it is argued, the text has a double potential of on the one hand being more imperial than Rome's empire but on the other hand as offering a different kind of universalism that is based on what Catherine Keller has called mutually assured vulnerability.