

# Gör oss levande igen

En undersökning om hur teologi kan göras genom att dansa

Författare: Karin Andelius Sjöström

*We should consider every day lost on which we have not danced at least once.*

- Friedrich Nietzsche *The Portable Nietzsche* 1977

*I sådana ögonblick vilar Guds närvaro i oss på en hemlighet så djup, att den är hemlighet till och med för oss själva. Det finns ögonblick, då det skiljer oss från Gud att tänka på Gud.*

- Simone Weil *Väntan på Gud* 2010

*Ty i honom är det vi lever, rör oss och är till*

-Apg 17:28 *Bibel* 2000

Handledare: Petra Carlsson Redell  
Enskilda Högskolan Stockholm

## Make us alive again: *An inquiry into how theology can be done through dancing.*

### ABSTRACT

In this essay I explore how dance can be interpreted as a theological practice. I stage an encounter between the lived experience of the dancer's body and word-based tradition of theological discourse. This encounter between the word and the image of dance reveals the limitations of theological discourse to account adequately for the full range of human and creaturely experience that have its sources in colonialism and imperialism. This paper argues that introducing the image of dance and the lived experience of the dancer into theological discourse then will serve to reduce the effects of these dangerous prejudices.

This essay will use two of Simone Weil's most well-known concepts, attention and presence. They will serve as the interpretive bridge for a dialogue between dance and theology. I will focus on the experience of dancing and explain how this subjective, embodied practice of movement can enhance theology.

At a time of great instability and uncertainty globally with ecological crises, racial injustice, and economic disparity on one hand and the rise of anxiety, depression, loneliness, and despair on the other hand, it is important that we find new ways to cultivate inner peace and encourage responsible action. And important way to do this is to welcome the creative opportunities of instability and uncertainty, of the unknown and the unexplored.

Dance and theology—in collaboration and conversation—can offer useful resources for cultivating these practices that allow us to meet these challenges with faith, hope, and love.

## Innehållsförteckning

Sammanfattning/Abstract

1. Inledning
  - 1.1. Syfte och frågeställning
  - 1.2. Metod och teori
  - 1.3. Material och avgränsning
    - 1.3.1. Begrepp
  - 1.4. Material och avgränsning
  - 1.5. Tidigare forskning
  - 1.6. Disposition
2. Bakgrund Simone Weil
  - 2.1. En kort biografi
  - 2.2. En religionsfilosof
3. Analys
  - 3.1. Dans i den västerländska och västkyrkliga kontexten - en historisk bakgrund
    - 3.1.1. Dansens historiska källor och ordbunda traditioner
    - 3.1.2. En fragmentarisk verklighet
    - 3.1.3. En danshistorisk illusion
  - 3.2. Danserfarenheten
    - 3.2.1. I den dansande sfären
    - 3.2.2. Kroppslig tillblivelse
  - 3.3. Närvaro och Uppmärksamhet
    - 3.3.1. Simone Weils metod
    - 3.3.2. Verkligheten och sanningen
    - 3.3.3. Den implicita tron

4.

3.3.4. Uppmärksamhet

3.3.5. Närvaro

4. Diskussion

4.1. Hur kan en historisk genomgång förändra relationen mellan dans och teologi?

4.1.1. Dansen i nytt ljus

4.1.2. Det teologiska tänkandet i nytt ljus

4.2. Hur kan man förstå och tala om en rörelse från/ur utövarens perspektiv?

4.2.1. Det subjektiva utrymmet

4.2.2. Rörelsens inneboende etik

4.3. På vilket sätt kan man förstå både dans och teologi i termer av Uppmärksamhet och Närvaro?

4.3.1. Uppmärksamhet och dans

4.3.2. Uppmärksamhet, närvaro och teologi

4.4. Hur kan man förstå dans som ett sätt att göra teologi på?

4.4.1. Att dansa in i Guds verklighet

4.4.2. Dans som profetisk praktik

4.4.3. En ny teologi träder fram

5. Sammanfattning

6. Reflektion

7. Bibliografi

## 1. Inledning

Jag minns att jag som barn älskade känslan av att få uttrycka mig utan ord och upplevelsen av att rum och tid förändrades när jag dansade - jag kände mig flerdimensionell. Det stora och det lilla flöt ihop i dansen, allt blev intressant, och allt hängde samman i min lilla kropp. Det kroppsliga rörelseflödet kom successivt att bli min mest naturliga bearbetning, mitt varande med gud och mitt främsta sätt att uttrycka mig på. Dansen blev så småningom även ett hantverk och mitt yrke.

Den uppmärksamhet som en koordinerad kroppsrörelse kräver är ett tillstånd som är svårt att jämföra med något annat tillstånd. Samspelet mellan tanke, känsla, kropp, tid och rum är en frigörande och samtidigt hyperfokuserad punkt i sinnet som kopplar ihop hela den mänskliga apparaten till att vara i dåtid, nutid och samtidigt vara på väg framåt. Hela jag är i en närvaro.

I den här uppsatsen vill jag undersöka om och i så fall hur dans kan vara ett sätt att göra teologi på. Jag vill se huruvida dansen kan ses som en teologisk aktivitet eller praktik och försöka hitta ett sätt att prata om det. Jag letar efter koncept och ord för att tänka dansarens upplevda erfarenhet så att ett möte kan äga rum med teologin och dess ordbundna tradition. Med hjälp av Simone Weils kända begrepp *uppmärksamhet* och *närvaro* försöker jag skapa ett rättvist och inkluderande samtal mellan teologin och dansen.

I en tid av stor osäkerhet och kriser -inre och yttre- behöver vi hitta nya sätt att kultivera både våra inre och yttre liv. Genom att välkomna det för oss okända och utforskade och ge det utrymme i vår egen kreativitet tror jag att vi kan skapa goda praktiker som rustar oss bättre för att möta de utmaningar vi står i, i vår tid.

### 1.1. Syfte och frågeställning

Mitt syfte är att teckna en historisk bakgrund om relationen mellan dans och teologi, för att sedan utforska samt ge förslag på hur man kan vidga förståelsen om hur teologi kan göras genom att dansa. När jag talar om dansen från/ur utövarens perspektiv undersöker jag samtidigt hur subjektivitet kan förstås i relation till teologi.

Mot bakgrund av mitt syfte är huvudfrågeställningen följande:

6.

- *Hur kan man förstå dans som ett sätt att göra teologi på?*

Under framställningens gång vill jag besvara denna frågeställning med hjälp av ytterligare frågeställningar, nämligen:

- *Hur kan en historisk genomgång förändra relationen mellan dans och teologi?*

- *Hur kan man förstå och tala om en rörelse från/ur utövarens perspektiv?*

- *På vilket sätt kan man förstå både dans och teologi i termer av Uppmärksamhet och Närvaro?*

## **1.2. Metod och teori**

Det här är en jämförande textanalys. Min metod är således delvis ett komparativt litteraturstudium där jag låter de utvalda texterna gå i dialog med varandra. Jämförelsen mellan de utvalda teorierna bidrar till den växelverkan som i min analys kan visa på möjliga mötespunkter mellan dans och teologi.

Med tanke på att dansen idag inte har en naturlig plats inom varken den konfessionella eller akademiska teologin innebär det att den inte har en så hög status inom detta fält. En liknande position har teologin inom dansområdet - låg status - liksom i de högskole- och universitetssammanhang där konstnärlig forskning bedrivs. Min intention är dels att visa varför det har blivit så, förklara hur både dans och teologi kan förstås på ett annat sätt, samt hitta ett sätt att prata där dans och teologi får en chans att mötas utifrån sina egna premisser. För att göra detta låter jag Simone Weils två begrepp *Närvaro* och *Uppmärksamhet* utgöra en brygga mellan dans och teologi där syftet är att öppna för en förståelse för dans som teologi. Weils begrepp blir i kombination med andra begrepp mina analysverktyg i uppsatsen.

När jag talar om dans använder jag mig av skrivet material från dansaren och filosofen José Gil och dansaren och filosofen Kimerer LaMothe. Simone Weil, José Gil och Kimerer LaMothe är alltså min teoretiska verktygslåda.

### **1.2.1. Begrepp**

7.

De allra flesta begrepp som förekommer i uppsatsen förklarar jag i den löpande texten. Detta gäller dock inte begreppen *Social imaginary* och *Critical race theory*. De representerar två teoretiska verktyg som är centrala för de forskning jag lyfter fram hos teologen Laura Hellsten.

**Social imaginary** använder Laura Hellsten i sin forskning om den tidiga kyrkans dans *Dance in the Early Church: sources and restrictions* (2016) för att visa hur dans behöver förstås i sitt sammanhang. Hon utgår då, liksom jag gör i denna uppsats, från Charles Taylors (The secular Age 2017) definition av begreppet. Taylor använder uttrycket *imaginary* när han talar om hur människor *föreställer sig* sin sociala omgivning, och detta uttrycks ofta inte i teoretiska termer, det bärs i bilder, berättelser, legender osv. Men det är också så att teori ofta ägs av en liten minoritet, medan en *social imaginary* delas av stora grupper av människor, om inte hela samhället. *Social Imaginary* är den gemensamma förståelse som möjliggör gemensamma metoder och en allmänt delad känsla av legitimitet (Taylor 2007: 171–172).

**Critical race theory** är ett teoretiskt verktyg som Laura Hellsten använder med hjälp av Willie James Jennings forskning i sin artikel *Dance as an agency of change in an age of totalitarianism* (2022). Hon visar med hjälp av detta verktyg hur den kristna traditionen hänger samman med koloniala strukturer och därför påverkar hur vi betraktar och förstår dans i den västerländska kontexten (Hellsten 2022:55-57).

Kritisk rasteori (CRT) är en tvärvetenskaplig, granskande disciplin som undersöker hur lagar, sociala och politiska rörelser och media formar och formas av sociala föreställningar om ras och etnicitet. Ordet *critical* i begreppet är en akademisk referens till kritiskt tänkande, kritisk teori och vetenskaplig kritik. Teorin ska således förstås som en akademiskt undersökande disciplin och inte något som kritiserar eller skuldbelägger människor direkt (Donnor & Ladson-Billings 2017:366). CRT kommer ursprungligen från USA och formades till en teori under mitten av 1970-talet. När de lagstadgade medborgerliga rättigheterna (1960-talet) inte minskade segregationen i samhället började man utifrån detta kritiska perspektiv granska den amerikanska lagen. Man visade på så sätt hur den bar på en inneboende struktur som i sig upprätthöll rasism och segregation i samhället (Ansell 2008: 344-346).

### 1.3. Material och avgränsning

För att begränsa mig har jag valt att studera hur det upplevs att dansa och vad den erfarenheten består av hos den som dansar. Jag använder mig av skrivet material från dansaren och filosofen José Gil och dansaren och filosofen Kimerer LaMothe för att på så sätt ringa in danserfarenheten och successivt visa hur den kan förstås tillsammans med Simone Weils teologi.

Mina huvudsakliga teologiska perspektiv representeras av filosofen Simone Weil genom begreppen uppmärksamhet och närvaro. Uttolkningen av hennes begrepp gör jag genom religionsfilosofen Lissa McCullough.

Ytterligare teologiska, historiska och politiska bidrag kommer från teologen Laura Hellsten vars historiska forskning ger nya perspektiv på hur vi kan förstå dans. Hennes bidrag i denna uppsats är stort och helt avgörande för mitt resultat. Hellsten har främst inriktat sin forskning mot att få en ökad kunskap om hur dans kan förstås och utvecklas inom det kyrkohistoriska området. Mitt fokus i denna uppsats ligger istället i hur dans kan ses som en metod eller praktik för att göra teologi, det vill säga vara en metod för att tänka eller förstå teologiskt, även i en icke-typisk teologisk kontext. På så sätt skiljer sig alltså Hellstens projekt från mitt även om vi har många beröringspunkter.

När jag i min analys (3.1) gör min historiska genomgång använder jag mig inte av historisk metod. Syftet med att lyfta den historiska kontexten i denna uppsats är att visa på hur relationen mellan teologi och dans påverkats av den bredare diskursen det vill säga den västerländska idéhistorien. Jag redogör alltså för den historiska forskningens resultat och visar på konsekvenserna av hur historieskrivningen påverkat relationen mellan dans och teologi. Hellstens bidrag i kombination med teologen Willie James Jennings och filosofen Hannah Arendt är viktiga komponenter i analysen (3.1) då deras perspektiv underbygger min egen argumentation om hur dans utmanar västerländska tankestrukturer och därigenom kan förstås och tolkas som en transformerande praktik som bär på viktiga teologiska perspektiv.

Jag har valt att definiera dans som den mänskliga kroppens avsiktliga rörelse i kommunikation utifrån en medveten eller omedveten avsikt där rörelsen har en tid, en energi och ett rumsligt förlopp (Lilja 2009:7). Min definition av dans i den här uppsatsen är en konsekvens av det nödvändiga i att avgränsa fältet.

9.

Citaten jag använder skrivs på det språk jag läst dem för att jag finner dem svåra att översätta på ett tillfredställande sätt. Detta gör jag genomgående. Jag ger dock alltid en förklaring eller kommentarer till citaten för att tydliggöra dess innehåll.

#### **1.4. Tidigare forskning**

Laura Hellsten har med stöd av Simone Weil tankar skrivit en artikel om huruvida det går att se på dans som en kontemplativ aktivitet inom den kristna västerländska traditionen (Hellsten 2021: 117-133).

Mitt perspektiv och tolkning om hur dans och teologi kan förstås utifrån Weils uppmärksamhets och närvaro har jag dock inte hittat i någon tidigare forskning.

#### **1.5. Disposition**

I mitt första kapitel introducerar jag bakgrunden för uppsatsen och övergår sedan till uppsatsens syfte och frågeställning. Därefter presenterar jag metoden för studien, det vill säga en komparativ litterär analys, och redogör för den litteratur som utgör materialet för uppsatsen. Jag presenterar sedan de avgränsningar jag gjort samt visar hur den tidigare forskningen ser ut inom området.

I det andra kapitlet ger jag en kort bakgrund av Simone Weils liv och presenterar utvalda delar av hennes religionsfilosofi.

I det tredje kapitlet analyserar jag min litteratur. I mitt första steg tecknar jag en historisk bakgrund (3.1) där jag delvis utgår ifrån delar av Laura Hellstens forskning om den tidiga västerländska kyrkan. Detta gör jag för att skapa en bättre förståelse för hur synen på dans påverkats av de traditioner och idéer, både i kyrkan och i det sekulära, som funnits genom historien. Det är centralt för min uppsats att ha kunskap om detta för att det spelar roll för det utgångsläge vi har idag kring hur vi förstår och relaterar till dans. Hellstens projekt ger en utökad teologisk förståelse men även en bredare politisk, filosofisk, historisk och sociologisk förståelse för den världsbild som ligger till grund för hur vi ser på dans (Hellsten 2016:56-57). I det andra steget ger jag en bild av vad danserfarenheten innebär. Med hjälp av mina två utvalda dansteoretiker försöker jag göra den begriplig genom att hitta begrepp och förståelse som gör att jag kan tala om den (3.2). I steg tre

10.

vänder jag mig till Simone Weil, med fokus på begreppen uppmärksamhet och närvaro. Jag visar hur man kan förstå dessa två begrepp utifrån Weils teologiska resonemang

I det fjärde kapitlet för jag sedan en diskussion utifrån Simone Weils tänkande och teologi, som metod och teori. Jag låter dessa tankar möta danserfarenheten med stöd av Laura Hellstens teologi i kombination med teologen Willie James Jennings och Hannah Arendts historiska, politiska, sociologiska och teologiska bidrag. På så sätt bygger jag en bro till hur dansen kan förstås som en teologisk praktik.

I det femte kapitlet sammanfattar jag min uppsats och avslutningsvis, i det sjätte kapitlet, skriver jag en personlig reflektion utifrån min undersökning och mitt resultat.

## **2. Bakgrund Simone Weil**

I uppsatsens avslutande analysdel riktar jag in mig på vissa delar av Weils tankegods, specifikt de tankar och den metod som hänger ihop med hur hon förstår och förhåller sig begreppen *uppmärksamhet* och *närvaro*. Genom Weils förståelse av dessa begrepp vill jag sedan visa hur de kan fungera som ett sätt att tala om *den dansade erfarenheten* (ett uttryck jag beskriver senare i min uppsats, 3:2). *Uppmärksamhet* och *närvaro* speglar Weils förhållningssätt till förståelsen och språket om Gud och det religiösa (McCullough 2014:3, 90-94) och bidrar därför ytterligare till mitt slutgiltiga mål med detta projekt nämligen att danserfarenheten kan ses som något som kan förstås som ett sätt att få kunskap om Gud på, alltså en teologisk praktik.

I och med att Weils filosofi och sätt att tänka ligger så nära hennes levda liv har jag valt att ge en kort bakgrund av Weils liv samt redogöra för vissa utvalda delar av hennes religiösa tänkande.

### **2.1. Simone Weils liv - en kort biografi**

Weil föddes 1909 i Paris och växte upp tillsammans med sin tre år äldre bror i en intellektuell och välbeställd fransk-judisk familj. Hennes uppväxt sägs ha varit i agnostisk anda men hennes föräldrar var frisinna och hade inte några fördomar gentemot religiösa åskådningar. Weil hade goda möjligheter till utbildning och intresserade sig tidigt för filosofi även om hon också blev väldigt duktig inom andra vetenskapliga ämnen såsom språk och matematik. Hon hade ett stort intresse i

sina studier och det var uppenbart att hon hade stor intellektuell kapacitet. Det berättas att hon redan som barn kände med dem som led och uppmärksammade därför tidigt den orättvisa som fanns genom att visa en ovanlig omsorg om andras välfärd (Weil 2018:9-11).

Weil kom att ägna en stor del av sitt liv åt att arbeta i fabriker och under en tid deltog hon även i spanska inbördeskriget. Detta gjorde hon för att lära känna dess verklighet inifrån och förstå de villkor de som arbetade där levde under. Hon såg det som ett kall, det handlade om att utsätta sig för samtidens svårigheter och vara delaktig i ett medlidande med de svagaste i samhället och bättre förstå lidandets problem. Detta hårda, asketiska och hängivna arbete slet på Weils hälsa oerhört mycket och har varit en förklaring till hennes tidiga bortgång 1943. Hon dog när hon var 34 år (Weil 2018:13-18).

## 2.2. Simone Weil - en religionsfilosof

Weils språk om Gud förändrades under hennes livstid. Detta berodde på flera saker. Dels på hennes intellektuella successiva utveckling men förmodligen ännu mer på grund av de omständigheter hon försatte sig i men även utsattes för under sin livstid. Hennes vilja och strävan efter att förstå de sociala och politiska drivkrafterna som var i rörelse gjorde henne särskilt intresserad av att undersöka de orsaker som låg till grund för människors lidande. Hennes tidiga skrifter från 1930-talet präglas av en traditionell kristen teologi och ett språk som är inriktat på personlig fromhet. I och med de erfarenheter hon gör, då hon av solidariska skäl självvalt deltar i spanska inbördeskriget och arbetar under extremt dåliga förhållanden i fabriker samt utsätts för andra världskrigets skräckvälde, utvecklar Weil ett allt mer universellt och filosofiskt språk för att tala om det gudomliga. Hon riktar mer och mer in sig på existentiella frågor och på människans relation till det gudomliga (McCullough 2014:3).

För att tolka Weil använder jag mig främst av boken *The religious philosophy of Simone Weil: An introduction* (2014) av religionsfilosofen Lissa McCullough. En central del av McCulloughs förståelse av Weils religionsfilosofi bygger på Weils tankar om Gud som *the void*, tomrummet (McCullough 2014:2). För Weil är Gud den oexisterande grunden för all existens. Gud är Gud just för att Gud inte existerar som ett ting så som vi förstår ting.

12.

If God existed as things in the world exist, God would be a creature. Everything that does exist is destined to travel into the nothingness of the void: the nothingness of the nonexistent God (Weil 2015:310).

Gud kan enligt Weils Gudsbild inte existera på samma premisser som vi, då vore nämligen Gud en varelse, precis som vi är varelses. Världen är den plats Gud möter oss i, hon är Guds språk till oss. För att kunna ta del av den behöver vi dock frigöra oss från vårt självcentrerade förhållande till den, det som enligt Weil är det som gör att vi förvränger den. Endast när vi gör detta kan vi möta världen som en anonym närvaro av kärlek (McCullough 2014:2-3).

In Weil's thought, God is never a reified concept of dogmatic religion, but a naming of reality that becomes increasingly all-pervasive and experientially certain as the dogmatic idea of "God" is dissolved as unreal. Only when all idolatrous preconceptions and illusions concerning "God" are revealed to be false does the hidden God emerge, the God encountered in the void (McCullough 2014:2).

Gudsbegreppet kan enligt Weil inte bestämmas eller förstås inom ramen för dogmatisk religion utan är snarare en benämning på den verklighet som på ett erfarenhetsmässigt plan övertygar oss så att den dogmatiska idén om Gud blir upplöst eller överklig. Det är bara när man avslöjar dessa falska förutfattade bilderna av Gud, vilka innefattar både avgudadyrkan och illusioner om Gud, som den gömda Guden framträder, den Gud vi möter i tomrummet (McCullough 2014:2).

De begrepp som jag riktar in mig särskilt på i min analys är uppmärksamhet och närvaro. Dessa beskriver jag närmre i min analys (3.3).

### **3. Analys**

Min analys är en jämförande textanalys. Genom den växelverkan som uppstår mellan mina utvalda teorier skapar jag mötespunkter mellan dans och teologi och visar hur dansen kan förstås som en teologisk praktik. Analysen är uppdelad i tre delar.

I mitt första del tecknar jag en historisk bakgrund (3.1) som rör den västerländska- och västkyrkliga historien samt danshistorien. Denna kunskap spelar roll för det utgångsläge vi har idag kring hur vi förstår och relaterar till dans. I den andra delen beskriver jag danserfarenheten och försöker göra den begriplig (3.2). I den tredje delen beskriver jag hur man kan förstå begreppen uppmärksamhet och närvaro utifrån Simone Weils teologi.

### **3.1. Dans i den västerländska och västkyrkliga kontexten**

För att förstå dans och de idébyggen som idag finns kring dans menar teologen Laura Hellsten att vi behöver studera vår västerländska historia (hädanefter syftar *historia* på den västerländska historien). Det finns många problematiska och felaktiga bilder och idéer i historien (detta gäller även danshistoriska och kyrkohistoriska källor) som påverkar de idéer vi har om dans idag (Hellsten 2016:55). Synen på dans i den västerländska och/eller västliga kyrkans kontext, hänger nämligen tätt samman med hur västerlandet valt att se på relationer, varandra och den andre, *the other*, genom historien (Hellsten 2022:55). Hellsten visar, med hjälp av bland annat *critical race theory*, hur kyrkans sammanblandning med de koloniala makterna under historien har påverkat hur vi relaterar till våra kroppar, vår jord och allt levande. Utifrån detta perspektiv visar hon hur det annorlunda och det upplevt okontrollerbara har dominerats för att därigenom kunna kontrolleras och exploateras (Hellsten 2022:55, 57). Dessa västerländska idéer om att dominera de/det annorlunda menar Hellsten går som en röd tråd genom hela vår historia och placerar kroppen och kroppsliga uttryck som dansen i en kategori som successivt begränsat vår förståelse för dans och dess värde för människan och allt levande (Hellsten 2016: 55-57).

#### **3.1.1. Dansens historiska källor och ordbunda traditioner**

De främsta källor om dans i den tidiga kyrkliga kontexten som används idag bygger i mycket hög grad på äldre teorier som formats av läkaren E. Louis Backman (Den religiösa dansen inom kristen kyrka och folkmedicin, 1945), teologen W. O. E. Oesterley (The Sacred Dance: A Study in Comparative Folklore, 1923), och artiklar av teosofen G. R. S. Mead (från 1900-talets början). Dessa tre källor har givit flera avgörande bidrag som haft stor inverkan på hur vi förstår och tänker om dans i den tidiga kyrkan. Varken Backman och Mead hade akademisk skolning inom teologi, de rörde sig istället främst inom det esoteriska fältet vilket enligt Hellsten tydligt influerat deras

skrivande (Hellsten 2016:57). Flera forskare inom danshistoriefältet har redan påpekat deras problematiska användande av urkällorna då de innehåller både kulturella hegemoniska referenser i förhållande till ursprungsbefolkning samt en etnifierad diskurs vilket befläckar deras epistemologi (Hellsten 2016:58). Tyvärr har denna diskussion inte spridits vidare in i det teologiska fältet vilket gör att de som fortfarande intresserar sig för dans inom en kristen kontext bygger det mesta av sitt arbete och sina praktiker på både källor och tolkningar som är problematiska på flera sätt (Hellsten 2016:56-57).

I takt med att den västerländska kyrkans tradition gått från att finnas inom ramen för en muntlig och rituell tradition till en mer ordcentrerad tradition, har förståelsen för andra sätt att förmedla kunskap på successivt trängts bort till förmån för ett fokus på intellektuell kunskap vilket inneburit en viss sorts tolkning och förståelse av traditionen där fokus främst varit att tolka viktiga skrifter och doktriner (Hellsten 2016:55-56, 2022:55-59). Den stora tilltro man har haft till det ordbunda sättet att förhålla sig till traditionen har lett till problem för dansen, bland annat genom att det bidragit till en slags rundgång av felaktiga förståelser av historiska, icke-ordbunda uttryckssätt, vilket i sin tur bidragit till felaktiga slutsatser om dansens betydelse och roll för människan, även inom danssammanhanget (Hellsten 2016:56-58).

Genom historien har dans inte sällan blivit betraktat som något som inte kan räknas som en konst. Dansens natur eller väsen, med dess flyktiga karaktär, har i den västerländska konsthistorien blivit själva motsatsen till det som den klassiska konsten är, nämligen något som stannar kvar och går att betrakta i efterhand, såsom en bild eller text. Det är en förklaring till varför den västerländska konsthistorien har kunnat gå hand i hand med den västerländska idéhistorien. Vidare har konstens (underliggande) koncept nämligen det som filosofins och teologins tradition sett som eftersträvansvärt, omfannat det som uttrycker de motsvarande idévärldar eller tankevärldar (that of the mind) som dessa traditioner ser som värdefulla. Det sinnliga har inte ansetts värdefullt och kroppsliga uttryck har således inte haft en naturlig plats inom den västerländska konsthistorien. Dansen har istället oftast associerats med lust, destruktivitet och meningslös förströelse (Hellsten 2016:55-60, 2022:59, 2021:127). Dansen har möjligtvis kunnat accepterats som en metafor eller symbol vilket tyvärr begränsat den ytterligare som konst.

(...) if one chooses one of these much-travelled roads in one's telling of the story of dance and theology, or dance and philosophy, one will miss the significance of dance altogether. Formulated in another way: if the descriptions we have of dancing in the Early Church are

15.

understood either in terms of the restriction of dancing in church settings, or in terms merely of metaphorical and symbolic language, we will lose sight of the formative power of movement (Hellsten 2016:56).

Hellsten menar att ett uppdelat sätt att se på dans och teologi eller dans och filosofi innebär att man går miste om den verkliga förståelsen av vad dans egentligen är; dess inneboende värde och bidrag både för den enskilda och för sammanhanget.

### 3.1.2. En fragmentarisk verklighet

Koreografen och den konstnärliga forskaren Efva Lilja skriver om sin danserfarenhet i sin bok *Danskonst i språkets utmarker*:

Dansen är mitt sätt att bearbeta bindningen till det förflutna, till det som en gång var. Jag "hittar inte på" det dansade. Det blir för att det en gång varit. Jag följer spår och finner avtryck av det förflutna. Det är det enda sätt jag vet att erövra ett NU (Lilja 2000:17).

På liknande sätt, men med andra ord, uttrycker sig teologen Willie James Jennings om hur vi genom våra sinnen kan komma i kontakt verkligheten. När han beskriver denna verklighet använder sig av ett begrepp han kallar *den fragmentariska verkligheten*.

...(it) is a reality of being creatures who can only apprehend with our senses – in bites, in touches, in smells, in sound, and in focused but shifting sight. We live in the reality of these pieces where the world is always too much for us to hold all at once (Jennings 2020: 34).

Genom de fragment som kommer till oss förstår vår historia och våra erfarenheter, med fokuserad men med skiftande blick, skriver Jennings. Lilja menar att dansen är det som öppnar henne för denna verklighet. I dansen söker hon spår och finner avtryck och på så sätt kan hon erövra ett nu.

*Den fragmentariska verkligheten* kan förstås som en problematisk verklighet, särskilt för den som strävar efter att framstå som kompetent och kunnig (Jennings 2020:28-42). Jennings menar dock att vår utgångspunkt istället bör vara att acceptera denna verklighet då den erbjuder en väg till ett omskapande för människan och världen. Vi ges då möjligheten att väva samman fragment med ett nytt syfte och får på så sätt ett värdigt liv i en värld som vi kan leva i tillsammans (Jennings 2020:44).

I teologen Laura Hellstens läsning av Jennings i artikeln *Dance as an agency of change in an age of totalitarianism* (2022) menar hon att vi i västvärlden bär på ett, ofta omedvetet, motstånd om att vilja förstå världen som fragmentarisk då det är *a vulnerable state of existence*, ett sårbart livstillstånd (Hellsten 2022:58). Hon vidareutvecklar sina resonemang kring varför det är så med hjälp av Hannah Arendts teori om totalitarism. En teori som bygger på tanken om att det finns bakomliggande strukturer som vill kontrollera vår verklighetsuppfattning (Hellsten 2022: 56-59, 73).

(...) totalitarianism is a system that aims to deny this vulnerable state of existence by offering historical amnesia. Either by implying the fear that such an existential precarity may awaken, or by offering a bargaining game of getting rid of these circumstances through presenting ‘unquestionable facts’ and reality control as the prize, vulnerability is shunned. As I see it, avoiding the fragmented state of life (Hellsten 2022:58).

Hellsten redogör för Arendts tankar för hur den totalitaristiska verklighet som vi lever i inte är en verklighet som klarar av att bejaka ett sårbart livstillstånd. Genom att antyda rädsla och osäkerhet inför att leva en i sådan existentiell osäkerhet, i en fragmentariskt verklighet, är målet i ett sådant system istället *historisk amnesi*. Vi ska istället glömma den fragmentariska verkligheten, det vill säga de verkliga narrativ som utgör våra liv. Denna historiska glömska ger oss en falsk säkerhet och gör samtidigt att vi kan styras och kontrolleras. På så sätt kan vår historia istället dikteras av någon eller något, det vill säga, den/det som har makten över oss (Hellsten 2022:57-58). Utifrån denna metod kan verkligheten kontrolleras och den påstått farliga sårbarheten således undvikas (Hellsten 2022:58).

Arendt menar att de totalitaristiska idéerna som ligger till grund för behovet av att styra narrativet om verkligheten genomsyrar, på ett strukturellt plan, hela vår västerländska värld (Arendt 2020:68-80). Att leva i ett sådant tillstånd, där det offentliga separerar människor från varandra och på samma gång alierar dem från sina inre jag, är ett liv som får levas i en konstant inre konflikt. Våra livserfarenheter stämmer inte överens med den historia som blir presenterad för oss vilket gör att vi i sin tur upplever våra liv som meningslösa (Arendt 2021:378-390)

Jennings ger en vidare teologiskt förankrad förklaring på problemet med att någon/något (en idé, en norm, en person, en verksamhet, ett system osv.) bestämmer hur verkligheten ser ut. I en sådan verklighet menar han att människor, platser, relationer, konstverk och levande traditioner av sammanlänkning slits sönder och blir fränkopplade, både från det liv och den erfarenhet som finns inuti dem och de band som håller ihop det nät som utgör Skapelsen (Jennings 2020: 41-42; Jennings

2021). Detta är ett liv där vi å ena sidan behöver acceptera att ingen helt kan greppa helheten och därigenom kontrollera det, men det är framförallt ett liv som skapas utifrån våra egna levda livserfarenheter istället för någon annans idé om dem. *We creatures live in pieces and we come to know our redemption in pieces* (Jennings 2020:34). Alla levande individer lever i den fragmentariska verkligheten och det är i den verkligheten vi, i fragment, får möta och förstå vår upprättelse (Jennings 2020:34).

### 3.1.3. En danshistorisk illusion

Arendts och Jennings teorier har bäring på hur vi kan förstå hanterandet av danshistorien. Det syns tydligast när en danshistorisk forskare med tvärsäkerhet skriver om hur, var och varför människor dansat under historien. Med tanke på att dans är något som främst rört sig i marginalerna, särskilt inom den västerländska kyrkohistorien, behöver man vara vaksam kring hur det ger oss en illusion av stabilitet och stadighet, inte minst för våra danspraktiker (Hellsten 2022:58-59). Så här formulerar sig Hellsten kring detta problem:

By forging strict lines between body and mind, emotions and reason, state and church, and aligning with the ‘art’ chosen to portray the party politics, what occurs is a hollowing out of the power of dance. Instead of being a force of resistance, it becomes a practice of manipulation (Hellsten 2022:68).

Dansen urholkas och tappar både sin kraft och motståndskraft när den inte får vara det den är, förstås utifrån sitt väsen, utan måste tryckas in i de rådande kategorierna och dualismerna. När den gör det riskerar den att istället bli en manipulationens praktik.

## 3.2 Danserfarenheten

Mitt fokus i denna del ligger på att beskriva den subjektiva upplevelsen av att dansa samt att visa hur dans kan förstås som något som kultiverar vår sätt att leva. Med hjälp olika koncept hittar jag sätt att tala om dansen och på så sätt göra den förståelig i sammanhanget.

### 3.2.1. I den dansande sfären

Dansaren och filosofen José Gil skriver i sin bok *Movimento total: O corpo e a dança* om hur danserfarenheten hos dansare utmanar flera koncept som man ofta tar för givet inom filosofin. Han utforskar sambandet och relationen mellan kroppen och dansen och hur dans kan vara ett sätt att uttrycka och uppleva jagets helhet. Han diskuterar bland annat dansens potential som personlig och social transformator (Gil 2001:67-71). En dansare i rörelse upplever inte en tydlig distinktion mellan den subjektiva inre, personliga upplevelsen av att dansa och en mer objektiv utifrånkommande blick på kroppen. Något upplöses alltså för den dansande av det subjektiva och det objektiva, kategorierna flyter isär, eller kanske snarare ihop. Gil menar att rörelserna vecklas ut i en ny, levande och dansande sfär. En sfär som bildar nya koncept för hur vi ska förstå verkligheten. Denna sfär kallar Gil *the dancing body*. Det är ett, med kroppen, dansande tillstånd där den ontologiska definitionen av att vara kan beskrivas som utspädd eller utblandad. Det objektiva eller det subjektiva finns inte som uppdelning/verklighet i den dansande kroppen. Även tiden förstås annorlunda. (Gil 2001: 67-71).

Jose Gil beskriver skeendet såhär: (...) *the body propels itself into this space of becoming, always already other than it was a moment ago* (Gil 2001:67). Den dansande kroppen roterar in sig själv in i ett rum där hon om och om igen blir till, i en ständigt pågående omskapande. Dansaren blir alltså särskilt skicklig på att omforma och omskapa den rymd som finns runt henne och påverkar på detta sätt tidsförloppet och tiden genom hennes användning och fokus energi som finns lagrad i kroppens utrymme (Gil 2001:67).

Den förståelse av dans som *en transformativ process*, som Gil ger uttryck för, är för honom även tydligt kopplad till förståelsen om att människor är *desiring bodies* - längtande och sökande kroppar, som kan samla, knyta samman, transformera och aktualisera nya (livs) flöden och rörelser. (Gil 2001: 67-71).

### 3.2.2. Kroppslig tillblivelse

Dansaren och filosofen Kimerer LaMothe utvecklar i sin bok *Why We Dance: A Philosophy of Bodily Becoming* (2015) en idé som hon kallar *Bodily becoming*. *Kroppslig tillblivelse* innebär att man ser på kroppens rörelse som källan och målet för det mänskliga livet. LaMothe hämtar stöd för sina teorier i bland annat affektteori och feministteori och hos teoretiker och konstnärer som förstår materia som dynamisk och i sig själv har agens och kan relatera (nymaterialism) (LaMothe 2015:138).

När LaMothe definierar dans och hur det ska förstås i förhållande till rörelse använder hon begreppet *an emergent phenomenon*. Dans är med andra ord ett fenomen som växer fram ur vanlig kroppslig rörelse men är en form och ett uttryck för hur denna kroppsrörelse också kan ha en sinnlig självmedvetenhet för den kroppsliga rörelsen (sensory self-consciousness) (LaMothe 2015:7). Dans ska därför förstås som något dynamiskt för att det i varje stund är att både komma in i medvetenhet men också att upplösas från medvetenheten. Det är alltså både en tillblivelse form (becoming form) och en bryta-upp-från form (breaking-from-form) (LaMothe 2015:7-8).

The dancer (...) interprets what she sees (unveils) and simultaneously makes (dances) her own interpretation (produces). Unveiling and producing are made simultaneously, or rather it is perhaps the case that the interpretation gets multiple dimensions and meanings (LaMothe 2015:138).

Dansen har en simultan kapacitet där tolkningen av det dansaren ser samtidigt är det som skapar själva dansen. Detta kan förstås som att tolkningen ges multipla dimensioner och meningar (LaMothe 2015:138). Hon utgår från tanken om att *bodily movement* det vill säga den kroppsliga rörelse är själva källan och målet för det mänskliga livet och argumenterar för dansen som nödvändig för människan för att den kultiverar vår rörelse och sensoriska känslighet (LaMothe 2015:108-111).

När det kommer till de etiska frågorna gällande huruvida dans kan vara något gott i sig självt, menar LaMothe att vi behöver studera *hur* en etik skapas i människan. Det är alltså inte främst en produkt/effekt av den individuella människans hjärtas-, tankes- eller själsliga- aktivitet (mind) då denna aktivitet i en människa inte existerar oberoende av andra människor. Människans hjärtas-, tankes- eller själsliga- aktivitet (mind) *produceras* snarare i det gemensamma. Den etiska frågan vi istället borde ställa oss är *om* och *hur* vi människor dansar. Att bli en etisk människa innebär att lära sig hur vi lever tillräckligt nära varandra så att vi kan röras och bli berörda av andra och på så sätt utveckla den kapacitet som gör att vi kan ge varandra ett ömsesidigt livskapande sätt. Det handlar om att förstå hur vi kultiverar sensorisk känslighet kring hur och varför rörelse är nödvändigt och om att delta medvetet i den dans som alltid pågår i och runtomkring oss. Utifrån det perspektivet kan man enligt LaMothe bygga ett hälsosamt och hållbart liv, med trohet och tillit i sina relationer bestående vänskaper och goda gemenskaper (LaMothe: 2015:138-145).

### 3.3 Uppmärksamhet och Närvaro

20.

I denna avslutande del närmar jag mig Simone Weils teologiska tänkande med fokus på hennes två begrepp uppmärksamhet och närvaro.

De ansträngningar som gjorts för att placera in Weil i en eller flera tanketraditioner har varit många (McCullough L. 2014:213). Hon utgår ofta från motsatser (tyngd-nåd, god-ond e.t.c.) vilket ibland har tolkats som att hon präglas av dualism. Lissa McCoullough, som tolkar Weil i min uppsats, menar dock att Weils komplexa tankegångar visar att en mer anti-dualistisk tänkare knappt går att finna (McCoullough 2014:215).

Weils tänkande är å ena sidan som både teoretiskt och ordbundet (McCullough 2014:2) men hennes övertygelser gör henne även till aktivist. På så sätt skaffar sig Weil även fysiska erfarenheter som på olika sätt påverkar hennes metoder, idéer och teorier, inte minst i det hon skriver i slutet av sitt liv (Weil 2018:13-17, McCullough 2014:2).

Kombinationen av hur dessa två aktiviteter ryms hos Weil - teori och praktik - och hur Weils tänkande präglas av båda dessa aktiviteter gör henne särskilt intressant att använda i ett brobygge mellan dans, tänkande och teologi.

### **3.3.1. Simone Weils metod**

I en passage i Lissa McCulloughs bok *The religious philosophy of Simone Weil: an introduction* beskriver hon Weil såhär:

Like Nietzsche, Weil is “the very opposite of a ‘systematizer,’” yet both exemplify the power of coherent thinking, a coherence achieved through the deep pondering of paradox. The coherence that is actually there in Weil’s fragmentary work must be patiently reconstructed (McCullough 2014:9).

Weil tänkande ska alltså inte förstås som systematiskt utan fragmentariskt och den koherens som finns i hennes tankegångar, som består av långsamt tänkta, paradoxala tankar, kräver tålmodig rekonstruktion för att bli synligt som just koherent. Att Weils tänkande är fragmentariskt har enligt McCulloughs tolkning delvis att göra med hennes aktiva, politiskt engagerade och rastlösa liv i kombination med den tid hon levde i, mitt i 2:a världskrigets uppstart och pågående (McCullough 2014:9). I en av hennes många anteckningsböcker skriver Weil:

I cannot detach myself sufficiently from what is going on to make the effort of drafting, composing, etc.; and yet a part of my mind is continuously occupied with matters absolutely remote from current events (though current problems are indirectly related to them). My solution is to fill notebook after notebook with thoughts hastily set down, in no order or sequence (Weil 1965:159).

Detta citat visar hur man kan se Weils tänkande som en metod där handlingen är det som i kombination med hennes tankar (mind) formar det hon skapar och producerar. Metoden, det vill säga hur hon går tillväga, är således en central del av hur hennes tänkande formas och förmodligen också en viktig pusselbit i hur man ska tolka och förstå hennes idéer (McCullough 2014:213).

### 3.3.2. Verkligheten och sanningen

För Weil är idén om att det finns en verklig verklighet (*the reality*) central. Hon definierar det aldrig helt men visar på dess innebörd och vara genom att återkommande lyfta fram hur dess motsats ser ut. Hon kallar detta *illusionen*. Hon menar att det är i denna illusion vi för det mesta lever i och att det är en frånvänd och/eller blind verklighet. Detta avslöjas bland annat genom att vi inte kan se det lidande och den nöd som finns den verkliga verkligheten. På grund av vår blindhet kan vi därför heller inte kan agera eller ta ansvar, alltså göra något åt nöden (McCullough 2014: 13, 20-22).

I en av hennes många anteckningsböcker skriver hon *Our lives are lived in constructs and distortions of perspective that refuse reality to people and things outside the orbit of our interests* (Weil 1976/1956, McCullough 2014: 20-22). Våra liv levs i konstruktioner, i och med dessa deformerade perspektiv. De förvägrar oss att se och vara i verkligheten och således, det som finns bortanför våra intresseområden. Enligt Weil sker detta systematiskt och det är den förutsägbara, systematiska kvalitén på det deformerade som utgör denna upplevda verklighet (McCullough 2014:20). *To be dedicated to truth is to look on existence as real, contemplate it as such, and seek out the full truth of it* (McCullough 2014:24).

Verkligheten möter vi bara när vi verkar i en anda av sanning, menar Weil. Sanningsbegreppet ska enligt henne förstås som mer än bara en tanke om verkligheten. Det handlar snarare ett kritiskt, självrenande förhållande mellan tankar och verklighet. Sanning är således det arbete som är resultatet av tankar som är rena (pure) och alltså inte uttrycket för ett specifikt objekt (Weil

22.

1978:195). På så sätt blir sanningen mer av ett görande, ett verb, snarare än ett ting, ett substantiv. Sanningen kan således inte vara ett föremål för till exempel kärlek. Istället för tala om *kärlek till sanningen* borde vi därför, enligt Weil, tala om att *frammana sanningens ande i kärlek* (Weil, Rees 2015:349-350).

McCullough menar att när Weil skriver om sanning har hon nästan alltid, dess kraft att åstadkomma frälsning, i åtanke. Sanningen är nämligen själva medlet till frälsning enligt henne, och eftersom endast döden är sann spelar ingenting förutom frälsning i slutändan någon roll för den mänskliga existensen (McCullough 2014:21).

### 3.3.3. Den implicita tron

Weil hade i grunden svårt för tanken om att inträda i en Kyrka som ser sig som ägare av sanningen och kände, delvis därför, ett kall till att vara kvar hos dem som inte får plats i Kyrkan (Weil 2010b: 42). Hennes kritik gentemot Kyrkan och religion i största allmänhet, hängde bland annat ihop med hur hon såg att Kyrkan ville ta sitt eget språk om kärlek och tanke till norm. Hon hade även en allmän misstro mot kollektiv då hon inte kunde undgå att se dess benägenhet att missbruka makt (Weil 2010b:14-18,19, 47) Om detta skrev hon:

För att religionen (...) skall kunna vara närvarande i allting och överallt krävs först och främst att den inte är totalitär, men dessutom bör den själv rigoröst hålla sig på den övernaturliga kärlekens plan: där är dess enda rätta plats. Om den gjorde det, skulle den genomsyra allt (Weil 2010b:118).

Hon var övertygad om att människor, även utanför Kyrkan och kanske även de som inte kallar sig troende, bär på en så kallad *implicit tro*, det vill säga en underförstådd eller outtalad tro. Hon var även övertygad om att hon hade mött människor som i och med detta stod nära det hon kallar *heligheten*. Denna tro beskriver hon som en form av kärlek till Gud vilken kan riktas på tre sätt i den här världen: genom religiösa riter, till världsalltets skönhet och mot vår nästa. Gud är närvarande bara där, visserligen fördolt men samtidigt mycket reellt (Weil 2010b:100-101).

### 3.3.3. Uppmärksamhet

För att vi ska kunna ansluta oss till verkligheten, det utrymme där Gud befinner sig, behöver vi praktisera det som Weil kallar uppmärksamhet. Det är en metod med vilken man träder in det som det goda består av. (Inte att förväxla med en metod för att försöka uppnå det goda.) Hon beskriver uppmärksamhetens tillstånd som en vaken passivitet av självförglömmande som väntar och på samma gång är aktiv.

Det är ett tillstånd som gör det möjligt att se på och vara i en uppgift med fokus bortom det omedelbara målet. Tanken behöver bromsas in, vara beredd, både tom och öppen för sitt föremål, och i en tankens närhet, men på ett lägre plan och utan kontakt med den, hålls alltså parallellt de tidigare vunna kunskaperna kvar, kunskap av olika slag, så att de går att använda sig av.

Uppmärksamheten är således en ansträngning men det är en negativ ansträngning. Det är inte en muskelansträngning utan springer ur en lust och en önskan (Weil 2010b:75) *Attention is intimately related to desire – not to the will, but to desire* (Weil 2004:76).

Weil menar att fullständigt odelad uppmärksamhet på en uppgift eller objekt är en form av bön. Om man riktar sin uppmärksamhet mot något gott, menar hon att det är omöjligt för själen att inte blir attraherad av detta, oavsett hur starkt motståndet kan vara. I och genom detta är man alltså i ett tillstånd av bön (Weil 2010b:69).

Uppmärksamheten är i sig skapande men i det ögonblick den finns där är den också självförnekelse. Människan samtycker med andra ord att, i denna stund, förminska sig själv för att istället ge plats åt den andre/det andra. Det vill säga det som finns utanför henne själv (Weil 2010b:109). Uppmärksamhet är således också generositet enligt Weil vilket ett av hennes mest kända citat medger *Attention is the rarest and purest form of generosity* (Pétrément 1976:34).

### 3.3.4. Närvaro

Uppmärksamhets-begreppet är något som Weil ständigt återkommer till i sina skrifter. Hennes metod, tänkandet och görandet relaterat till erfarenheten, ringar in förståelsen om hur uppmärksamheten kan förstås som något som får oss att verka i en *sanningens anda*. Den möjliggör således ett inträde i verkligheten, den plats där Gud är. I en av hennes beskrivningar talar om hur uppmärksamheten som det som gör att man kan *träda i beröring med Gud* vilket innebär att

24.

upplevelsen av närvaro uppstår. Själen befinner sig då i en skärningspunkt mellan det skapade och Skaparen (Weil 2010b:69).

I ett annat känt citat som rör samma tema benämner hon denna närvaro som en hemlighet. *I sådana ögonblick vilar Guds närvaro i oss på en hemlighet så djup, att den är hemlighet till och med för oss själva. Det finns ögonblick, då det skiljer oss från Gud att tänka på Gud* (Weil 2010b:65). Guds vilande närvaro är i denna stund så hemlig att vi inte ens vet om det själva. Att försöka tänka på Gud i den stunden, i det ögonblicket, är något som separerar oss snarare än för oss närmre Gud.

De erfarenheter hon beskriver att den uppmärksamme får ta del av är närvaron av *den gudomliga Kärleken* (Weil 2010b:97). Den närvaroerfarenhet hon själv erfarit beskrivs av henne själv som tillräckliga för att kunna tro. *Jag behöver inget hopp och inga löften för att tro, att Gud är rik på barmhärtighet. Hur rik, det vet jag med erfarenhetens visshet; jag har rört vid den* (Weil 2010b:55).

## 4. Diskussion

I min analys har jag rört mig över stora fält och målat med breda penseldrag. Detta har varit nödvändigt för att få en förståelse kring hur sammanlänkad teologin är med den västerländska idétraditionen vilket i sin tur har bäring på hur vi betraktar och förhåller oss till dans idag.

Jag har därför dels givit en bakgrund till varför dans och teologi inte har kunnat förstås tillsammans inom denna kontext (3:1). Efter det har jag på dansens premisser beskrivit den dansande erfarenhetens från ett subjektivt perspektiv (3:2). Genom dessa två analysdelar har jag således lyft fram dansens inneboende kapacitet. I min tredje analysdel har jag genom utvalda delar av Simone Weils tänkande och teologi skapat en fond för hur man kan förstå hennes begrepp uppmärksamhet och närvaro (3:3). Dessa begrepp rör sig både inom det subjektiva och objektiva fältet vilket skapar möjliga ingångar till ett samtal om dans som en teologisk praktik.

Min konklusion kommer så småningom att leda fram till ett samtal om hur dessa två begrepp, uppmärksamhet och närvaro, kan tolkas och förstås inom ramen för dans och på så sätt representera en teologisk praktik. För att förtydliga mina slutsatser lyfter jag även fram några andra begrepp som jag vidrört i analysen såsom *verkligheten, sanningen, Gudsbegrepp och Gudsbild*. Dessa koncept

25.

hör inte till analyskategorierna men behövs för att förtydliga analysresultaten och på så sätt bidra till en mer mångbottnad diskussion.

Jag börjar dock min diskussion med att ge svar på mina tre underfrågor.

#### **4.1. Hur kan en historisk genomgång förändra relationen mellan dans och teologi?**

I min historiska genomgång förklarar jag hur och varför dansen har blivit så missförstådd inom den västerländska sekulära och kyrkliga kontexten (Hellsten 2016: 55-58, 2022: 55-59). Jag beskriver hur denna belägenhet är sammankopplad med ett större narrativ av maktstrukturer som har sin grogrund i den västerländska idévärldens kategoriseringar och behov av kontroll (Hellsten 2016:26). En kontroll som handlar om att försvara och bekräfta själva konstruktionen (Hellsten 2022:37-28) Genom att belysa hur dessa strukturer fungerar och påverkar våra liv visar jag även på de problem som uppstår för människan när hon förväntas leva i en verklighetsbeskrivning som inte stämmer överens med hennes erfarna verklighet. Hur människan i denna beskrivning upplever inre splittring och hur hennes liv därför känns meningslöst (Arendt 2008:68-80, 1973:474).

I allmänhet har jag genom detta redogjort för hur de perspektiv som representerar det/de förtryckta kan och behöver få vara med och bidra till en annan förståelse av verkligheten. I synnerhet har jag låtit dansen få representera en sådan potentiell illusionsbrytande kraft.

##### **4.1.1. Dansen i nytt ljus**

Dansen har, med dess flyktiga väsen och annorlunda grammatik, genom hela den västerländska historien konsekvent placerats utanför den allmänna, västerländska diskursens idé om vad som kan innefattas och inte inom ramen för dess kunskapsideal. Den har betraktats som en aktivitet som inte går att förstå. Främst för att den inte kan kategoriseras inom ramen för det ordbundna men även för att den representerar ett annat, motstridigt sätt att se på världen och verkligheten. Dess erfarenheter och inneboende kapacitet och kunskap har därför inte fått komma till uttryck i det offentliga och/eller andra seriösa sammanhang (Hellsten 2016: 55-58, 2022: 55-59).

En historisk genomgång med en social imaginary lins kan få oss att röra oss bortanför de diskurser som styr det vi i västvärlden benämner som tänkandet, till att omfatta även det vi inte skulle

kategorisera som tänkande annars. Det är på ett sätt som att dra bort en slöja för ansiktet och att se på sakernas tillstånd i ett nytt ljus (Hellsten 2022:68) .

Att få kunskap och förståelse för varför dans har betraktats som det annorlunda, det hotfulla eller farliga, ibland till och med som heresi, uppmärksammar oss samtidigt på de gränser som gäller för den verklighet och det tänkande vi befinner oss i. Vi blir då varse hur det är just dessa gränser som omöjliggör dansens vara i den västerländska idétraditionen (Hellsten 2016:56).

Först när man låter dansen få finnas på sina egna premisser kan den betraktas från ett nytt ljus (Hellsten 2016:55-60, 2021:127, 2022:59). Utifrån en sådan position är det möjligt att se och göra något åt fördomar och/eller missförstånd kring dansen, och sedan, låta den få träda fram (Jennings 2020:44, Hellsten 2022:68) . Dansens kapacitet för våra liv, som uttolkare, berättare, motståndskraft och omförhandlare menar jag är en utomordentlig resurs till att expandera vårt tänkande-begrepp och bryta med maktstrukturer som inte tar hänsyn till våra levda livs narrativ.

#### **4.1.2. Det teologiska tänkandet i nytt ljus**

Det västerländska projektets konstruktioner som ligger till grund för vårt tänkande är förstås även intrasslat i det teologiska tänkandet. Våra teologiska övertygelser kan därför även de, omförhandlas och sträcka sig bortom de kategorier som begränsar oss från att kunna tänka och vara i andra verklighetsbeskrivningar och ontologier än de vi lärt oss att vi måste förhålla oss till och som tenderar att styra oss (Jennings 2020:41-42, Jennings 2021).

Weil beskriver världen som den plats där Gud möter oss. Världen är Guds språk till oss, och så länge vi inte förvränger den kan vi möta den som en anonym närvaro av kärlek (Weil 2015:310) . Gudsbegreppet kan därför inte alls bestämmas eller förstås inom ramen för dogmatisk religion. Detta är snarare falska och förutfattade meningar om Gud som innefattar både illusioner och avgudadyrkan och speglar vårt behov av att vilja kontrollera Gud. Först när våra illusioner upplöses kan den gömda Guden framträda, ur tomrummet (the void) och via våra erfarenheter låta oss få känna Gudsnärvaron i verkligheten (McCullough 2014:2-3).

Weil låter en annorlunda Guds bild träda fram. En bild av en Gud som med Jennings ord rör sig i den fragmentariska verklighetens sårbara tillstånd och som genom dessa fragment tillsammans med oss verkar i en sanningens ande för upprättandet av de/det som inte får höras (Jennings 2020:34, Weil 1978:195, Weil, Rees 2015:349-350). I denna verklighet behöver vi acceptera att vi aldrig helt

kan greppa helheten och därigenom heller inte kontrollera den. Detta sårbara tillstånd är det sanna tillståndet för människan. Här möter vi verkligheten så som den är, alltså även nöd och lidande (McCullough 2014:13, 20-22). Här har vi en chans att se våra liv genom våra erfarenheter, det som vi med våra sinnen erfar i våra kroppar. Vi finner fragment och följer i dess spår och erövrar så våra liv, bit för bit. I en konstant rörelse, in och ut ur varandras narrativ, formar vi och omformar, tolkar och tolkar om, det nät som utgör Skapelsen (Lilja 2000:17, Jennings 2020: 41-42). Rörelsen i sig är också just det som sätter våra kroppar i varande här på jorden, den är själva tecknet på att vi lever (LaMothe 2015: 138-145). I den fragmentariska verklighetens sårbara tillstånd, i rörelsens vara, kan vi förstå det som att vi rör oss och lever i Gud. *Det är i Honom vi lever rör oss och är till* (Apg 17:28)

Från det teologiska perspektivet kan man i ljuset av denna verklighetsbeskrivning och Gudsbild se den som en potentiell profetisk röst som pekar mot om en mer inkluderande och helande verklighet. En Guds rikes verklighet.

## **4.2. Hur kan man förstå och tala om en rörelse från/ur utövarens perspektiv?**

I den dansande sfären löses kategorierna upp och frigör på så sätt människan att, utifrån sin längtan, skapa något annat, något nytt. I detta tillstånd följer dansaren spår av sin egen historia och konstruerar utifrån det en annan förståelse av nuet. På så sätt erövrar hon andra, nya narrativ och omformar på samma gång verkligheten (Gil 2001:67-71).

Dansen är en också en praktik som kultiverar förmågan till sensorisk känslig och blir på så sätt det som skapar kontakt mellan min kropp och den kropp/värld/verklighet som finns runtomkring mig. Dansen blir ur det perspektivet även en etisk praktik som gör att vi kan leva tillsammans, i en slags ömsesidighetens dans (LaMothe 2015: 108-111, 138-145).

### **4.2.1. Det subjektiva utrymmet**

Den dansande erfarenhetens kunskap är problematisk att tala om inom ramen för vårt tänkande (Hellsten 2016:55, 2022:55). För att dansen alls ska kunna behandlas i denna uppsats (vars premisser är utformade efter en sådan tänkande-syn) behöver den således placeras inom kategorin *det subjektiva*.

Den dansande erfarenheten kan förstås som en transformerande praktik som i sig löser upp fasta kategorier och på så sätt omformar verkligheten. Den erbjuder därför även ett alternativt sätt att se på sanning då kategorier som subjektivt och objektivt inte kan existera i dess sfär. En sådan dualism finns det inte utrymme för (Gil 2001: 67-71). Om man översätter detta på filosofiskt språk innebär det att både en immanent och en transcendent verklighetsuppfattning går att skönja i detta tillstånd. Immanent för att det är i och genom det kroppsliga som allt detta tar plats och upplevs. Transcendent för att kroppen i rörelse rör sig in i en annan verklighetsförståelse eller dimension som är bortom rum och tid.

Dans kan alltså förstås som både en tillblivelse form (becoming form) och en bryta-upp-från form (breaking-from-form). Gamla narrativ upplöses, nya tar plats, allt sker i en växelverkan. Alla de fragment av erfarenheter som finns i kroppen får genom rörelsen, nya tolkningsmöjligheter. De betraktas, känns, tolkas, produceras och formas på en och samma gång. Dansen bryter upp dem och binder dem samman och skapar på så sätt nya förståelser (LaMothe 2015: 7-8). Allt detta händer (förstås) enbart om man låter dansen vara just dans och inte ett uttryck eller metafor för något annat. Då tappar dansen sin inneboende kapacitet och förmåga (Hellsten 2022:68).

Den dansande erfarenheten har lyfts fram som en möjlig omförhandlare av de idéer som formar den verklighetsbeskrivning som lagts på människan och styrt hennes tänkande inom ramen för det västerländska projektet. Med hjälp av dansen kan vi erövra nya möjliga narrativ och en verklighetsbeskrivning som resonerar bättre med det erfarna och upplevda livet på den här jorden (Hellsten 2022:68, Gil 2001: 67-71, LaMothe 2015:108-111, 138-145).

#### **4.2.2. Rörelsen inneboende etik**

Dansen kan dels förstås som en individuell handling som motsvarar den aktivitet som gör att vi kan få kontakt med oss själva och de fragment som utgör vår livberättelse (Jennings 2020:34). Efva Liljas beskrivning av hur hon söker efter spår i det förflutna för att finna ett nu, beskriver delvis denna process (Lilja 2000:17). José Gil förstärker denna bild ytterligare när han beskriver erfarenheten som en omförhandling av det förutbestämda jaget i tid och rum (Gil 2001: 67-71).

Men dans, som den rörelsepraktik den är, kan också förstås som något som kultiverar förmågan till sensorisk känslighet och på så sätt skapar kontakt mellan min kropp och den kropp/värld/verklighet som finns runtomkring mig. Dansen blir ur det perspektivet det som gör att vi kan leva tillsammans,

i en slags ömsesidighetens dans. Det är bara genom rörelsen, det som tar oss ut och in i vandra, som vi kan beröra och vidröras av varandra (LaMothe 2015: 138-145). Är vi stilla är vi med andra ord istället separerade och avskilda från varandra. Rörelsen utgör det som är våra liv, det som gör oss levande, och det som möjliggör kontakten med vår omvärld. På så sätt kan dansen ses som en etisk aktivitet som lär oss hur vi kan leva tillsammans och ge varandra livsskapande liv.

### **4.3. På vilket sätt kan man förstå både dans och teologi i termer av Uppmärksamhet och Närvaro?**

Ett subjektivt perspektiv finns även representerad hos Weil, främst i och genom hennes två begrepp, uppmärksamhet och närvaro. Weils klassiska kunskap och tänkande i kombination med hennes beskrivande subjektiva erfarenheter är en viktig del av hennes teologi. Hennes teoretiska och samtidigt praktiska metod sammanblandar fragment från olika (idé)världar och verklighetsupplevelser (McCullough 2014:9). Genom detta visar hon en möjlig ingång för att kunna prata om hur teologi kan byggas av olika sorts byggstenar. Även subjektiva.

Weils begrepp får i min diskussion utgöra en slags syntax för hur dans och teologi skulle kunna förstås tillsammans i denna uppsats.

#### **4.3.1. Uppmärksamhet, tänkande och dans**

Simone Weils tänkande och metod, som McCullough beskriver som fragmentariskt, tangerar på flera sätt det som beskriver det dansande tillståndets varande (McCullough 2014:9, Lilja 2001:7, Gil 2001: 67-71). Weil beskriver hur hon å ena sidan är i det som pågår i nuet samtidigt som hon är i tanken, men hur nuet å andra sidan ändå påverkar hennes tänkande. Hennes tänkandemetod som dels är i det metafysiska, dels i det upplevda nuet är fragmentarisk. Weil uttrycker till och med att dessa inte ska förstås som två olika tänkanden, utan att de hänger ihop (Weil 1965:159). Likt dansens tillstånd tycks hennes metod utgöra en omförhandling av kategorier där beskrivningen av upplevelsen (det subjektiva) och tolkningen av det (det objektiva) flyter ihop och bildar det som skapar kunskapen (Gil 2001:67-71). I och med detta expanderar hon idén om vad som kan finnas inom ramen för ett tänkande.

När Weil talar om Uppmärksamheten menar hon att den i sig är avgörande om man vill kunna träda in i det som det goda består av (McCullough 2014: 213). Hon beskriver uppmärksamheten som att det är att *låta fokuset vara i uppgiften men samtidigt bortom den omedelbara målet* vilket även återspeglar det som jag beskrivit i hennes skrivande-tänkande metod (se ovan). Här finns den spänning mellan det i kroppen erfarna, upplevda, med en samtidig riktning eller öppning mot att se något som inte finns här nu. Det framstår som ett tillstånd som är i ett nu och samtidigt är på väg. Uppmärksamheten är både aktiv och passiv, medveten och omedveten *i en tankens närhet, men på ett lägre plan och utan kontakt med den* (Weil 2010:109). Kunskap av olika slag kommer till användning här. Driven av en lust och en längtan skapas en uppmärksamhetens tillstånd i en slags vaken passivitet av självförlömmande som väntar och på samma gång är aktiv (Weil 2010:75).

Uppmärksamhetens tillstånd och dansens tillstånd kan sammanfattningsvis liknas vid varandra på flera sätt. I upplösandet av tempus, upplevelsen av hur det individuella och det gemensamma hänger samman, hur erfarenheten ger oss kunskap, att lust och längtan är en viktig drivkraft samt att tänkandebegreppet expanderar i respektive praktik på grund av upplösandet av det subjektiva och objektiva.

#### 4.3.2. Uppmärksamhet, närvaro och teologi

Weil talar även om uppmärksamheten som en bön. Hon beskriver det som ett tillstånd som är oemotståndligt, det vill säga omöjligt för själen att inte attraheras av (Weil 2010:69). Om jag utgår ifrån min egen subjektiva danserfarenhet kan jag känna igen den dansande sfären som ett varande i bön. För mig som troende har nämligen danserfarenheten alltid upplevts som ett samtal med Gud men för den som inte är troende är en sådan förståelse eller utsaga om den dansande sfärens tillstånd förstås inte en självklar tolkning.

När Weil pratar om den implicita tron går det dock att finna en teologisk tolkning vilket möjliggör ett sätt att se uppmärksamhetens tillstånd som att träda in i en Gudsnärvaro (McCullough 2014: 2-3). Weil menar således att Gud finns i den verklighet som vi går in i när vi är i uppmärksamma. Hon menar dock inte att detta är det enda sättet att prata om verkligheten, det kan beskrivas på olika sätt. För en religiös kan det förstås som ett deltagande Guds i verklighet, för en icke-religiös blir tolkningen på ett annat sätt (Weil 2010:100-101). Weil menar till och med att det är ett förminskande av Gud att tänka på Gud i detta tillstånd. Då kan nämligen Guds storhet och Guds förmåga inte att verka genom människan (Weil 2010: 65).

Detta påstående kan förstås som en del av den kritik Weil har av teologins och Kyrkans rigida ramar som hon tydligt vänder sig emot (Weil 2010: 14-19, 47). Den totalitära tanken om att man i den kontexten tror att det går att bestämma var Gud är, är enligt henne precis det som gör att Gud inte kan vara närvarande i allting och överallt. Om man istället *rigoröst höll sig på den övernaturliga kärlekens plan så skulle den genomsyra allt*, menar Weil (Weil 2010:118).

I uppmärksamhetens praktik verkar vi också i en *anda av sanning*, menar Weil. Sanningen är ett görande, ett verb, och uppmärksamheten driver oss även till att *frammana sanningens ande i kärlek* (Weil, Rees 2015:349-350). Uppmärksamhetens tillstånd ska alltså också förstås som en etisk praktik som handlar om att göra det som är rätt. Eller kanske snarare om att vara i det rätta och på så sätt låta det påverka mig att göra det rätta (2010: 69, 75).

#### **4.4. Hur kan man förstå dans som ett sätt att göra teologi på?**

Kroppen som konstitution representerar vårt varande här på jorden. Den utgör gränsen som jag rör mig inom som individ samtidigt som den genom rörelsen sätter mig i kontakt med andra kroppar. Att vara i kroppen, och att sätta den i rörelse, är således i sig något djupt livsbejakande (LaMothe 2015: 108-111, 138). Om vi inte kan vidga våra tolkningsramar för hur vi tolkar vår existens, till att innefatta något så fundamentalt som vår kropp och vår rörelse. Hur ska vi då kunna bygga en rimlig förståelse av våra mänskliga behov, jordens behov, allas behov?

##### **4.4.1. Att dansa in i Guds verklighet**

Dansen har en potential som möjliggörare av nya sätt att tänka, om Gud, om vår värld och om oss själva, i en förståelse om att dansa lika gärna kan ses som *att göra teologi*, fast utan ord. Den fragmentariska verklighet vi lever i är en verklighet vi behöver delta i. Den kvalité av uppmärksamhet som dansen försätter kroppen och därmed människan i, öppnar vår sinnen för den sårbarhet som världen består av. Dess fragmentariska karaktär påminner oss om vår egen existentiella skörhet och tillåter oss på så sätt att komma närmre sanningen om våra liv, vår historia, och hur vi hänger ihop med varandra och med Gud (Jennings 2020: 41-42, 34, Gil 2001: 67-71, LaMothe 2015:138-145, Weil 2004: 76, Weil 2010:69).

Den dansande sfären kan förstås som ett inträde i det ögonblick, den uppmärksamhet, Weil talar om där den implicita tron väcks och aktiveras i henne, utan hennes vetskap. Det är ett deltagande med kroppen i rörelse i världen som för mig in i den gudomliga kärleken (Weil 2010: 55). Att tänka på Gud i detta ögonblick vore då till och med att förminska Gud (Weil 2010: 65).

Utifrån detta sätt att se på dans kan man förstå det som en praktik som gynnar människans andliga utveckling och närhet till Gud. Att dansens praktik verkar för det goda, för att hon umgås med det goda, präglar henne då men på ett omedvetet plan (Weil 2010: 75). I en slags kategorilöst tillstånd får hon tillgång till något större som med Weils ord skulle betraktas som närvaro eller det heliga (Weil 2010:69). Hon blir inlemmad i verkligheten och deltar i något som är bortom ordens stumma formuleringar, något som rymmer mer än det som det västerländska idébygget kan omfamna och eller formulera sig kring (McCullough 2014: 20, Hellsten 2016: 55-60, 2022:55-59, 2021: 127).

Den tillgång som den dansande kroppen ger, via rörelsen, till en annan verklighet (än den illusion vi fått presenterad för oss) skulle kunna förstås som den plats där den verkliga men också implicita tron har sitt fäste (Weil 2010: 100-101).

#### **4.4.2. Dans som profetisk praktik**

Det är inte långsökt att, utifrån det jag precis beskrivit gällande dansens kapacitet, också förstå den som en politisk kraft. Sedd på från det perspektivet kan man se den som en kraft som verkar från marginalen, från en slags förtryckt position. Med en, i sitt väsen, inneboende agenda för förändring och agens som bryter ner på samma gång som den konstruerar något nytt, är den med sin omförhandlande karaktär en kraft som i sig själv erbjuder ett nytt sätt att se på (Hellsten 2016:56, 2022: 58, Arendt 1973: 474, 2008: 68-80, Jennings 2020:34). Den bryter av, bryter ned och bygger upp nya bilder för vad som kan vara möjligt. Vi övar oss att se och vara i nya möjligheter med hjälp av dansen omformande, skapande kvalitéer (Gil 2001: 67-71). Ett Gudsrikes-perspektiv kan således anas i dansens teologi.

Dansen kan också, sedd som en transformativ kraft, vara med och visa på en mer hållbar och meningsfull verklighet utifrån tanken om att den rör sig i det skapade som står i relation till Skaparen (Gil 2001: 67-71, Jennings 2020:34). Dansen kan då förstås som en praktik som, utan ord och formuleringar, i sig är en praktik som genom sitt uppmärksamma förhållningssätt för människan närmre Gud och därför bidra till kunskap om Gud.

#### 4.4.3. En ny teologi växer fram

I kristider behöver vi tänka om, tänka nytt. Den utveckling som västvärlden initierat i och med det moderna projektets framväxt har inte bara varit positiv. Tvärtom har den lett oss rakt in i kris. Klimatkrisen vi befinner oss i idag saknar motstycke i vår mänskliga historia.

Kanske kan dans vara med och bidra till en teologi för ett sådant omtag? Sedd som transformerande kraft och en uppmärksamhetens praktik bär den i sitt väsen på en kvalité som tycks kunna föra oss närmare det som är centralt för våra grundläggande villkor som människor (Weil 2004: 76, Gil 2001: 67–71). Laura Hellsten, Hannah Arendt, James Jennings och Simone Weil pratar om att alienera sig från verkligheten eller leva i en illusion. Detta skulle till idag, till exempel, kunna förstås som att man inte låter sitt liv påverkas av klimatkrisen. Men, den enda plats där förändring kan ske enligt dessa (McCullough 2014: 13, 20–22) är i verkligheten, där man ser lidandet och nöden.

Dansens verklighet kan ju också förstås som en illusion genom dess upplösande av kategorier och dualistiska förhållanden. Men enligt vad jag har visat i uppsatsen är dansen inte en flykt bort från verkligheten utan erbjuder en kreativ konstruktiv sfär vars byggstenar består av våra erfarna livsfragment, som är delar av verkligheten. Dansen bejakar och stärker vår sensoriska känslighet vilket skapar förutsättningar för att koppla ihop våra inre och yttre liv. Genom rörelsens inneboende etik, dess drivkraft att röra och bli berörd, kopplas vi också ihop med varandra (LaMothe 2015 138-145).

Dansen kan bidra till en teologi som erbjuder upprättande praktiker där både våra inre och yttre liv får möjlighet att hänga samman och relatera till varandra och Gud. Utifrån mina egna erfarenheter av att dansa och utifrån de författare jag har skrivit om i den här uppsatsen, kan dansen förstås som en bärare av ett annat sätt att se och förhålla sig till kategorier. Detta kan dels bidra med nya sätt att se på hur kunskap kan nås, dels generera ny kunskap i sig. Dansen kan förstås som en praktik som kan hjälpa oss att träda in i och våga vara en del av den fragmentariska, sårbara, verkligheten (Jennings 2020: 28–42).

Ett sådant inträde kan innebära en omvärdering av vad vi uppfattar som viktigt att minnas och förstår som byggstenar för våra liv, samt kring hur vi ser på varandra och relaterar till Gud. Att vara öppen för den subjektiva erfarna kunskapen, är utifrån ett sådant resonemang, av stort värde för att kunna se och ta del av det som verkar kunna transformera oss och på samma gång hjälper oss att vårda våra inre liv (Jennings 2020:34). I en transformation där längtan och sökandet får vara centrala drivkrafter kan dansen kultivera oss genom att stärka vår sensoriska känslighet. LaMothe menar att det blir likt en dans i sig som lär oss hur vi lever nära varandra på ett ömsesidigt livskapande sätt (LaMothe 2015:314). Med Jennings ord kan denna dans också förstås som de fragment som vi väver samman till det nät som utgör Skapelsen (Jennings 2020: 41–42, Jennings 2021).

Weil ger uttryck för en teologi där både gudsbilden och gudsbegreppet präglas av en gränslös kärlek (McCullough 2014:2–3, Weil 2010: 118). Jag uppfattar hennes bild av Gud som något/någon som inte går att definiera men vars närvaro av gränslös kärlek kan erfaras i det som Weil kallar för uppmärksamhet. Den erfarenhet dansen ger oss uppmärksammar oss på detta och på de stela och rigida ramar vi nu har för att förstå var vi kan få kunskap. Att expandera vårt tänkande till att omfatta även dansen kan bidra med resurser till en teologi, som är bär på liv och upprättelse och kultiverar det levande och är ett alternativ till teologi utifrån dogmatiska idéer som kontrollerar och styr våra liv i linje med det de västerländska maktstrukturerna representerar.

Vi vet att diversitet och mångfald är avgörande för att våra ekosystem ska fungera och till syvende och sist vår jord ska kunna överleva. Olikhet och mångfald är viktigt på alla plan, även för våra liv och mänskligheten, då det ger oss resurser att hantera, tolka och förstå vår existens i relation till varandra och till Gud. Teologi som rationaliserar utifrån en norm där andra röster och uttryck tystnar kan förändras i harmoni med ett system som ju i grunden är sammanvävt och beroende av allt som lever.

Ett förslag i denna uppsats till en sådan förändring är att hitta sätt att innefatta dans i vår förståelse om hur vi ska leva och skapa kunskap och därmed bidra till att en ny teologi växer fram.

## **5. Sammanfattning**

Mitt syfte med denna uppsats har varit att ge en förklaring till varför relationen mellan dans och teologi ser ut som den gör samt att visa på ett alternativt sätt att se på dans inom ramen för teologi. Med hjälp av Simone Weils begrepp uppmärksamhet och närvaro har jag hittat möjliga sätt att förstå dans som en teologisk praktik. När jag beskrivit danserfarenheten har jag utgått från ett subjektivt perspektiv vilket varit nödvändigt för att alls kunna tala om den.

Genom att redogöra för hur teologin i stor utsträckning byggt och bygger på västerländska idéer som i sin tur bär på inneboende maktstrukturer har jag visat hur dessa också formar både våra Gudsbilder och Gudsbegrepp. På så sätt har jag också indirekt ifrågasatt den västerländska teologins objektivitet. Jag har sedan belyst hur dessa strukturer omöjliggjort, och fortsätter att omöjliggöra, en relation mellan dans och teologi.

Tack vare Simone Weils maktkritiska teologi har jag hittat möjliga ingångar till att tala om dans som teologisk praktik. Med hjälp av hennes Gudsbilder och begrepp har jag hittat språk och utrymmen där dansen kan förstås och tänkas som en teologisk praktik. Jag har genom detta omförhandlat dansens subjektiva, förkroppsligade rörelsepraktik till att kunna ses som ett bidrag till teologin.

Jag hoppas på att några av de perspektiv jag lyft fram i min uppsats kan bidra till nya idéer om var och hur man kan finna kunskap, vilka praktiker man kan se som kunskapsgenererande samt tankar om hur teologi ska byggas. Förhoppningsvis kan det inom teologi och Kyrka till exempel bidra till nya infallsvinklar på hur man kan förhålla sig till heliga skrifter, ritualer, relationer och erfarenheter - och framförallt, till allt det som lever.

## **6. Reflektion**

Den här uppsatsen har varit ett svettigt projekt att ta sig igenom. Att försöka få konstnärlig forskning och vetenskaplig forskning att mötas på ett och samma ställe inom den akademiska genren har varit svårt. För det mesta har det trots det känts meningsfullt även om jag vissa dagar undrat vad jag håller på med. Då har det känts som att jag håller på att trycka ned en fyrkant i ett runt hål alternativt att jag bara skriver fram nonsens. För på många sätt kan den teologi jag presenterat här, genom Weil, upplevas väldigt luddig. Jag föreslår ju till exempel att Gud är en verklighet och att Gud inte nödvändigtvis behöver definieras. Likväl har jag sett det som behövligt, ja till och med som min uppgift, att arbeta med öppna och undersökande Gudsbegrepp. Det har känts angeläget för

att kunna rymma min underliggande drivkraft om att tala om det som finns i marginalen och lyfta fram det som något viktigt samt förklara varför det är just det. Då är det bra att röra sig med dynamiska och lite stretchiga i begrepp. Ja. Det är helt enkelt ett prövande, ett letande, jag har sysslat med här. Och det gäller även förståelsen om vad teologi egentligen är. *Det är i honom vi rör oss och är till* som det står i Apostlagärningarna. De orden kan delvis tolka vad det är jag sysslat med teologiskt. Jag har rört mig i Gud eller i Gudsbegreppet.

I min undersökande inställning finns dock ytterligare en till, parallell rörelse som också kan förstås som teologisk. Den vill jag också ta rygg på för att försvara min position, lite till. Det är den teologi som förkroppsligades i flera av Jesus praktiker då han ju allt som oftast rörde sig i utkanterna, såg och uppmärksammade de människor och fenomen som ingen annan såg. Han satte dem i stället i centrum för hela sitt budskap. Genom sitt synsätt och sina aktioner sprängde Jesus således gränser för den teologiska diskurs som fanns i den kontext han själv befann sig i. Den kända berättelsen om kvinnan som smörjde hans fötter med en hel flaska Nardusbalsam och vars både närvaro och praktik vid bordet blev utdömd av alla andra, försvarades av Jesus som både nödvändig och viktig. Den är ett bra exempel som visar oss hur Gud finns och rör sig i marginalen, på platser där vi minst anar det.

Att se och förstå de gränser som vi satt upp för vår egen teologi i den egna kulturella och historiska kontexten är ett nästintill omöjligt projekt. Ändå menar jag att vi åtminstone behöver försöka att se dessa. Vi måste kasta oss ut i det okända och försöka ta hjälp av andra perspektiv och praktiker för att hitta spår och ledtrådar som kan visa oss var vi sitter fast, var vi går fel. Kanske finner vi där något som kan väcka oss ur de invanda perspektiven, se bortom eller djupare in i det vi först såg? Jag tror ett sådant förhållningssätt är avgörande om vi vill upptäcka hur vi kan göra teologi som kan sammanlänka oss med den dans som pågår mellan Guds väsen, oss själva och den jord vi kommer ifrån.

Dansen har spelat en stor roll i mitt liv och fortsätter så att göra. Den är en plats som jag upplever att hela mitt jag, ja allt jag kan fatta, kan rymmas i Gud. Den ordlösa och ändå uttrycksfulla sfären är en både frigörande och ihopkopplande plats där min kropps erfarenheter får finnas och får en röst. På grund av dansens annorlunda bidrag till människan, sett från ett västerländskt perspektiv, tror jag därför att dansen som praktik kan vara ett av många bidrag som kan peka mot existentiella

37.

upptäckter kring vår sammansättning som människor, hur vi genom rörelsen är sammanlänkade, vilket i sin tur kan generera kunskap om hur vi kan förstå vem eller vad Gud är.

## 7. Bibliografi

### Primära källor

Gil, José, 2001, *Movimento total: O corpo e a dança*. Lisboa: Relógio d'Água

Hellsten, Laura, 2022. Dance as an agency of change in an age of totalitarianism. I: *Approaching Religion* 12.2. S. 55–76

Hellsten, Laura, 2016. Dance in the early church: Sources and restrictions. I: *Approaching Religion* 6.2. S. 55–66

Hellsten, Laura, 2021. Dance as a contemplative practice: The space of distinction and union  
I: *Approaching Religion* 11.1. S. 117–134

LaMothe, Kimerer L., 2015. *Why we dance: a philosophy of bodily becoming*. New York: Columbia University Press

McCullough, Lissa, 2014. *The religious philosophy of Simone Weil: an introduction*. London: I.B. Tauris

### Sekundära källor

Ansell, Amy 2008. *Critical Race Theory*. I Schaefer, Richard T. (red.). *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society, Volume 1*. SAGE Publications.

Arendt, Hannah, 2020. *Totalitarismens ursprung*. Göteborg: Daidalos

Arendt, Hannah, 2021. *Människans villkor: vita activa*. Malmö: MTM

Donnor, Jamel; Ladson-Billings, Gloria (2017). *Critical Race Theory and the Postracial Imaginary*.

Denzin, Norman; Lincoln, Yvonna (red). *The SAGE handbook of qualitative research*. Thousand Oaks, California: Sage Publications.

Jennings, Willie James, 2010. *The Christian Imagination: Theology and the Origins of Race*. New Haven, CT: Yale University Press.

Jennings, Willie James, 2020. *After Whiteness: An Education in Belonging*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.

Jennings, Willie James, 2021. *Creating home: forming Christians who believe in creation and creatures, Del 2*, Payton Lectures, YouTube 8.4.2021, [https://www.youtube.com/watch?v=\\_w6VJgZzbNI&ab\\_chann el=FullerTheologicalSeminary](https://www.youtube.com/watch?v=_w6VJgZzbNI&ab_chann el=FullerTheologicalSeminary) (åtkomst 2.11.2022).

Lilja, Efva, 2000. *Danskonst i språkets utmarker*. Stockholm: ELD

Pétrement, Simone, 1976. *Simone Weil: A Life*. New York: Pantheon Books

Weil, Simone, 2018a. *Personen och det heliga: essäer och brev*. Skellefteå: Artos

Weil, Simone, 2010a. *Väntan på Gud*. Skellefteå: Artos

Weil, Simone, 2010b. *Tyngden och nåden*. Skellefteå: Artos

Weil, Simone, 1965. *Seventy letters: Some hitherto untranslated texts from published and unpublished sources*. Oxford U.P

Weil, Simone & Rees, Richard, 2015. *First and last notebooks: Supernatural knowledge*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers

39.

Weil, Simone, 1978. *Lectures on Philosophy*. Translated by Hugh Price. Cambridge: Cambridge University Press

Pétrément, Simone, 1976. *Simone Weil: A Life*. New York: Pantheon Books