



LUND UNIVERSITY

Theophilus - medeltidens Faust

Bjerstedt, Sven

Published in:
Tidskrift för litteraturvetenskap

1993

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):
Bjerstedt, S. (1993). Theophilus - medeltidens Faust. *Tidskrift för litteraturvetenskap*, 22(1), 23-33.

Total number of authors:
1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

SVEN BJERSTEDT

Theophilus – medeltidens Faust

Människan har alltid stått i ett delikat förhållande till djävulen. Det avspeglar sig i snart sagt varje svordom. Kyrkan må ha tonat ner bilden av den Onde; uttryck som "djävlens redskap" och "dessa satans mördare" vittnar om att han lever i språket och i den allmänna föreställningen. Kring människans relation till mörkrets furste har utbildats en hel mytologi. Dess centralgestalt i nyare tid är förstås doktor Faust. Till honom återvänder författare och debattörer ständigt, när det blir tal om att djävulen på mänsklig tillskyndan driver sitt spel i vår värld. Fausts ensamrätt på området har dock en bakre tidsgräns. Temat är urgammalt, medan Faust bara har några hundra år på nacken. En av hans företrädare i branschen, som på sin tid åtnjöt jämförlig popularitet, skall i korthet presenteras på de följande sidorna.

Scenen är staden Adana i Cilicien (nuvarande Turkiet). Tidpunkten är 500-tal, före persernas anfall mot det östromerska riket. Huvudpersonen är en kyrkans tjänare, biskopsvikarien (vicedominus) *Theophilus*. Genom förtal och intriger mister han sitt ämbete. Längtan att återfå det driver honom att uppsöka en jude, som står i förbund med djävulen. Mot Satans löfte om hjälp avsvär sig Theophilus sin kristna tro. Han tillber djävulen, förnekar Jesus Kristus och jungfru Maria samt förskriver sin själ till den Onde genom ett kontrakt, som han undertecknar.

Detta fördrag får avsedd verkan. Redan nästa dag återinsätts Theophilus i ämbetet; han visar nu prov på despotiskt högmod. Mycket snart grips han emellertid av djup ånger. Han fastar, gråter och ber i fyrtio dagar till jungfru Maria. Slutligen lyckas Theophilus beveka den heliga jungfrun att söka utverka Kristi förlåtelse för hans hemska brott. Efter ytterligare ångerfyllda böner får Theophilus av Maria veta att han är förlåten. Han ber henne då att även skaffa tillbaka kontraktet där han förskrivit sin själ till djävulen, och återupptar sin botkamp. Trött av böner somnar han slutligen i kyrkan. När han vaknar finner han förskrivningsbrevet på sitt bröst. Maria har lyckats. Theophilus är räddad. Han biktar sitt brott offentligt, berättar om den nåd han vederfarits och visar det återvunna dokumentet, samt avlider tre dagar senare.

Legenden om Theophilus var en av medeltidens mest omhuldade. Under mer än 700 år spreds den över det kristna Europa i ständigt nya bearbetningar. I flera avseenden kan Theophilus förtjäna epitetet "medeltidens Faust"; det har inte saknats försök att se honom som en direkt föregångare.¹ När vi intresserar oss för Theo-

philuslegenden idag är det kanske framför allt därför att den är en betydelsefull del av Fausttemats flertusenåriga historia. Detta till trots är den moderna forskningen på området anmärkningsvärt mager. På svensk botten tycks legenden aldrig ha behandlats med någon utförlighet. Här skall den kort presenteras med några kommentarer om det idéhistoriska ursprunget och om den rad av litterära manifestationer där Theophilus-gestalten – liksom hans sentida olycksbroder – visar sig som ett intressant och mångfasetterat barn av sin tid.

Bakgrunden

Mytbildningen kring djävulsförbund kan härledas till idéhistoriens kanske mest spännande mötesplats: brytningen mellan Orientens och Västerlandets tankevärldar. Det kulturella växelspelet var avsevärt på alla områden. Från öster kunde Europa så småningom återerövra den förlorade antika lärdomen. På religionens och mytens områden var det orientaliska inflytandet då sedan länge tydligt. Förkunnelsen av en död och uppstånden gud eller frälsare var t. ex. ingenting unikt för kristendomen under dess första århundraden. Kring Medelhavet florerade myterna om Osiris, Tammuz-Adonis, Attis m.fl. Det är i denna idéhistoriska smältdegel vi har att söka bakgrunden till historien om Theophilus. Närmare bestämt tycks legenden ha sina rötter i två utbredda föreställningar: djävulstro och Mariadyrkan.

Djävulen

Det ondas furste i tillvaron har förstås förelöpare bland andemakterna i varje folkstro. Så snart människan har velat förklara det onda i tillvaron, anmäler sig dualismen som en lösning. Hur kan det faktiskt onda i världen vara förenligt med gudomens/gudomarnas godhet? Om man inte väljer utvägen att betrakta det onda som endast skenbart ont, så är läran om dess ursprung i ett ont väsen den givna förklaringen. I en uttalat dualistisk religion blir djävulens status ansevärd; han blir den högste gudomens negativa motpol. Så skedde först i den fornpersiska religionen, senare i judendomen. I personifieringen av den onda principen ligger förutsättningen för myter av det slag vi studerar här.

Människans förhållande till den onda makten var tidigt föremål för mytbildning. Avesta-böckerna innehåller åtskilliga berättelser om förbund med djävulen: tronpretendenten Azi Dahakas pakt med "fiendeanden" Angra Mainju; folkmördaren Dhobaks förbund med djävulen Iblis, och Rustans med demomen Simurgh.²

Något direkt samband mellan dessa myter och historierna om Theophilus och Faust låter sig inte antas. Men den persiska dualismen har utan tvivel efter Alexander den stores tid påverkat såväl den senare judendomen som kristendomen, liksom även orfiska och gnostiska rörelser, där den i förbindelse med den grekiska ande/materia-dualismen fick långvarigt inflytande.

Theophilus-legenden är bara en av flera berättelser om förbund med djävulen, vilka härrör från länderna vid gränsen mellan öst och väst. Av dessa berättelser tycks Basilius-legenden om Proterius' tjänare vara äldre och ursprungligare än Theophilus-legenden och troligen dess förebild. Även Cyprianus- och Anthemios-legenderna bygger på samma motiv. I alla tre handlar det om djävulsförbund i avsikt att vinna

en åtrådd kvinnas kärlek.³

I legenden om trollkarlen Cyprianus förefaller djävulen vara en rent grekisk varelse. I berättelsen om Theophilus har han däremot tydliga orientaliska drag. Huvudpersonen är kristen, djävulen österlänning – att det sedan är en jude som förmedlar kontakten mellan väst och öst saknar förstås inte symbolisk betydelse.⁴

Vem är djävulen? Ett möjligt svar kunde lyda: han är kroppsligare än Gud. I den folkliga föreställningen är han en påtagligt konkret figur: en lustfylld best med horn och klövar. Härigenom kontrasterar han skarpt mot bilden av Gud som ett tidlöst, oföränderligt andligt väsen. Kyrkans män, medeltidens maktbärare, företräder i linje med denna gudsbild en världsuppfattning där anden sätts långt högre än materien. Till denna koppling mellan makten, det andliga och hinsideslivet utgör djävulen en oroande motvikt genom sin inriktning på det kroppsliga och materiella, på detta livets goda, på "köttet", ja, i en betydelse av ordet helt enkelt på det mänskliga.

Enligt skolastisk teologi ligger djävulens grundläggande fel i att han vägrar erkänna Guds allmakt; han begår synden att vilja vara fri. Hans övermod binder samman friheten med ondskan. I marknadsplatsernas moraliteter hotar djävulen att få skrattarna på sin sida. I en berättelse av kyrkligt ursprung finns inget som mildrar fördömandet. När Theophilus tillber djävulen och förnekar Gud, den allsmäktige, då kastar han sig med berätt mod i den eviga förtappelsens skoningslösa käftar. Det hade inte funnits någon återvändo – om det inte vore för djävulens motpart i denna kraftmätning: jungfru Maria.

Maria

Även Mariakulten har rötter i äldre gudinnedyrkan. Framför allt kan man peka på den grekiska Cybele-kulten, som är ett av många exempel på den stora importen av orientaliska religioner under antiken. Frygernas Cybele, sedermera romarnas Magna mater, ägnades runt Mindre Asien en vildsint kult.

Gudinnan Cybele skulle ha drivit sin älskade, den unge Attis, till ett sådant vansinne att han kastrerade sig själv. Hennes präster följde detta exempel och gjorde sig själva till eunucker under de uppjagade orgier som firades till Cybeles ära och som förutom de tvära kasten mellan vild glädje och djupaste smärta skall ha kännetecknats av intensivt cymbalskrammel.

Sambandet mellan dessa festligheter och kristendomens madonnadyrkan kan tyckas svår att inse, men det lär finnas där.⁵

Tidigt arbetade de kristna apologeterna med att fastställa och förklara rollförhållandena mellan gestalterna i den nya religionen. Redan på 100-talet utvecklades paralleller med de första människorna: Kristus liknades vid Adam, och Kristi moder, jungfru Maria, vid Eva. Huvudsyftet med den något förvånande sammanställningen var förstås att understryka ursprungligheten hos Jesus och Maria, deras rangplats närmast Gud.

Från placeringen jämte Kristus var steget inte långt till att också betrakta jungfru Maria som medverkande i frälsningsverket. I början fanns kanske en rädsla att koppla samman Maria med jungfruliga gudinnor i de hedniska religionerna. Även en tid efter det att martyrkulten påbörjats, visade bilden av henne därför helt mänskliga drag. På 300-talet växte emellertid dyrkan av den heliga jungfruligheten

fram. Maria hade bara formellt levit i äktenskap med Josef och inte fått några barn efter Jesus. Denna trosartikel om hennes yttre renhet kombinerades med föreställningen att hon också hade varit fri från all synd i begär, tanke, ord och gärning. Vid seklets slut var Mariatillbedjan en allmän företeelse i kristenheten. Det var framför allt i detta skede som det gamla dyrkandet av Cybele och andra gav draghjälp, genom att låta sig överföras på den nya tron. Mariakulten erkändes officiellt vid konciliet i Efesos 431.

Marie himmelsfärdsdag och en lång rad andra Mariafester började firas. Kulten blomstrade. Mariareliker, Mariabilder och Mariakyrkor blev tongivande inslag i medeltidens religiositet. Jungfru Maria var "det heliga skrinet", ur vilken Gud hade låtit sin son födas till jorden. Även om läran om den obefläckade avlelsen förblev en katolsk tvistefråga (främst mellan fransiscaner och dominikaner) ända till 1854, gav ändå Marias jungfrulighet rikt stoff till medeltidens fromma konst och poesi. I riddarväsendet fick kulten ett romantiskt och chevalereskt drag ("Notre dame"), medan senmedeltidens syndaångest bidrog till en mer öm, nära och mänskligt tänkt bild av Maria ("mater dolorosa").

I legenden om Theophilus möter vi Maria som medlare mellan Kristus och människorna. Om Sonens gudomliga majestät kunde inge fruktan, så fanns nu den milda Modern, himladrottningen, som en mindre skräckinjagande instans. Denna föreställning fick tydligt uttryck hos cisterciensorden och den helige Bernhard av Clairvaux. Theophilus-legenden är ett exempel ur en lång rad av berättelser om underverk som Maria kom att förknippas med. Den visar tydligt hennes makt över Satan: hon förmår rycka ett offer ur hans klor, trots att djävulen till och med har skriftligt kontrakt på den olyckliges själ. Undrets betydelse stegras ytterligare därigenom att den Ondes snaror här inte läggs ut för en obetydlig tjänare med världsliga intressen (kärlek till hans herres dotter, som i Basilius-legenden). Här är det en kyrklig dignitärs vrede över orättvisa förödmjukelser som väcker den ödesdigra ärelystnaden.

Maria i den kvinnliga huvudrollen i detta frälsningsdrama, som förmedlare av den gudomliga nåden, pekar fram mot Gretchen och *das Ewig-Weibliche*. Eller, för att vända på det: när Goethes drama klingar ut i sin högstämde lovsång till det översinnliga elementet i kvinnans rena kärlek, det som för mot evigheten och världens frälsning, då är det lätt att höra ekot av århundradets Maria-kult genom den mäktiga symfonifinalen.

Motpolerna Maria och djävulen spelar betydande roller i historien om Theophilus. Vi har sett hur föreställningarna om dem också har varit avgörande för berättelsens historiska uppkomst. Det kan nu vara dags att följa legenden på dess långa triumftåg genom medeltidens Europa – en resa i tiden från 800-tal till 1500-tal.

Legendens väg

Den grekiska versionen av Theophilus-legenden finns i två handskrifter, den ena från 900-talet, den andra av obestämt datum. Som författare anges en viss Eutykianos, men hans identitet är omstridd. Tidigt ifrågasattes såväl existensen av denne för övrigt okände skribent (som påstår sig vara Theophilus' följeslagare och alltså åsyna

vittne), som betydelsen av denna grekiska urtext för legendens fortsatta spridning.⁶

Den första latinska översättningen, av en Paulus Diaconus Neapolitanus, stammar från omkring 880 och är tillägnad Karl den tjocke. Denna text blev av central betydelse för legendens spridning.⁷ Berättelsen har i Paulus' version följande form:⁸

I Adana i Cilicien bor den fromme vicedominus Theophilus, ett prästerligt föredöme. Vid biskopens död väljs T till hans efterträdare. T anser sig emellertid inte värdig utan vägrar. Efter tre dagars betänketid står han fast vid sin vägran, och en annan biskop utses. T förtalas av en präst och blir avsatt. Han råkar i nöd, grips så småningom av djävulsk äregirighet och längtan att återfå sin värdighet.

En natt vänder han sig till en jude som står i förbund med djävulen. Denne visar honom till stadens cirkus, där Satan presiderar med sina vitklädda tjänare. Satan vägrar hjälpa en Guds tjänare; men om T avsvär sig sin kristna tro och istället blir djävulens tjänare, skall han hjälpa honom. T går villigt med på detta. Han kysser djävulens fötter, tillber honom, förnekar Jesus och Maria samt ger slutligen djävulen skriftligt bevis på hela överenskommelsen. Redan nästa dag återinsätts T i sitt ämbete och visar sig framledes stolt och högmodig.

Inom kort grips T emellertid av djup ånger, som yttrar sig i fasta, böner och tårar. T håller en omfattande ångermonolog. Under fyrtio dagar och nätter tillber han jungfru Maria. Hon uppenbarar sig slutligen, klandrar honom och vittnar om sin sons vrede, men berövar honom ändå inte allt hopp. T åberopar sig på en rad precedensfall: Rahab, David, Petrus, Sackeus, Paulus, korintierna och Cyprianus. Han ber Maria medla hos Kristus. Maria ber förböner för T och kräver att denne skall bekänna sin kristna tro. T gör så, och Maria försäkrar att hon skall be för honom vid Kristi fötter, tills han blir förlåten.

I gryningen försvinner Maria. T tillbringar tre dagar i botkamp, tills Maria åter visar sig för honom. Hon meddelar att T fått hennes sons förlåtelse. T ber henne dock, för säkerhets skull, att också skaffa honom tillbaka det kontrakt, där han förskrivit sin själ till djävulen. Efter ytterligare tre dagars ångerfyllda böner vaknar T och finner kontraktsbrevet på sitt bröst. Nästa dag är en söndag. Under gudstjänsten kastar sig T för biskopens fötter och bekänner offentligt sin synd. Han berättar om Marias nåd och visar det återvunna dokumentet. Biskopen håller ett långt lovtal till Maria, liknar T:s fyrtio ångerdagar vid Moses fyrtio fastedagar och drar också paralleller till liknelsen om den förlorade sonen. Djävulskontraktet brännes. De rörda folkmassorna ropar Kyrie eleison! Då T sedan får nattvarden, lyser hans ansikte som solen. Alla som ser det förenas i lovsång till Gud. T återvänder till Mariatemplet, där han haft sina syner, och dör där efter tre dagar, sedan han först kysst sina bröder och fördelat sina tillgångar bland de fattiga.

Berättelsens tendens är tydlig nog: den har skrivits till Marias ära. Legendan är i denna ursprungliga form inget konstverk. I första hand är den skriven för kyrkligt-dogmatiska syften.

När jungfru Maria uppenbarar sig för Theophilus i berättelsen, anför denne en rad exempel på syndare som fått förlåtelse. Det kan vara av intresse att skärskåda listan litet närmare; den visar oss rätt tydligt vilken position fallet Theophilus intar i samlingen av förlåtna syndare. Vilket stöd kan han egentligen vänta från de upp-

räknade "precedensfallen"? Deras gemensamma nämnare är att de på olika sätt exemplifierar Herrens nåd.

Skökan Rahab och hennes hus skonades då Jeriko gavs "till spillo" åt Herren, eftersom hon hade hjälpt två av Josuas spejare. (Josua kap. 2,6).

David skonades av Herren och slapp dö, trots att han hade skickat Batsebas make Uria till en säker död vid fronten för att sedan ta henne till sig; emellertid lät Herren deras gemensamma barn dö (2 Sam. kap. 11-12).

Petrus fick tre gånger försäkra den uppståndne Jesus sin kärlek, bli den främste av lärjungarna och dö martyrdöden i Kristi efterföljd, trots att han tre gånger förnekat sin mästare (Matt. 26:69-75, Joh. 21:14-19).

Den rike publikanen Sackeus förklarades av Jesus vara frälst, sedan han skänkt halva sin förmögenhet till de fattiga och lovat fyrdubbel återbetalning åt dem han till äventyrs utkrävt för mycket av (Luk. 19:1-10).

Paulus var först en fanatisk förföljare av Jesu lärjungar men fick möta den uppståndne Kristus i en uppenbarelse, förvandlades härefter och blev den främste kristne missionären (Apg. 9:1-20).

Korintiernas församling var svårskött, präglades av partisplittning, nattvardsmisshand, tvivel och skörlevnad, och den klandrades därför häftigt av Paulus, som dock inte gav upp utan framhållade i sin mission (1 Kor. kap. 4-6, 2 Kor. 13:1-10).

Cyprianus av Antiochien, den ende icke-bibliske figuren bland "precedensfallen", är känd från den ovan nämnda legenden som bär hans namn.

Inte i något av de sex fallen före Cyprianus handlar det om ett uttalat förbund med djävulen, "endast" om synd i olika former. Någon föregångare som hade signerat ett djävulskontrakt (och fått förlåtelse) kunde Theophilus inte anföra, endast exempel på den gudomliga nåden för botfärdiga syndare "i allmänhet".

Theophilus-legendens uppgift blir därför bl. a. att tillföra den nämnda listan något, att utsträcka den gudomliga nåden till att omfatta även denna oerhörda synd.

De följande århundradenas Theophilus-diktning var fortfarande i huvudsak en källtrogen kyrkans berättelse, som i nya versioner nedtecknades på latin av kyrkans tjänare. Nunnan Hrotsvith (Roswitha) av Gandersheim skrev sin *Lapsus et conversio Theophili vicedomini* före 959.⁹ Redan med Tysklands första författarinna gjorde således Faust-temat sitt intåg på tysk mark. Till Frankrike nådde det med biskop Marbods av Rennes (c:a 1035-1133) dikt om Theophilus.¹⁰ Ytterligare en version på latin var krönikören Radewins av Freising (död c:a 1170) *Versus de vita Theophili*.¹¹

Efter hand hittar Theophilus-legenden ut ur klostrens skrivstugor. Under århundradena fram till reformationen berättas den på de flesta europeiska språk. Den får nu en delvis förändrad karaktär och är inte längre den renodlade Mariahyllning som de tidiga versionerna utgör. Genom anpassningen till folkets språk blir Theophilus ett kärt och ofta återkopplat exempel på den nåd som kan komma ångrande syndare till del. Så nämns han hos François Villon.¹²

Riddaren och lekmannen Hartmann der arme från Thüringen följer uppenbarligen inga skrivna förlagor beträffande Theophilus i sin *Rede vom glowen* (1100-t).¹³ Vid denna tid är legenden alltså inte längre bara klosterläsning, utan den måste ha vunnit spridning som muntlig berättelse. I Hartmanns förenklade version har bara några huvudpunkter bibehållits, och temat behandlas fritt. Det är för honom ingen episk berättelse, endast ett exempel: världslig strävan leder till fördärv, Guds godhet till

frälsning.¹⁴

Ein herre hiez Theophilus
(di rede sagit uns alsus)
zem tubil er quam
mit handen wart er sin man,
daz er ime gebe richtum
grozen wertlichen rum.

En annan lekman, sachsaren Brun von Schonebeck, bygger ungefär hundra år senare sin Theophilus-berättelse på en mångfald skrivna källor.¹⁵ I hans version skrivs djävulskontraktet för första gången med blod. Mest framträdande är dock den starka makt som tillskrivs Maria:

wie Maria von rechte
den sundern muz nach genade vechten.¹⁶

Folkspråksversioner av legenden finns bevarade på många håll: holländska, engelska, franska¹⁷ och spanska.¹⁸ En kort svensk version föreligger i det s.k. fornsvenska legendariet, näst landskapslagarna vår äldsta bevarade fornsvenska prosatext. Den härstammar sannolikt från det kvinnliga dominikankonventet i Skänninge och kan dateras till tiden mellan 1276 och 1307. Texten återges här i sin helhet.¹⁹

En provastar var ii Cicilia dxxxvii ar Vars Hærra ok ræp allom biscoþs æmbitum sua væl (ok vithærlika), at æfte biscoppen døþan vildo han alle biscop vælia. Han hæþ Æophilus. Han viþar saghþe biscoþs vald ok sagþe sik lata nøghia at þøm syslom ok skip(i)lsom han fœrra hafþe ok læt annan liouare biscop varþa. Þæn biscoþar varþ hafþe Æophilum mindre man ok rænte han sins æmbetis ok prouento. Æophilus tok eigh sik bætra rap ii harme, utan en iuþa diæwls anbuþ tok han þær tel, at han mate sin heþar ok vald atar vinna. Juþen kom þøm saman diavulin ok Æophilum oc at Theophilus viþar sagþe Guþ ok Guz moþor ok (cristne) trolouan ok skref þær iuir bref m3 sino bloþe ok satte firi sit insigle ok fik diæflenom insighlat ok varþ hans man, vsal man. Anna dagh þæn næsta þa læt biscoppen kalla Æophilum ok varþar hans bæste ven ok giuar hanom atar heþar ok vald, som han før hafþe. Þeop(h)ilus (kænnis) viþ sin vaþa ok ætar sik allan innan viþ angar ok vil eigh slæppa sit hop ok trøst tel Ihesum *Christum* vtan kalla hans mildo moþor af allo (hiærta) sik tel hialp ok tel naþa ok tel raþa. Maria var hanom brat tel bota, tepes hanom værbogh o værboghom, ræp hanom ok trøste viþar sighia diæwlen ok læna sic atar Ihesu *Christo* undi cristno tro. Han giørþe gerna, som hon hanom ræp ok bøjþ gœra ok rædes þo æn vm breuet sua darleka scriuat ok vt givi(t), tel var fru tepes hanom annan tima ok fik honom breuet atar takit af diævelenom tel visso, at hans vaþe ok vande var løstar. Þe(o)philus vacnaþe fæghin (oc þakkæþe) Guz moþor ok las breuet sialuar firi biscoþe ok allo folke ok bløte manght hiærta tel Guz lof ok Guz moþor ok do þriþia daghen i Guz þriþi.

Vi har sett hur Theophilus-temat varierades i latinsk och folkspråklig epik. Ämnet lånade sig naturligtvis också till dramatisk behandling. Medeltidens drama växte fram ur de kristna festdagarnas latinska liturgiska sånger. Handlingen i dessa dramer kom (till skillnad från det antika dramat) att vända sig mer till ögat än örat, och de

hade ett rikt material i alla episka berättelser. Frågan om ett stoff var "dramatiskt" eller "odramatiskt" hörde inte medeltiden till; med modern måttstock kan vi emellertid se hur Theophilus-legenden i sig rymmer ett dramatiskt tacksamt material.

Det äldsta bevarade Theophilusdramat är franskt, skrivet av Paris-trouvèren Rutebeuf (nämnd 1255-80).²⁰ Dess tillkomsthistoria är dunkel. Det är osäkert huruvida det uppförts. Man har sökt visa, hur författaren har låtit sin personlighet prägla skildringen av Theophilus. Den judiske trollkarlen, som här bär namnet Salatin (vilket snarare verkar saracenskt än judiskt), framställs inte med det för tiden typiska judehatet. Satan skildras mindre skräckinjagande än tidigare, och Maria återfår kontraktet från den Onde utan svårighet.²¹

Tyska medeltida Theophilusdramer finns bevarade i flera versioner.²² Från 1400-talets Florens härstammar en "Rappresentazione di Teofilo".²³ Dessutom är tre uppföranden av mirakelspel på Theophilustemat kända.²⁴

Med tanke på dåtida spridning och popularitet kan man tycka att Theophilus har blivit oförtjänt bortglömd. Något har väl detta att göra med gestaltens bundenhet till medeltidens kristna världsuppfattning. Framför allt beror det dock säkert på att Faust från 1500-talet och framåt har kommit att stå som arketyper för den mänskliga kontrahenten i djävulsförbund; Theophilus har helt enkelt undanträngts av efterföljaren. En närmare jämförelse på några punkter mellan de båda skall uppta återstoden av utrymmet i denna presentation.

Theophilus och Faust

Olika syften påkallar olika åtgärder. Törsten efter kunskap kan bli omättlig och vilja spränga de gränser som utstakats för människan (en dödssynd på medeltiden, en lovvärd strävan under renässansen). Denna omöjliga önskan är drivfjädern till Fausts pakt med djävulen. I en mening är steget han tar därför fullkomligt logiskt: något "inomvärldsligt" sätt att tillfredsställa hans begär finns helt enkelt inte.

Theophilus' bevekelsegrund för djävulspakten är en annan än Fausts: inte kunskapstörst, utan ärelystnad och vrede över att ha blivit kränkt. Enligt medeltidens betraktelsesätt var det en ohygglig synd – men en synd som kunde gottgöras genom uppriktig ånger. En påtaglig skillnad är också att Theophilus inte alls passar på att njuta av frukterna av djävulspakten. Faust njuter i 24 år; Theophilus ångrar sig så gott som omedelbart. Denna olikhet har avgjort att göra med tidsavståndet mellan de båda historiernas tillkomst. Faustsagan speglar det religiösa uppbrottet i övergången till nya tiden. Avfallstemat var centralt för reformationen. Fausts rastlösa nyfikenhet och ambivalenta attityd är prov på en modern mentalitet. Att Theophilus' ånger däremot måste sätta in så snart visar oss hur oerhörd hans förbrytelse var, hur nära gränsen för det fattbara den rörde sig. Att historien måste sluta lyckligt följer också konventionerna (och garanteras ju redan av huvudpersonens namn: Guda-vännen).

En olikhet mellan Theophilus och Faust kunde sägas vara den, att Theophilus mest fungerar som ett *exempel* på den kristna nåden, som förmedlas av Maria – ett *tidstypiskt* stycke uppbyggelse-litteratur, således. Fausttemat däremot, kunde man

hävda, har en högre grad av allmängiltighet.

Men är denna skillnad så avgörande? I sina olika varianter har Fausttemat också på liknande sätt använts just för att belysa problemkomplex i skilda tankevärldar genom tidevarven. Några exempel i all korthet kan visa på detta.

Hos Marlowe kan man t. ex. notera en tidstypisk *juridisk människosyn*, där Jesus står för Nåden/advokaten, medan Gud är Lagen/domaren.

En mångfald tolkningar av Goethes *Faust* har förstås anmält sig. Så har Mephistopheles setts som bäraren av den franska upplysningens idé: en kylig, intellektuellt skeptisk och ylig mentalitet; Faust däremot som en bild av den germanska romantiken: en känslövarm, tankedjup, entusiastisk idealist. Ser man vidare Faust ej som individ utan som den universella människan, och Mephistopheles som (sig själv ovetande) en Guds tjänare, blir stycket ett frälsningsdrama, Goethes allegorisk-symboliska inlägg i teodicé-debatten. Goethes Faust har också kallats en symbolgestalt för den narcissistiska viljan till makt och för den samhällsideologiska utvecklingens tragedi. Existerar människan för utvecklingens skull eller utvecklingen för människan? I fråga om Tysklands modernisering, ekonomiska uppbyggnad och liberala reformer, ställde sig Goethes Faust på samma sida som Gamla Testamentets Gud, den Handlingens Gud som definierade sig i skapandet av världen, till skillnad från Nya Testamentets, Ordets Gud.²⁵ Gestaltens aktualitet avtar inte.

Doktor Faustus är Thomas Manns i dubbel bemärkelse mest djävulska parodi: en bildningsroman som skildrar vägen till helvetet! Hos Mann saknas helt den kvinnliga eller gudomliga frälsningsmöjligheten. Romanen är en smärtsam uppgörelse med det samtida Tyskland, där Fausttemat får belysa tidens demoni. I nazismen såg Mann en fortsättning av den tyska konservativa traditionen men samtidigt förstås ett olidligt hot mot det tyska kulturarvet. Hur kunde detta hot uppstå? Manns svar tycks bli att det är utanförskapet, den isolerade ickedemokratiska hållningen som är grogrunden. Analysen kan förstås ifrågasättas. Visst politiserade nazismen det tyska folket. Men förbindelsen konstnärskap-utanförskap-isolering-kyligt genomsådande-dödsdrift står klar hos Mann.

Huvudtemat i hela Thomas Manns författarskap, nedärvt från Schopenhauer, Wagner och Nietzsche, är motsatsparet *Geist-Leben* (konstnären-borgaren). Adrian Leverkühns *Geist* är antipolitisk; han söker isoleringen och den allt kyligare ensamheten. Manns syn på den moderne konstnärens roll påminner om Adornos. Konsten har förlorat förmågan till naivitet, till oproblematisk spontanitet. Att vara konstnär är att vara distanserad. Modernismen är ett så radikalt brott med konsten att den innebär dess undergång. Mellan den modernistiska estetiken och den apokalyptiska grymheten finns en valfrändskap som plågar Mann. Hans framställning av detta försoningslösa dilemma föregriper postmodernismen. Kan man samtidigt vara både den utanförstående *konstnären* och *humanisten*, förkämpen för demokratin och andra "banala förträffligheter"?

Exempel på hur Faust kan spegla samtiden finner vi vidare i Bulgakovs *Mästaren och Margarita*, i Klaus Manns *Mephisto* etc.

Men låt oss slutligen återvända till Theophilus. Vi har sett hur han framträder som mest tydligt då han ställs i relation till förhärskande föreställningar i sin tid. Häri skiljer han sig inte från Faust. Samma nära förhållande mellan gestalt och samtid gäller för den senare. Detta framstår desto tydligare vid närstudium av Fausttemats

olika manifestationer, varom raderna ovan bara har velat ge en antydan. Hur universellt allmängiltig Faust än kan te sig, om man väljer att etikettera honom på lämpligt sätt (nyfikenhet, lekfullhet, erövrarlust, missnöje, rastlöshet, nonkonformism, fadersuppror osv) så är det ändå i samklang med en social och intellektuell kontext som vi bäst uppfattar honom; liksom med Theophilus. Och även om Faustgestaltens aktualitet som sagt visar alla tecken på att hålla i sig, så är hans livslängd hittills bara ungefär hälften av föregångarens.

Hur ska man då sammanfattningsvis se på den litteräre figur som här har fått heta "medeltidens Faust", Theophilus? Faust slöt förbund med djävulen för kunskapsörstens skull, Theophilus för att återfå sitt rättmätiga ämbete. Hur olika dessa syftemål än är, rör de sig båda inom gränsen för det jordiska. Någon strävan hinsides jordelivet har de inte – även om Fausts gränsöverskridande visioner åtminstone inledningsvis lämnar oss i tvivelsmål rörande omfattningen av hans ambitioner. Theophilus' mål ter sig jämförelsevis platt och ynkligt. Han har berövats sin status och vill återfå den med Satans hjälp. Det är världsligt, det är sinnligt, det är syndigt. Hans önskan kommer i skarp kollision med den förhärskande världsåskådningen. För medeltidens kristna låg livets mening inte i jordelivet utan hinsides.

Kristendomen rymmer en dualism, som först verkar få sin lösning vid övergången till varat efter detta: *kampen mellan Gud och världen*. Theophilus tar djävulen till hjälp för att uppnå sina världsliga syften. Den konflikt med Gud som han då hamnar i ställer dualismen på sin spets. Gud kräver av världen, Theophilus kräver av världen... Människans religiösa dilemma kommer härigenom i skarp belysning. Vad jag vill – det är världsligt.

Kristendomen lär vidare att själen kan nå *frälsning från den sinnliga driften* på ett bestämt sätt: genom askes och försoning med Gud. Vägen till nåd går via avståndstagande från världen, genom ånger och underkastelse. Det sinnliga är ett hinder för frälsning och måste kuvas. Viljan likaså. Vad jag vill – det är sinnligt.

Kristendomen presenterar slutligen världsdramat i sammanfattning, i tre akter: *paradis – syndafall – frälsning*. I fallet Theophilus ser vi den parallella utvecklingen: lycka-olycka-djävulsförbund-ånger-nåd. Theophilus lät sin vilja styra mot den värsta hädelsen, som endast med den milda modern Marias yttersta kraftansträngning kunde få förlåtelse. Vad jag vill – det är syndigt.

I de tre orden världsligt-sinnligt-syndigt låter sig nog essensen av Theophiluslegenden uttryckas – pudelns kärna, om man så vill. Med sin enkla personifiering av goda och onda makter talade legenden direkt till medeltidsmänniskan. Den blev folklig och älskad, och utan större förändringar återberättades den under många århundraden. Den var alltså levande då Faustsagan kom till, med renässansens kunskapssträvan som drivkraft bakom djävulspakten.

Noter

- 1 Så t. ex. Johannes Wedde, *Theophilus. Das Faustdrama des deutschen Mittelalters*, Hamburg 1888, och L. Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage* (Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsberichte, 206. Band, 4. Abhandlung), Wien/Leipzig 1927.
- 2 Karl Plenzat, *Die Theophiluslegende in den Dichtungen des Mittelalters* (Germanische Studien, 43), Berlin 1926, s. 13.
- 3 Om Cyprianus-legenden, se Theodor Zahn, *Cyprian von Antiochien und die deutsche Faustsage*, Erlangen 1882. Om de båda övriga, se Wilhelm Meyer, "Radewins Gedicht über Theophilus", i: *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu München* 1873, 3: 49-120. Här efter Plenzat, a.a., s. 14 f.
- 4 Radermacher, a.a., s. 70.
- 5 Se vidare Ernst Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904, s. 521-522.
- 6 Se E.F. Sommer, *De Theophili cum diabolo foedere*, Diss., Halle 1844. Krönikören Radewins version av berättelsen (1100-t) torde dock bygga på en grekisk förlaga. Uppgifterna från Plenzat, a.a., s. 17 och 34 f.
- 7 Plenzat, a.a., s. 18. Texten i *Acta Sanctorum*, Febr. I (1863), s. 489-493.
- 8 Plenzat, a.a., s. 19 ff.
- 9 Tysk övers. H. Knauer 1964. Hrotsvith (c:a 935-efter 973) behandlas på svenska av Ellen Fries i *Märkvärdiga quinnor I*, Stockholm 1890.
- 10 *Acta Sanctorum* 4 Febr.
- 11 Utg. av Wilhelm Meyer, *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, München 1873.
- 12 *Grand Testament*, Ballade VI, vers 886 ff.
- 13 Utg. av Friedrich von der Leyen, Breslau 1897.
- 14 Plenzat, a.a., s. 42 f, varifrån även det följande citatet är hämtat.
- 15 Rekonstr. av F. Breucker i *Jahrbuch des Vereins für niederdeutsche Sprachforschung*, 1904, s. 81-146.
- 16 Plenzat, a.a., ss. 47 och 52.
- 17 Bl.a benediktinermunken Gautier de Coincy (c:a 1177-1236) *Les miracles de la Sainte Vierge*, utg. P. Lindgren 1963; den mest omfattande av alla berättelser om Theophilus.
- 18 Gonzalo de Berceo (ca 1195-efter 1246) *Milagros de Nuestra Senora*, utg. A.M. Ramoneda 1980.
- 19 Denna text uppmärksammades redan av George Webbe Dasent, *Theophilus in Icelandic. Low German and other tongues from MSS in the Royal Library Stockholm*, London 1845, s. 29. Den utgavs av George Stephens 1847 i *Ett fornsvenskt legendarium, innehållande medeltids kloster-sagor om helgon, påfvar och kejsare ifrån det I:sta till det XIII:de århundradet. I.* (Samlingar utgifna av Svenska Fornskrift-Sällskapet, häft. 8), Stockholm 1847, s. 28 f. Den text som återges här är hämtad från en senare utgåva av Valter Jansson, *Fornsvenska legendariet, I* (Samlingar utgivna av Svenska fornskriftsällskapet, häft. 181), Uppsala 1938, s. 43 ff.
- 20 "Le miracle de Théophile", utg. av Grace Frank i *Classiques français du moyen âge*, 1949. Tysk övers. av M. Gsteiger: *Das Mirakelspiel von Theophilus*, St. Gallen 1955. Vidare Léon Clédât, *Rutebeuf*, Paris 1909, och J. Reed, "'Le miracle de Théophile' de Rutebeuf", i: *Bulletin des jeunes Romanistes*, 11/12, 1965, s. 34-55.
- 21 Plenzat, a.a., s. 120 ff och s. 131 f.
- 22 Efter manuskript i Helmstedt, Stockholm och Trier utg. av Robert Petsch: *Theophilus. Mittelniederdeutsches Drama in drei Fassungen*, Heidelberg 1908.
- 23 Utg. av Alessandro d'Ancona: *Sacre Rappresentazione*, Firenze 1872, 2: 445-467.
- 24 I Aunai 1384, i Deventer 1436 och i Le Mans 1539. Plenzat, a.a., Beilage a1.
- 25 Marshal Berman, *Allt som är fast förflyktigas. Modernism och modernitet*, övers. G. Sandin, Lund 1987, s. 43.



Faust och Mefistofeles. Träsnitt i Christopher Marlowes *Doctor Faustus*, 1631.