

KAPITTEL 2

Hva betyr *egentlig* ordene om Gud? Om språk og livstolkning i Bjørn Sortlands ungdomsroman *Hver morgen dyppet min søster brystene i isvann for å bli pen* (2017)

Åse Høyvoll Kallestad

Høgskulen på Vestlandet

Abstract: This article examines how Mariam, the main character in a Norwegian novel for youngsters, reflects on the existence and real character of God – and his relationship to her as a young refugee girl. Mariam has grown up in Syria with a Christian belief in God as caring and almighty. In particular, the article discusses what the inherited religious language means for Mariam in her desperate situation and how it influences Mariam's interpretation of life. With support from Stanley Cavell, and the ordinary language philosophy, the article examines whether Mariam shares the criteria of the traditional religious language or if she turns to scepticism. The reading of the novel shows how Mariam maintains the established criteria for the language about God, in spite of her own experiences in a cruel world.

Keywords: language, negotiations, God, refugee, religious, interpretation of life

Introduksjon

«Selv om jeg er sint på Gud, håper jeg likevel at han finnes, så de andre i familien er hos han. Da har i alle fall noen av oss det bra», tenker den syriske flyktningjenta Mariam. Hun er hovedperson og forteller i Bjørn

Sitering av denne artikkelen: Kallestad, Å. H. (2020). Hva betyr *egentlig* ordene om Gud? Om språk og livstolkning i Bjørn Sortlands ungdomsroman *Hver morgen dyppet min søster brystene i isvann for å bli pen* (2017). I J. V. Hugaas & Å. H. Kallestad (Red.), *Oppvekst og livstolkning: Flerfaglige blikk på barns og unges eksistens, fellesskap og fortellinger* (Kap. 2, s. 45–63). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.107.ch2>
Lisens: CC BY-NC-ND 4.0.

Sortlands roman *Hver morgen dyppet min søster brystene i isvann for å bli pen* (Sortland, 2017). Mariam er etterlatt med den yngre broren sin i en kjeller i et bombet Aleppo. Resten av familien er død, og det er like før søsknene legger ut på flukt. Vi følger Mariam og lillebroren, Luka, på en farlig og dramatisk reise mot det et Google-søk oppdriver som verdens beste land: «På førsteplass er Norge, et land i Skandinavia. Norge er det beste landet i verden» (Sortland, 2017, s. 60). Jevnlig vender Mariam tanker og bønner til Gud, men refleksjonene om hvem Gud er, hvorfor han handler slik han gjør, og hvem hun er i hans øyne, gir uttrykk for ambivalens og usikkerhet. I et knapt og avkledd språk utforsker hun eksistensielle spørsmål om ondskap, skyld, tilgivelse og Guds eksistens. I mellomtiden faller bombene i Syria, og på flukten er Mariam offer for brutalitet og overgrep mens hun forsøker å redde lillebroren sin.

Gjennom oppvekst og kultur har Mariam fått overlevert forestillinger om den Gud hun vender seg til under flukten. Etter hvert kommer det frem at Mariam og familien hennes er kristne syrere, som i likhet med mange andre ble fordrevet fra landet sitt av IS. I tankene prøver Mariam ut hva de religiøse ordene og forestillingene hun er opplært til å tro på, egentlig betyr. Hun forhandler med seg selv og Gud om kriteriene for Guds eksistens når hun håper, tror, tviler, frykter, søker og ber til Gud. Under flukten snakker hun bare sporadisk med andre, men hun fører til gjengjeld intense drøftinger på det indre planet om hvem og hvor Gud er. I sin usikkerhet veksler hun mellom tillit til den innlærte betydningen av det religiøse språket og tvil om at ordene har noen relevans for situasjonen hun har havnet i.

Denne artikkelen undersøker Mariams språklige forhandlinger med utgangspunkt i elementer fra Stanley Cavells dagligspråkfilosofi. I arven fra Wittgenstein belyser Cavell hvordan vi gjennom ordinær bruk av språket forhandler om ordenes *egentlige* betydning – slik Mariam prøver ut de religiøse ordene i situasjonene hun havner i (Cavell, 1998). Den dagligspråkfilosofiske tilnærmingen belyser hvordan språket i bruk kan skape forståelse og mening som relaterer oss til verden. Men den viser også hvordan skepsisen overtar der språkbrukerne mister tillit til ordene. Dette avhenger av om vi deler språklige kriterier med andre språkbrukere – eller i dette tilfellet med en etablert religiøs tradisjon.

Artikkelen drøfter hvorvidt Mariam fremdeles deler det kristne språkets kriterier etter hvert som ondskapen utspiller seg på flukten, eller om hun blir en språklig skeptiker. Den diskuterer også hvordan romanen om Mariam står i relasjon til andre litterære tekster som tar for seg forholdet mellom lidelse, ondskap og Gud.

Først ser jeg Mariams historie fra et samfunnsperspektiv, der hun som en av mange mindreårige i vår tid er flyktning i deler av oppveksten sin. Deretter utdyper jeg relevante begreper i Stanley Cavells dagligspråk-filosofi, og jeg utforsker ved hjelp av disse hva Mariams religiøse språk *egentlig* betyr for henne på flukten og hvilken innvirkning det har for livstolkningen hennes i en håpløs situasjon.

Flyktingers egen stemme

Romanens handling starter mens Mariam fremdeles lever et bekymringsløst liv som 14-åring i Homs i Syria. Hun forteller historien fra sin barnlige vinkel, er forelsket, preget av tillit og tro på fremtiden og på Guds gode vilje med livet. Men opptøyer i gatene brer seg raskt, og Mariam forteller hvordan familien flykter til Aleppo – uten at leserne får del i politiske forhold eller årsaker til krigen som bryter ut. Foreldrene, som er leger, omkommer etter kort tid i bombing av sykehus og sykestuer. Storesøster Asil, som prostituerer seg for å livnære søskenflokket etter foreldrenes bortgang, dør også i et bombeangrep. Mariam og lillebror Luka er alene igjen i kjelleren i familiens utbombede hus, der faren har laget et skjulested av bøker. Men Luka er syk, og Mariam tør ikke å bli værende i Aleppo uten medisiner og legehjelp. Sammen legger de ut på flukt.

Sortland skrev denne ungdomsromanen etter samtaler med flyktninger fra blant annet Syria. Han fikk kontakt med dem gjennom samarbeidspartnere, og i et kort forord dediserer forfatteren boken til ungdommene som har delt historier fra hjemlandet sitt og lest manuset hans underveis i skriveprosessen. «Uten deres hjelp hadde jeg ikke våget å gi ut denne boken», skriver han (Sortland, 2017). Boken ble nominert til Uprisen i 2018 og er en lettlestbok utgitt med redaksjonell og økonomisk støtte fra foreningen *Leser søker bok*. Sortland ønsket å skrive romanen slik at

syrrer i Norge kunne lese den. «Lettlestspråket» gjør at ordene blir få og presise og at innholdet blir komprimert, der romanen gjennom Mariams synsvinkel skildrer dramatiske hendelser og gjengir komplekse tanker. Hvert ord og hver setning får stor betydning i Sortlands roman.

Skildringen av Mariams flukt er ikke basert på en sann historie, men den bærer mye samtidsrealisme i seg. Gjennom nyhetsbildet får vi jevnlig del i historier om barn og unge som på egen hånd tar seg ut av konfliktområder i håp om et bedre liv. Mange havner i flyktningleirer og får ikke del i den tilværelsen de har drømt om. Oppvekstvilkårene er marginale. Men noen kommer dit de ønsker, og likevel er det kartlagt at tilværelsen deres oppleves som usikker og i mange tilfeller ensom og preget av traumer.

I 1995 behandlet forskningsrapporten *Alene – mellom sikkerhet og usikkerhet* (Schancke, 1995) den psykososiale dimensjonen i flyktningbarnas tilværelse etter at de kom til Norge. I beskrivelsen av bakgrunnen for prosjektet står det at den «i første rekke [handler] om hvordan EM [enlige mindreårige] beskriver sitt liv og reflekterer over sine følelser og opplevelser forut for flukten, gjennom selve flukten og den første tiden i Norge» (Schancke, 1995, s. 9). I rapporten kommer det frem at de fleste respondentene har blitt utsatt for grov voldsutøvelse og omfattende overgrep, og at de på ulike måter er sterkt traumatiserte på grunn av disse erfaringene. I tillegg er ventetid på behandling av søknader i det norske systemet en stor psykisk belastning, og ikke minst lider de mindreårige flyktningene under tapet av sine nærmeste. Møtet mellom en vestlig kultur og egen religiøs kultur oppleves også som en utfordring for flere.

Den tverrfaglige utgivelsen *Barn på flukt. Psykososialt arbeid med enlige mindreårige flyktninger* (Eide, 2012) bekrefter tidligere forskningsavdekking av traumatiske opplevelser på flukt og psykiske belastninger under ventetiden i Norge, men den vektlegger i større grad verdien av å være «lydhør for barnas egen opplevelse av sin egen kultur» (Eide, 2012, s. 59). Også rapporten *Kunnskapsoppsummering om enlige mindreårige asylsøkere og flyktninger* (Svendsen, Berg, Paulsen, Garvik & Valenta, 2018), gjennomført av NTNU Samfunnsforskning på oppdrag fra Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDi), understreker de omfattende belastningene flyktningbarna er utsatt for, og den viser til forskning

som påviser en overrepresentasjon av posttraumatiske stresslidelser (PTSD), depresjon og angst blant de mindreårige enslige flyktingene. Samtidig gir rapporten fra 2018 uttrykk for at forskningen og rapporteringen på feltet i økende grad er opptatt av ungdommenes eget potensial og av hvilke ressurser mottaksapparatet kan spille på. Den forholdsvis ferske rapporten understreker at dette feltet bør undersøkes ytterligere:

Perspektiver som framstår som fraværende eller lite belyst, er i første rekke de enslige mindreåriges egen stemme. Selv om dette ikke er et perspektiv som er totalt fraværende, framstår kunnskapen som både mangelfull og fragmentert. Det savnes også et tydeligere mestringperspektiv. (Svendsen et al., 2018, s. 9)

Større bevissthet om at de mindreårige flyktingenes stemme bør høres ytterligere, kan ha sammenheng med økende forståelse av kulturelle møter som betydningsfulle for en vellykket integreringsprosess. Som nevnt blir møtet mellom vestlig kultur og tradisjonelle religiøse kulturer beskrevet som en utfordring, men den refererte litteraturen tar i liten eller ingen grad for seg hvordan en integreringspraksis bør gripe fatt i disse kulturkollisjonene. Det vestlige sekulære blikket har lett for å overse eller ikke ta inn over seg hvor betydningsfull den religiøse troen og tradisjonen er for hvordan de unge forstår og tolker seg selv og livet sitt.

I boken *Krigens døtre* (2018) tar journalist og cand.polit. Kari Fure et bevisst valg om å la kvinners religiøse refleksjoner komme eksplisitt frem når stemmene deres fra krigen i Syria og Irak skal høres:

Underveis vurderte jeg å dempe det religiøse uttrykket. Jeg lurte på om jeg burde la være å sitere kvinnene direkte når de bruker typisk religiøse ord og talemåter, for å gjøre boken tilgjengelig for flere lesere. Men jeg slo tanken fra meg. I respekt for dem jeg har intervjuet. Det er slik de snakker. Det er en del av historien, det også. (Fure, 2018, s. 10)

I boken møter vi kvinner på flukt, kvinner som blir værende i krigsherjede områder, kvinner som er fanget og tvunget, og kvinner som blir fri. Gjennom hele fremstillingen får vi del i kvinners særegne sårbarhet i krig, som omsorgspersoner og som ofre for overgrep og tvang. Denne sårbarheten kommer også frem i Sortlands bok, og i likhet med unge og eldre kvinner Fure har intervjuet, er det religiøse en så viktig

del av Mariams språk og identitet at det gjennomgående preger hennes forståelse av livet.

Hva betyr ordene egentlig?

«Å snakke er å si hva som teller», skriver Stanley Cavell (1998, s. 224) i en fortolkning av et Shakespeare-drama. Med det mener han at vi med ordene vi bruker, ikke bare benevner verden, men også forteller hva som betyr noe eller har verdi for oss. Når vi snakker, velger vi ord som dekker det vi vil uttrykke, og ifølge Cavell inneholder dagligspråket vårt kriterier som gjør det mulig å relatere oss til verden. Som språkbrukere i samme kulturkontekst deler vi ofte kriterier, og vi bekrefter at vi forstår hverandre når vi benevner gjenstander eller fenomener og er enige om hvilke egenskaper eller hvilken betydning de har. Ved å studere dagligspråket kan vi ifølge Cavell finne ut hvilke kriterier vi deler og hvordan de etablerer det som har verdi for oss. Vi kan også se hva som skiller oss fra hverandre i vårt syn på verden (Kallestad, 2016a, s. 120; 2016b, s. 159; 2016c, s. 175). Cavell er dagligspråkfilosof i tradisjonen etter Ludwig Wittgenstein (1889–1951). Wittgensteins hovedverk, *Filosofiske undersøkelser*, utgitt etter hans død i 1953, tar for seg forholdet mellom språk, mening og virkelighet. Som Wittgenstein er Cavell opptatt av konteksten, fordi han mener at språket og verden er knyttet tett sammen. Undersøker vi språket, så undersøker vi verden. Dermed nøyer han seg ikke med ordbokdefinisjoner når han studerer hva et ord betyr. Cavell spør hva ordet *egentlig* betyr og forklarer at «[d]ette gjør man når man allerede vet hva som står i ordboken; når man av en eller annen grunn er tvunget til å begynne å filosofere» (Cavell, 1998, s. 59). Denne filosoferingen fører til en dialog med oss selv og omverdenen om hva vi legger i ordene vi bruker, altså hvilke kriterier de har.

Samtidig er Cavell klar på at «mens kriterier gir oss betingelser for (felles, delt) tale, gir de oss ikke noe svar på den skeptiske tvilen» (Cavell, 1998, s. 225). Skeptikeren blir av Cavell beskrevet som den språkløse, eller den som ikke finner ord som kan dekke tilknytningen til verden og til andre mennesker, og som blir værende i denne passive tilstanden. Altså tviler skeptikeren på språket og på at språkets kriterier kan relatere oss

til verden. Cavell skriver (med eksempel fra Leontes i Shakespeares *Vintereventyret*) at «dette er nettopp den tilstanden man er i når man har fornektet enighet med andre om de kriterier som språket avhenger av» (Cavell, 1998, s. 225). Altså havner vi i den skeptiske tvilen hvis vi ikke deler kriterier med andre og ikke godtar betydningen av ordene de benytter seg av. Da deler vi ikke lenger et språklig fellesskap.

Når vi bruker språket sammen med andre, utforsker eller forhandler vi automatisk om språkets kriterier. Vi uttrykker noe og får tilbakemeldinger, og allerede her starter utprøvingen av om vi forstår hverandre, er enige om hva ordene betyr, og om vi ønsker å delta i hverandres språklige fellesskap. Men som nevnt bruker vi ikke språket bare for å benevne verden. De overleverte ordene er også verdibaserte, og når vi benytter dem eller forkaster dem, viser vi hva som har betydning og verdi for oss. Dermed blir språkfellesskapet også et verdifellesskap, der vi forhandler om hvilke verdier vi deler og hva vi tar avstand fra (Kallestad, 2016b, s. 124).

Mariam forhandler med seg selv om hvorvidt hun kan ta del i det språklige fellesskapet som den kristne tradisjonen har ført henne inn i. I starten av romanen har hun et tilsynelatende naivt forhold til det religiøse språket. Hun benytter det ukritisk og selvfølgelig, og ordene om Gud som hjelper og vet best, gir et adekvat uttrykk for hennes egen opplevelse av et trygt og stabilt liv. Under flukten endrer dette seg, og hun veksler mellom tillit til og tvil om at ordene kan dekke noe av det hun erfarer. For Mariams del foregår disse forhandlingene i liten grad i et språklig fellesskap med andre. Som nevnt innledningsvis forhandler hun først og fremst med seg selv, ved hjelp av indre, motsetningsfylte refleksjoner om hvorvidt hun kan godta de overleverte forestillingene om Gud. I tråd med den russiske filosofen og lingvisten Mikhail Bakhtins forståelse av polyfone (flerstemme) litterære verk, dreier denne flerstemmigheten seg blant annet om de fiktive karakterenes evne til å reflektere som virkelige menneskelige bevisstheter. Da er de ikke talerør for en bestemt forfatters prosjekt eller mening, men har flertydigheten og ambivalensen i seg (Bakhtin, 1984, s. 6–7). Bakhtin er opptatt av at disse bevissthetene igjen står i kontinuerlig dialog med andre bevisstheter (1984, s. 32), men i fortellingen om Mariam er hun i stor grad overlatt til seg selv. Tankestrømmene hennes

kan synes monologiske, men de motsetningsfylte ordene om Gud, seg selv og omverdenen konstruerer en dialogisk monolog i Mariams bevissthet. I møte med den brutale virkeligheten på flukt forhandler hun som selvstendig individ om hvorvidt de religiøse ordene gir mening når livet blir uutholdelig vanskelig.

Et overlevert språk

I første del av romanen er det ikke opplagt hvilken religiøs tilhørighet Mariam har. Det eneste vi vet, er at den unge gutten Nizar, Mariams store forelskelse før familien flytter fra Homs i Syria, omtaler Mariam og hennes familie som «frie og vestlige» (Sortland, 2017, s. 14). Mariam lurar på om det betyr at de er mindre moralske, men Nizar bedyrer at «fri og vestlig er fine greier». Underveis på flukten har Mariam kjøpt en svart, heldekkende burka som hun tar på seg før de forlater et av skjulestedene. Hun karakteriserer drakten som «et stort, tungt telt» og tenker: «Det er så sykt. Hvem fant på dette? At damer må gå rundt i svarte sirkustelt?» (s. 77). I tillegg minnes hun hvordan moren krevet at hun og søsteren skulle gå med hijab da IS kom og opptøyene startet. «De er ikke så positive til kvinner», konstaterer Mariam (s. 77).

På den måten tar hun avstand fra muslimske skikker, knytter den dekkende bekleddingen til IS og deres syn på kvinner, og bruker burkaen som forkledning. Senere får vi vite at en sjåfør underveis på flukten omtaler Mariam og Luka som «de kristne», at Mariam korsrer seg, at hun leter etter en kirke, og i slutten av romanen blir hun oppsøkt av en ortodoks prest (Sortland, 2017, s. 94, 117, 122, 176).

Mariams religiøse tilknytning har betydning for språket hun bruker, og for hvilke kriterier ordene om Gud inneholder. Som del av en kristen kulturkontekst vil kriteriene for hvem Gud er, og hvordan relasjonen mellom Gud og mennesker fungerer, skille seg fra kriteriene for guddommens vesen og egenskaper i andre religiøse sammenhenger. Mariam tenker blant annet at Gud kjenner henne og vet hva som er best for henne. Samtidig tillater hun seg etter hvert å være sint på Gud, og kriteriene for gudsrelasjonen er i utgangspunktet at hun kan være «fri og vestlig», gi uttrykk for egne meninger og ta selvstendige beslutninger. I møte med

de muslimske skikkene og påbudene skjer det en implisitt forhandling om kriteriene for religiøs praksis, og som nevnt avviser Mariam konkrete utslag av den muslimske religiøsiteten. Så langt ser vi hvordan Mariam benytter seg av språk og forestillinger som er nedarvet fra en kristen kontekst og slutter seg til denne tradisjonen – ikke minst ved å avvise andre forestillinger og praksiser. Men etter hvert som forståelsen av Gud stemmer stadig mindre overens med det levde livet, utvider forhandlingene seg også til å gjelde egen tradisjon og religiøsitet. Når Mariam på flukten tvinges inn i situasjoner der hun bryter Guds bud, blir det klart for henne at den kristne Gud også er dømmende. Det finnes altså flere kriterier enn kjærlighet og omsorg i den kristne forestillingen om Gud, og i Mariams tanker skjer det en brytning mellom overleverte normer, bildet av en nådig og omsorgsfull Gud og livet hennes som flyktning.

Mariams forsøk på avklaringer setter i spill det Cavell omtaler som «appealing to criteria» (1979, s. 34). Han mener at vi forsøker å avdekke kriteriene når vi ikke finner mening og sammenheng: «[I]t is an appeal we make when the attunement is threatened or lost» (s. 34). Altså finnes det en mening i det overleverte språket som vi ved å benytte det og undersøke det kan komme i kontakt med. Cavell skriver at «Wittgensteinian criteria are appealed to ‘when we don’t know our way about’, when we are lost with respect to our words and to the world they anticipate» (s. 34). Mariam bruker og prøver ut meningen av de overleverte religiøse ordene. Hun smaker på dem, grunner over dem og fortviles av dem. Men hun forkaster dem i svært liten grad. I tråd med filosofen og hermeneutikeren Hans-Georg Gadamer søker hun forståelse i vekselvirkningen mellom overlevering eller tradisjon og egne refleksjoner. «Den hermeneutiske oppgave er baseret på en polaritet af fortrolighed og fremmedhed», skriver Gadamer (2007, s. 281). Mariam kjenner og er fortrolig med den kristne tradisjonen, slik hun er opplært i den gjennom oppvekst i en kristen kulturkontekst. Men hvordan hun skal forstå den som flyktning, oppleves fremmed og utilgjengelig for henne. I denne situasjonen appellerer hun til kriteriene, slik Cavell uttrykker det (1979, s. 34), og i det følgende skal vi se hvordan hun søker mål og retning gjennom utforskning av språket hun bruker når hun leter etter mening og sammenheng mellom livet som flyktning og troen på Gud.

Hvem er Gud?

Den første gangen vi møter Mariams refleksjoner om Gud, bor hun fremdeles i Homs. Hun er forelsket i Nizar, og hun refererer bønnen sin om Nizar og forholdet til ham: «Jeg ber til Gud: La Nizar bli familien min, ber jeg. Jeg ber egentlig ikke om å få så mange ting. Han er Gud. Han vet hva som er viktig for meg» (Sortland, 2017, s. 25). Mariams bønn uttrykker tro på en Gud som kjenner henne, som vil henne vel, og det viktigste kriteriet for relasjonen til ham er, som tidligere nevnt, tillit. Hun pleier ikke å be om noe konkret, for hun tenker at Gud uansett vet best. Den overleverte forestillingen om Gud skaper bildet av en kjærlig far som vil det gode for sine barn, og Mariam henvender seg til ham i samsvar med denne forestillingen. Men følelsene for Nizar er så sterke og altoppslukende at hun likevel legger frem en bønn om å få ønsket sitt oppfylt. Det tillitsfulle gudsforholdet samsvarer med Mariams trygge familierelasjoner og tilværelsen som så langt har vært stabil og forutsigbar. Men omtrent samtidig med at hun ber denne bønnen, bryter det ut krig i Homs. Foreldrene hvisker til hverandre, og de snakker bak lukkede dører. Snart får barna vite at familien skal flytte til Aleppo.

Neste gang Mariam reflekterer over sitt gudsforhold, har vi hoppet femten sider frem i boken og tre år frem i tid. Foreldrene og storesøsteren er døde, og Mariam og Luka ligger skjult mellom bøkene i kjelleren. Gjennom korte og fragmenterte tilbakeblikk forteller hun leseren hva som har skjedd, samtidig som tankene går til helikopterpilotene som bomber, til Nizar, som også er død, og til søsterens tomme og ulykkelige ansikt etter at hun hadde vært ute om nettene med fremmede menn. Forholdet til Gud har endret seg i denne perioden, men som referert innledningsvis håper hun fremdeles at han er der et sted: «Selv om jeg er sint på Gud, håper jeg likevel at han finnes, så de andre i familien er hos han. Da har i alle fall noen av oss det bra» (Sortland, 2017, s. 51). Refleksjonen avslører sinne mot Gud, fremstilt som en slags selvfølgelighet i alt som har skjedd. Mariam skammer seg ikke for at hun anklager Gud i den umulige situasjonen hun lever i, men hun forholder seg fremdeles til at han eksisterer. Den trygge tilliten har endret seg til å bli et håp som ikke bare dreier seg om Guds tilstedeværelse i livet – men også, ikke minst, etter døden.

I denne endringsprosessen prøver Mariam ut hvem og hvor Gud er. I tråd med Cavells forståelse av den tette forbindelsen mellom språket og verden avslører språket hennes hvordan kriteriene for Guds eksistens ikke lenger bare er godhet og omsorg, slik det var da familien levde trygt i Homs. Livet har vist henne at han også tillater at det onde skjer, og Gud som kjærlig far er vanskelig å få til å stemme med virkeligheten når ondskapen manifesterer seg i Mariams liv. Gud hindrer ikke det vonde, og allerede før flukten, under dekning i kjelleren i Aleppo, stopper Mariams tanker opp ved en vitsetegning hun har sett. Den har to striper:

På den første står Gud i et rom sammen med en gutt. I rommet er det ei dør og et vindu. Under står det: Når Gud lukker ei dør, så åpner han alltid et vindu. Døra på tegningen er lukket. Gud peker på det åpne vinduet. På tegning nummer to hopper gutten ut av vinduet, i døden. (Sortland, 2017, s. 65)

Mariam opplever det blasfemisk når hun i forbindelse med vitsetegningen spør seg selv: «Men hvor er han – Gud?» (s. 63). Hun spør likevel. Det samme spørsmålet oppleves påtrengende for Mariam når hun under flukten, i de mest ekstreme situasjonene, påkaller Gud gjentatte ganger og samtidig erfarer at dødskreftene og ondskapen seirer.

Disse erfaringene fører til en konfrontasjon mellom kriterier – på den ene siden Gud som kjærlig far, og på den andre siden Gud som lar ondskapen skje. Kontrasten er så stor at det blir vanskelig for Mariam å finne ord som skaper meningsfull tale om Gud. I sin eksistensielle krise er hun på grensen til å havne i den skeptiske tvilen, slik Cavell beskriver den som språkløs, uten felles kriterier med andre eller ord som har forankring i denne verden. Cavell innser at den skeptiske tvilen er en mulighet der språket ikke uttrykker sammenheng med den virkelige verden. I innledningen til essaysamlingen *Erfaring og det hverdagslige* oppsummerer Steven Mulhall at kriteriene «utelukkende [kan] finne begrunnelse i vår enighet om deres fortsatte anvendelse. Muligheten for en skeptisk avvisning av en slik enighet er derfor ufravikelig» (Cavell, 1998, s. 11).

Mariam kan altså i sin skeptiske tvil avvise det religiøse språket. Hun kan fornekte et språk som ikke synes relevant for de vilkårene hun lever under – selv om det er innlært gjennom oppvekst og kultur – og ta avstand fra det fordi hun ikke lenger deler kriteriene for hvem Gud er.

Men i Mariams situasjon vil det bety den totale ensomhet og isolasjon. Håpet om et fellesskap med Gud er det eneste hun har igjen når Luka dør, og Mariam anstrenger seg til det ytterste for at det språket hun har fått overlevert skal gi mening.

Den uforklarlige Gud

Selv om Mariam ikke forsøker å forklare det uforklarlige, at Gud er god samtidig som han lar ondskaper skje, reflekterer hun gjentatte ganger over det. Først og fremst gir hun uttrykk for det eksistensielle i lidelsens problem, men som vi ser over, er hun også opptatt av det teologiske, nemlig hvem og hva Gud er i denne motsetningen. Midt i vold, frykt og død fastholder hun at Gud finnes – tross alt. Med noen forbehold kan vi dermed plassere Sortlands roman inn i rekken av tekster som søker å forsvare og forklare Guds eksistens i en ond verden. Disse tekstene blir kalt teodicéer og kan defineres som «en rettfærdiggjørelse av Gud, et argument for hans rettfærdighet» (Svendsen, 2004, s. 39). En av de mest kjente skjønnlitterære teodicéene er den bibelske fortellingen *Jobs bok*. Den handler om Job, Guds tjener, som Gud lar påføre all verdens lidelse og plage for å teste om han fremdeles er like urokkelig og trofast i sin hengivenhet til Gud. Job klager og anklager, og han går så langt som å forbanne dagen da han ble født, men han holder fast på Gud som allmektig skaper av himmel og jord (Kallestad, 2016a, s. 63). Svendsen påpeker at Gud irettesetter Jobs venner når de forsøker å forklare hvorfor Job blir utsatt for all denne lidelsen (Svendsen, 2004, s. 67–68). De mener at det finnes en overordnet rettfærdighet i disse handlingene som Job ikke ser, men Gud avviser rasjonelle forklaringer på ondskaper og svarer i stedet med poetiske beskrivelser av hvem Gud er – og ikke minst *at* han er (Kallestad, 2016a, s. 75). Altså kan vi si at *Jobs bok* «advarer mot rasjonelle forklaringer på fundamentale problemer; nemlig ondskaper, den menneskelige lidelsen og Gud» (Kallestad, 2016a, s. 76). David Jasper understreker en slik oppfatning når han skriver:

For the book of Job will never come clear. Just as Job himself upsets all the theology of his friends, so the book upsets all reason, resists conclusions, and by

evading easy answers to the question of theodicy, does not evade the stark fact of suffering. (Jasper, 1989, s. 135)

Som skjønnlitterære fremstillinger har både *Jobs bok* og Sortlands roman særegne muligheter til å formidle denne ambivalensen – eller uløselige konflikten – mellom troen på en allmektig og god Gud og erfaring av denne verdens lidelse og ondskap. Skjønnlitteraturens estetiske form stiller ingen krav om at argumentasjonen skal gå opp, eller om at romanpersonenes tenkning skal være filosofisk konsistent. Tvert imot åpner den litterære estetikken for det paradoksale, og Mariams rop til Gud etter at han tilsynelatende har sviktet henne, er avgjørende for fortellingen om Mariam og hennes liv på flukt.

Den skyldige Mariam

En konsekvens av at Mariam holder fast ved Guds eksistens, er en stadig voksende opplevelse av skyld. Som nevnt har Mariam en klar forestilling om Gud som dømmende, og for henne fungerer Guds dom som et vesentlig kriterium for Guds eksistens – slik hun har lært ham å kjenne. Til en kvinne som forsøker å selge henne til tvangsekteskap, forteller hun at «Gud vil straffe deg for å ha solgt meg» (Sortland, 2017, s. 108), og etter et tyveri under flukten er hun opptatt av å ha brutt Guds bud (s. 115). Når hun like etter slår ned kvinnen som holder henne og broren fanget, og deretter stjeler en rull med penger, er det likevel lillebroren Luka som minner om hvilke moralske regler som gjelder. Selv blir hun først så begeistret over å finne pengene at hun nærmest tar det som en bekreftelse på Guds eksistens (s. 145), men Luka ser alvorret: «Du slo henne, sier Luka ... Og nå stjeler du» (s. 145).

Synderkjennelsen blir snart altoverskyggende for henne selv også: Luka har rett. Jeg er en synder. Jeg husker da vi gikk i kirken, at presten fortalte om de ti bud [...] Jeg er fri og vestlig. Jeg er en løgner. Jeg er en tyv. Jeg er en voldelig. Jeg er kanskje til og med en morder. (s. 148–149)

Noe senere, etter at Luka også er død, og hun opplever at det er hennes skyld, overmannet forestillingen om Guds dom henne med full kraft.

Mariam oppsøker et kapell, slår korstegnet over brystet flere ganger og kneler foran alteret. Men fordi hun «er redd for at Gud for evig og alltid nå har visket ut navnet mitt fra livets bok» (Sortland, 2017, s. 177), klarer hun ikke å gråte. Tappert tenker hun at «bare han tar fint imot Luka, så får det heller bare være med meg» (s. 177).

Det er påfallende hvordan Mariam kobler beskrivelsen av seg selv som «fri og vestlig» til resten av synderegisteret, slik hun også tidlig i handlingen lurer på om det betyr at hun er mindre moralsk. Gjennom flukten rømmer hun fra menn som vil tvinge seg på henne, hun lurer dem og spiller skuespill. Hun slår og stjeler for å komme unna dem, og det kan tenkes at Mariam selv opplever hvordan oppdragelsen som fri og selvstendig kvinne gir henne mot og kraft til å utføre disse handlingene. Hun nekter å underkaste seg en mann hun ikke vil ha, hun ser verdien av eget liv og vil bestemme over egen kropp. Samtidig erkjenner hun at det hun gjør i frihetens navn, strider mot Guds bud slik hun har lært om dem i kirken. Hvordan kan da et liv som «fri og vestlig» forenes med en gudsrelasjon til en Gud som fordømmer syndige handlinger?

På nytt er Mariam inne i dype eksistensielle anfektelser, der hun språklig uttrykker hvordan hun betrakter seg selv, og hvordan hun tror Gud ser henne. Bekjennelsene hennes kan minne om kirkefader Augustins *Confessiones* (ca. år 400 e.Kr.) (Augustin, 1950), der han ydmykt underkaster seg Gud etter å ha levd et liv borte fra hans vilje. Hans hjerte er urolig. Han er ikke flyktning, slik som Mariam, men Augustin beskriver sin flukt bort fra Gud og bort fra sannheten som en livsreise. I likhet med Mariams historie er det ytre forhold som påvirker Augustins vei. For Mariam er det ikke indre eksistensielle problemer som fører til den mest avgjørende syndserkjennelsen. Først og fremst dreier det seg om ansvaret hun har for lillebroren, og om skylden hun legger på seg selv når hun ikke klarer å berge ham. Den sterke skyldfølelsen fører til at Mariam tilsynelatende foretar to reiser parallelt: en reise bort fra Syria og en reise bort fra Gud.

I første omgang gir de to søsknene seg ut på flukten nettopp av hensyn til Lukas helse, og selv om Luka blir stadig verre, gir Mariam seg ikke. Når det trengs, tar hun ham på ryggen: «Jeg tenker på den sangen 'He ain't heavy, he's my brother'. Det stemmer ikke. Luka er tung. Eller kanskje er det bare jeg som snart ikke har krefter igjen» (Sortland, 2017,

s. 116). Mariam skildrer det skjellsettende øyeblikket når de to får tilbud om skyss over grensen til Bulgaria i fryserommet på en lastebil: «Luka ser på meg med de store øynene sine. Jeg orker knapt å se på dem. Må Gud aldri tilgi meg hvis jeg svikter de øynene» (s. 159). Og når lillebroren bringes livløs ut av fryserommet, trues et viktig kriterium for Mariams gudsrelasjon, nemlig forpliktelsen hun har til å bringe Luka i sikkerhet. «Kjære Gud, ber jeg. Redd han. Redd han. Men jeg vet ikke om jeg har rett til å be Gud om noe som helst lenger (s. 170). I egne øyne svikter Mariam, og når Luka dør, tenker hun at Gud ikke har noen grunn til å tilgi henne dette sviket.

Tilgivende og omsorgsfull Gud

Midt i refleksjonene om egen skyld og Guds dom bryter likevel skjøre forestillinger om en omsorgsfull og tilgivende Gud gjennom i Mariams indre kaos. Etter at søsteren Asil ble drept av en bombe fra et helikopter mens de fremdeles bodde i Aleppo, lurer hun på om det var Gud eller «en satans demon» som sto bak. Før Asil døde, hadde hun sluttet å møte blikket til Mariam, og hun var stadig ute om natten. «Kanskje Gud så hvor vondt hun hadde det, og lot henne slippe», tenker Mariam (Sortland, 2017, s. 58). I tillegg uttrykker hun håp om at resten av familien er hos Gud, og da setter hun sin lit til at de har det bra (s. 51). Altså forestiller hun seg at Gud er god, hvis man får en relasjon til ham og kommer i nærkontakt med ham.

Men gjennom flukten har vi sett at Mariam ikke får noen bekreftelse på Guds godhet. Hun ber og påkaller ham, trygler om hjelp til broren, men tilsynelatende blir hun ikke hørt. Likevel slår hun korsets tegn og kneler ved alteret i sykehuskapellet. I tilstanden Mariam selv karakteriserer som en «evighet uten nåde» (s. 171), er det en betydelig avstand mellom Mariams verden og de ordene hun henvender seg til Gud med. «Kjære Gud, kjære Gud», gjentar hun, men finner ingen nærhet til han som skal hjelpe. Slik fremstår Mariam også her som språkløs og avmektig i lengselen etter Guds tilstedeværelse, og i tråd med Cavells beskrivelse av den skeptiske tvilen, opplever hun at virkeligheten ikke stemmer overens med kriteriene hun har for hvem Gud er. Slik overmannen ambivalensen

mellom ulike kriterier henne igjen. En dømmende Gud som har slettet henne fra livets bok, samsvarer med den ondskapen og frykten Mariam erfarer. Men det er tydelig at hun også skimter andre kriterier for Guds eksistens, siden hun fremdeles benevner Gud med «kjære», og roper om at han må hjelpe.

Mariam blir for det meste værende i denne skeptiske tvilen til språket i resten av romanen, men menneskene hun møter overtar ordene. Presten som gravla Luka, spør om han kan be en bønn for henne. «Mmm, sier jeg. Jeg greier ikke å si noe mer. Så ber han. Jeg lukker øynene. Jeg forstår ikke et ord av hva han sier. Jeg føler ingenting. Jeg finnes ikke» (Sortland, 2017, s. 182). Det fremmede språket understreker hvordan ordene om Gud nå er overlatt til andre. Selv opplever Mariam at hun ikke finnes, men språket som etablerer kriteriene for Guds eksistens, lever videre i prestens uforståelige bønn. De overleverte ordene om Gud er ikke lenger til forhandling i teksten, men virker videre – også i menneskers handlinger. Antydningssvis får vi se noen glimt av hjelpen som Mariam har tryglet om under flukten, i tråd med den bibelske oppfordringen «jeg var fremmed, og dere tok imot meg» (Matt 25, 23). Presten redder henne unna politiet, som vil sende henne tilbake til Tyrkia. Han bringer henne i kontakt med noen snille damer som følger henne på toget til Sofia. «Gud være med deg», sier han før han går (Sortland, 2017, s. 184). For første gang på veldig lenge slapper hun av.

Likevel er Mariams klage til Gud noe av det siste vi får del i. Selv om hun har kjøpt flybilletter til Sverige, er fremtiden fremdeles uavklart. Hun henvender seg igjen til Gud ved hjelp av eget språk: «Kjære Gud, sier jeg. La meg dø» (s. 192). Og hun fortsetter bønnen – eller fortellingen om og forståelsen av livet sitt – til Gud:

Kjære Gud. Jeg vet ikke hva jeg skal gjøre.

Ingen hjelper meg her. Ingen vet hvem jeg er.

Ingen vet at jeg er fra Homs i Syria.

Ingen vet at jeg er ei jente som er et barn nå, men som skal bli voksen neste år når jeg blir atten. Ingen vet at jeg er ei jente som har mistet mora si. (s. 193)

Mariam avslutter den hjelpeløse og selvutslettende monologen til Gud med disse grunnleggende spørsmålene om egen identitet:

Jeg vet ikke om det er noen i hele verden som vet hva jeg heter? Er det noen som bryr seg om jeg har et navn i det hele tatt? Er det noen som vet hvem jeg er? Noen som kjenner igjen ansiktet mitt? Er det noen som vet at jeg heter Mariam? (s. 194)

Til forskjell fra Job, som fikk gjenopprettet sin tillit til Gud og dermed slapp å velge mellom den etablerte gudsforestillingen og egen erfaring, velger Mariam gudstroen – selv om den ikke stemmer overens med det hun opplever på flukten. Hun erfarer ikke at Gud ser henne, men hun velger å håpe på det likevel. Dette fører til en form for selvutslettelse som når et klimaks i romanens avsluttende klage.

Helt til slutt blir igjen ordene overført til andre idet Mariam selv tviler på sammenhengen mellom språket og verden, mellom seg selv og navnet sitt. Kan navnet benevne henne, fortelle hvem hun er, hvis ingen vet om det? Hun oppsøker de tre damene på jernbanestasjonen igjen, og en av dem roper: «Hei, Mariam, kom!» (Sortland, 2017, s. 194). Damen spør om Mariam vil ha en softis, og mer vet vi ikke om hva som skjer videre. Men Mariam får bekreftet at i alle fall noen vet navnet hennes, og på den måten blir hun på nytt knyttet til verden ved hjelp av språket.

Avsluttende refleksjoner

Gjennom analysen av Mariams refleksjoner under flukten ser vi at hun prøver ut hvem Gud er, og hvordan hun skal forstå seg selv og livet sitt i lys av den Gud hun henvender seg til. Hun har ulike og til dels motsetningsfylte kriterier for Guds eksistens og for relasjonen til ham. Under flukten erfarer hun at disse kriteriene ikke stemmer overens med virkeligheten, og dette fører henne tidvis i retning av en skeptisk tvil til både språket og eksistensen. Men Mariam forkaster likevel ikke Guds betydning for livsforståelsen, som hun har fått overlevert gjennom en kristen syrisk tradisjon. Med sinne, resignasjon og fortvilelse aksepterer hun at Gud både er kjærlig og dømmende samtidig som han lar det onde og urettferdige skje. Mariam godtar motstridende den paradoksale teodicéen fra *Jobs bok*, der forståelsen av godt og ondt ikke går opp rasjonelt, men blir stående som uløste mysterier. Det fører til at hun beholder de etablerte kriteriene for

språket om Gud, på tross av at egen erfaring gir grunnlag for skepsis. Romanen om den mindreårige flyktningen Mariam tematiserer lidelsens og ondskapens problem, men den gir ingen enkle svar på de komplekse spørsmålene. De samme ordene som David Jasper benytter om *Jobs bok*, kan også gjelde for boken om Mariam: «[B]y evading easy answers to the question of theodicy, does not evade the stark fact of suffering» (Jasper, 1989, s. 135). Mariams forhandling om språklige kriterier for Gud og hans eksistens viser hvordan det religiøse språket og verden ikke henger sammen, og romanen forsøker ikke å løse det problemet. Men i Mariams livstolkning står likevel den paradoksale Gud sentralt, også i lidelsen og uvissheten.

Referanser

- Augustin, A. (1950). *Jeg bekjenner* (O. Hjelde, Overs.). Bergen: J. W. Eides forlag. (Utgitt ca. år 400 med tittel: *Confessiones*).
- Bakhtin, M. M. (1984). *Problems of Dostevsky's poetics*. Manchester, England: Manchester University Press.
- Bibelen (2011), Oslo: Bibelselskapet.
- Cavell, S. (1998). *Erfaring og det hverdagslige* (A. Øye, Overs.). Oslo: Pax Forlag.
- Cavell, S. (1979). *The claim of reason: Wittgenstein, scepticism, morality and tragedy*. New York: Oxford University Press.
- Eide, K. (Red.). (2012). *Barn på flukt. Psykososialt arbeid med enslige mindreårige flyktninger*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Fure, K. (2018). *Krigens døtre*. Oslo: Lunde forlag.
- Gadamer, H.-G. (2007). *Sandhed og metode*. Århus: Arne Jørgensen og Academica.
- Jasper, D. (1989). Theodicy and deconstruction. I D. Jasper (Red.), *The study of literature and religion* (s. 117–135). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Kallestad, Å. H. (2016a). Ordenes makt og avmakt. Teodicéens språk i *Jobs bok* og *Presten*. I Å. H. Kallestad (Red.), *Det ligger i ordene. Om tradisjon og språk i norske samtidstekster* (s. 55–82). Kristiansand: Portal Akademisk.
- Kallestad, Å. H. (2016b). Verdimerter i Hilde Hagerups roman *Bølgebiter*. I Å. H. Kallestad, *Det ligger i ordene. Om tradisjon og språk i norske samtidstekster* (s. 113–139). Kristiansand: Portal Akademisk.
- Kallestad, Å. H. (2016c). Estetikkenes grep om skyld, tilgivelse og forsoning i Erik Poppes film *De usynlige* (2008). I Å. H. Kallestad, *Det ligger i ordene. Om tradisjon og språk i norske samtidstekster* (s. 171–200). Kristiansand: Portal Akademisk.

- Schancke, V. A. (1995). *Alene – mellom sikkerhet og usikkerhet: enslige mindreårige flyktninger og asylsøkere: historier om bakgrunn, flukt og første tiden i eksil* (Rapport). Sjøvegan: Psykiatrisk poliklinikk for indre Sør-Troms, Seksjon for barne- og ungdomspsykiatri. Tilgjengelig fra <https://www.nb.no/nbsok/nb/795b52a8b15f9926fdde80bd3a607133?lang=no#0>
- Sortland, B. (2017). *Hver morgen dyppet min søster brystene i isvann for å bli pen*. Bergen: Piggsvin forlag.
- Svendsen, L. F. H. (2004). *Ondskapens filosofi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Svendsen, S., Berg, B., Paulsen, V., Garvik, M. & Valenta, M. (2018). *Kunnskapsoppsummering om enslige mindreårige asylsøkere og flyktninger*. Trondheim: NTNU Samfunnsforskning. Hentet fra <https://samforsk.no/Sider/Publikasjoner/Kunnskapsoppsummering-om-enslige-mindre%C3%A5rige-asyls%C3%B8kere-og-flyktninge.aspx>
- Wittgenstein, L. (1993). *Filosofiske undersøkelser* (A. Stigen, Overs.). Oslo: Pax Forlag.