

# Livsåskådning och litterär form

AV THURE STENSTRÖM

I följande översikt skall några nyare arbeten inom litteraturforskningen uppmärksammas, som äger den egenskapen gemensam, att de sysslar med livsåskådningar i skönlitteratur. Jag föreställer mig, att de kan förtjäna uppmärksamhet av en teologisk läsekrets, bl.a. därför att de säger mycket om hur livsåskådningar gestaltas i ordkonst. Men de har också åtskilligt att ge ur metodisk synpunkt för den som vill bedriva livsåskådningsstudier i fiktionstexter.

Jag börjar då med en bok av den nyligen emeriterade Åboprofessorn *Sven Linnér, Dostojevskij: helgonbild och livsmystik* (Sthlm 1982). Den utgör en något omarbetad och utökad svenskspråkig version av en tidigare Dostojevskij-undersökning av samme författare, *Starets Zosima in The Brothers Karamazov. A Study in the Mimesis of Virtue* (Sthlm 1975) och anknyter även, i somliga av de litteraturteoretiska frågorna, till dennes *Dostoevsky on Realism* (Sthlm 1967).

Utan överdrift vill jag påstå, att Linnérs Dostojevskij-studier och inte minst den senaste boken tillhör de mest substantiella och tankeväckande arbeten som jag tagit del av i vårt ämne under det senaste decenniet, i varje fall inom den sektor som sysslar med livstolkning och livsåskådningsanalys. Jag har läst boken om helgonbild och livsmystik två gånger och skulle ha god lust att läsa om den igen. Den är inte fullt ut lika anspråksfull i uppläggningsen som de engelskspråkiga volymerna och vänder sig till en bredare publik än enbart den strängt litteraturvetenskapliga läsekretsen. Men den sammanfattar utmärkt Linnérs Dostojevskij-

uppfattning och gör det på ett enkelt och choséfritt språk. Linnér undviker onödigt teoretiserande men har likafullt ägnat de teoretiska frågorna stor eftertanke, vilket märks bl.a. i själva praktiken: han hanterar de svåraste frågor med betvingande lätthet.

Linnér tycks under ett långt forskarliv ha grubblat på en fråga, som nästan varje dag dyker upp i nutida romankonst, teater och film: går det att skildra goda människor med anspråk på att bli trodd? Att det är möjligt att skildra onda människor, mördare, knarksmugglare och bedragare, behöver vi inte tveka om. Det räcker med att knäppa på TV:n eller att öppna första bästa samtidsroman för att konstatera den saken. Men går det att skildra verkligt goda människor och göra det realistiskt och trovärdigt? Säger vi t.ex. inte, när vi påträffar en god människa i Selma Lagerlöfs romankonst: ack, sagotanten från Värmland sitter där och fablar! Hon idealiserar, hon romantiserar! Och det är givet: om man måste idealisera och romantisera, för att en människa skall framstå som god, då är det inte mycket bevänt med den realistiska trovärdigheten. Förmodligen hänger en stor del av Bibelns trovärdighetskris i vår nutid ihop med detta. Vi har svårt att acceptera tanken, att en så god människa som Kristus alls kan ha existerat i verklighetens värld, därför att vi är ovana vid att radikalt goda och samtidigt verkliga människor över huvud taget kan existera.

När detta problem ritats upp, företar Linnér så nästa sensationella steg. Dostojevskij tecknade i sin romankonst några översvinnligt sköna människoporträtt, som

man inte lätteligen glömmer, om man en gång tagit befattning med dem, t.ex. Sonja i »Brott och straff» och furst Mysjkin i »Idioten». De inkarnerar inte någon hygglighet av det ordinära och vardagliga slaget. Nej, de är genuint goda, närmast helgonlika varelser. Och något liknande gäller om vissa äldre, andliga ledare som förekommer i Dostojevskijs romankonst och som framställs som knutna till de ryska klostren, så t.ex. biskopen Tichon i »Onda andar» eller starjetsen Zosima i »Bröderna Karamazov». Nu hör det till saken, att Dostojevskij inte ett ögonblick ville höra talas om att han skulle ha idealiserat dessa människor eller romantiserat dem eller ens fantiserat ihop dem. Helgonen fanns, hävdade han envist, i hans eget samtida Ryssland likaväl som de demoniska och moraliskt anfrätta människorna, bedragarna, mördarna, vällustingarna, syndarna. Den radikalt goda människan, den alltigenom osjälviska, är för Dostojevskijs synsätt sålunda definitivt ingen önskedröm, inget ideal, ingenting som bara finns i ett dimhöljt fjärran eller i en avlägsen framtid. Hon finns här och nu, vandrar vid vår sida och är lika verklig som vi själva. Och detta glada faktum är just beviset på att också Gud finns. Ty Gud, den så att säga samlade godheten i tillvaron, finns också i verkligheten och är heller ingen önskedröm. Gud behöver inte idealiseras, skulle Dostojevskij ha sagt, om han tillfrågats om saken. Gud är.

Linnér gör en stor affär av att Dostojevskij, med denna människouppfattning som bas för sitt romanskapande, alls inte menar sig vara någon enkel realist eller naturalist (av Zolas slag). Nog för att diktaren har lånat vissa drag från kända personer i den ryska verkligheten. Biskop Tichon i »Onda andar» förete t.ex. vissa likheter med 1700-talsbiskopen Tichon av Zadonsk, som var mycket omtalad på 1860-talet, då Dostojevskij skrev sin roman: hans namn hade aktualiserats i samband med hans kanonisering 1861. Och starjetsen Zosima i »Bröderna Karamasov» äger åtskilliga drag gemensam-

ma med starjetsen Amvrosij i klostret Optina strax utanför Moskva, som Dostojevskij uppsökte år 1878 i samband med sin son Aljosjas död. Men om någon fullständig porträttlikhet är det inte tal. Linnér, som inte bara tillägnat sig kunskaper i det ryska språket utan också fördjupat sig i den ortodoxa religiösa traditionen, har t.ex. intervjuat metropoliten Anthony av London, som snarast betonat avståndet mellan Zosima och Amvrosij: Dostojevskij skulle inte till fullo ha fångat hårdheten i verklighetens stränga och kämpande ande. Men för Dostojevskij själv var sådana detaljöverensstämmelser av underordnad betydelse. I stället var det frågan om att teckna trovärdiga typer, sådana som kunde eller — med hans märkliga språkbruk — måste ha förekommit i hans samtids Ryssland. Därmed är å andra sidan inte sagt, att människokildringen vetter åt något slags franskt-klassiskt ideal. Det är inte allmängiltiga, tidlösa och abstrakta typer i Racines stil som Dostojevskij eftersträvar att framställa. Nej, de goda romanhjältarna skall vara fullt verkliga, »sanna», trovärdiga och motsvara — om också inte i detalj kunna identifieras med — verklighetens människor.

Men det är kanske ändå inte bara Dostojevskijs estetiska ambitioner, den påtagliga vidgning av realismens gränser som han eftersträvade och lyckades etablera, som tilldrar sig intresset i Linnérs bok. Inte heller är det Dostojevskijs estetiska förankring i en litterär tradition (Karamzin, George Sand, Rousseau, Schiller, Dickens, Hugo), vilken Linnér omsorgsfullt utreder men som jag här förbigår. Lika mycket i förgrunden står frågan: vari består den radikala godheten enligt Dostojevskij? Och vad är det som ytterst driver fram den, föranleder den?

Författaren kommer i detta sammanhang in på Dostojevskijs livsåskådning eller livstolkning. I ett kapitel, kallat »Livet i stället för livets mening», beskriver Linnér den stora betydelse som Dostojevskij tillmätte begreppet »livet» (ryska

zjism) och den lika gedigna misstro som han hyste mot dem som prompt och i alla väder måste leta efter »livets mening». Man bibringas intrycket att Dostojevskij, om han återföddes och placerades i svensk universitetsmiljö, ofördröjligen skulle vända ryggen åt allsköns livsåskådningsforskare, filosofer och teologer, därför att de på ett så teoretiskt och abstrakt vis är intresserade av frågorna om livets mening. Ty detta är, enligt Linnér, något för Dostojevskij konstitutivt: när denne pläderar för det levande som högsta norm, när han så elementärt och konkret betonar levandet som en angelägenhet av högsta vikt, så misstror han intellektualiseringen av livsfrågorna. Det är inte letandet efter ett mål för levandet som är det viktiga utan levandet självt! Därför kan han tillåta sig att påstå, att tron — åtminstone om den är god och livsfrämjande — alltid »finns i kroppen» och inte i huvudet. På visst sätt, och fastän Dostojevskij nog energiskt skulle protestera mot ett sådant påstående, tränger denna övertygelse så djupt och går så långt, att den slår över och tar formen av en paradoxal livsåskådning, en teori riktad mot teorierna. Linnér söker sammanfatta den svurne antiintellektualisten Dostojevskijs övertygelse sålunda:

På ena sidan står livet eller det levande, på den andra sidan står vad som kallas förnuftet eller dialektiken eller filosofierna — med ett ord: »den grå teorin», som det heter i Goethes Faust. Uppenbart är att den som på detta sätt konsekvent ställer upp livet mot teorin, han *har* redan ett slags teori om livet. Någon systematisk framställning av sin teori eller åskådning om livet har Dostojevskij visserligen aldrig gett, men dess huvudpunkter låter sig deduceras ur hans verk.

Livet har sitt ursprung i Gud och finns i hela hans skapelse. Därför råder mellan oss och världen ett levande — eller organiskt — samband. Fastän sålunda samma liv finns i hela skapelsen rymmer denna spänningar, motsatser och möjlighet till utveckling. Det sammanhänger med att livet uppträder

i olika potens eller olika grader av renhet. Det framträder i de enklaste ideologiska former, men också som den högsta andliga princip.

Särskilt viktigt är det att hos människan finns liv på olika »nivåer». Ordet liv kan beteckna hennes fysiska vitalitet, men också den innersta kärnan i hennes personlighet. I det senare fallet använder Dostojevskij gärna uttrycket »det levande livet.» Första gången han gör det är, så vitt jag kunnat finna, i [en] anteckning om Socialism och kristendom (1864) [. . .]. Han skriver där om människan i civilisationens stadium, att hon har tappat »den levande idén om Gud» och att hon känner sig usel och ledes; hon »förlorar källan till det levande livet», och kan inte längre förnimma omedelbart eftersom hon i allt är medveten.

Om det nu mellan alla varelser som lever råder — eller borde råda — ett samband av organiskt slag, är därmed en moralisk princip angiven. Att avskönda sig och skära av de levande förbindelserna med våra medmänniskor är ett ont. Att uppehålla eller återupprätta sådana förbindelser är ett gott.

Det levande låter sig inte fånga av vare sig den naturvetenskapliga observationen eller det logiska tänkandet. Här måste andra kunskapsorgan till: intuition och känsla. Den nyss anförda anteckningen från 1864 handlar om en sådan levande kunskap: den omedelbara förnimmelsen till skillnad från medvetenhetens döda kunskap. En provosten för arten av vår kunskap erbjuder folket. Så länge vi studerar det utifrån eller ovanifrån vet vi ingenting väsentligt om det; endast den som står i ett levande samband med folket kan sägas känna det. (a.a. s. 181 f.)

Jag har fylligt citerat författaren, främst därför att passagen så behändigt sammanfattar grundläggande tankegångar i Dostojevskijs hela romankonst. En viktig punkt i Linnérs analys består nu i att framhäva, hur förtappelsen för Dostojevskij inte enbart eller ens främst ligger i att sakna tro. Den består snarare

i att icke vilja leva eller att — i distinkt mening — »icke leva». Människor som lever ett slags skenliv, i leda och ångest, i stället för att leva fulltut, detta är enligt Dostojevskij de verkliga syndarna. Men viktigt är också, att även hos de förtappade kan finnas en öppning till något bättre, som består i just ett slags elementär aptit på livet. Den starka kärlek till livet som framträder hos förnekaren Ivan Karamazov utgör, enligt Aljosja, »halva hans frälsning». Och om en väg till räddning öppnar sig för Ivan, så står denna räddning — precis som för rucklaren Dmitrij — att finna på ett annat plan än intelligensens. Mest fascinerande är kanske, att Dostojevskij etablerar så tydliga förbindelser mellan starjets Zosimas förkunnelse (namnet Zosima kan härledas ur grekiskans »zosimos», levande) och bröderna Karamazovs livsdyrkan. Zosima blir ett slags språkrör för diktaren, genom hans och lärjungen Aljosjas mun uttalar Dostojevskij kvintessensen i sin tro. Gentemot de högmodigas livshat och själviska isolering ställer Zosima och Aljosja en aktiv och levande kärlek. Det gäller att inte isolera sig från medmänniskorna, att inte förbanna Gud och livet. Först och sist kommer det an på att bejaka livet och att bejaka glädjen.

Detta restlösa »Jasagen zum Leben» kan ge associationer till Nietzsches filosofi, och man skulle gärna ha sett, att Linnér fylligare utvecklat beröringspunkterna med Nietzsche. Liksom för Nietzsche blir för Dostojevskij lidandet en stöttesten. Ty vad gör Dostojevskij med lidandet, med likstanken, med misshandeln av oskyldiga barn? Linnér kartlägger ingående Dostojevskijs brottning med teodicéproblemet och finner, att diktaren förvisso inte blundar för det onda. Misshandeln av barn upprör honom till den grad, att han för ovanlighetens skull rentav yrkar på lagstiftning och samhälleligt ingripande! Men också i de allra mörkaste ögonblicken bibehåller han en tillförsikt, som bottnar i en naiv föreställning om hur skapelsen egentligen »var menad». Även lidandet äger där sin

plats, eftersom det kan bana vägen för frälsning. Och i ljuset av denna vision ser Dostojevskij en möjlighet att bejaka helheten med alla dess skuggor.

Leendet, glädjen, den trygga bejakelsen av livet — detta är det centrala i starjets Zosimas tro. Men den axel, omkring vilket allt välver sig, är till sist ändå uppståndelsetron. Och detsamma tycks ha gällt för Dostojevskij själv. Denne föreställer sig inte uppståndelsen som något symboliskt utan som något särdeles bokstavligt, synnerligen personligt och högst konkret. Människorna kommer att uppstå, i sina kroppar, och här på jorden! Och utan denna förvisning kan man lika gärna, hävdar Dostojevskij, ge hela kristendomen på båten. Ty utan uppståndelsetro i denna rejäla och radikala form faller den kristna övertygelsen i stycken.

Dostojevskijs livsglädje — man studsar inför ordet, ty så vana har vi blivit att uppfatta honom som en ångestens och lidandets diktare — sådan den framträder i en rad konstnärliga dokument tycks nära ha sammanhängt med föreställningen, att en vacker dag alltihop skall börja om på nytt, från början. Också här är närheten till Nietzsche och dennes lära om den eviga återkomsten iögonfallande. Just vissheten om att vi skall återuppstå föder den bejakelse av skapelsen, som går som en röd tråd genom »Bröderna Karamazov». Den är det yttersta fästet för Zosimas kärlek till skapelsen och till medmänniskorna. Ja, i själva verket går diktaren så långt, att han menar, att man kan älska sina förfäder tillbaka hit till jorden för att leva om sitt liv! Denna smått fantastiska föreställning, förfädernas återuppståndelse genom att vi gör dem till föremål för aktiv kärlek, återfann han hos den besynnerlige ryske filosofen Nikolaj Fjodorov och godtog den med entusiasm, tydligen emedan den svarade mot något fundamentalt i hans egen livskänsla. Det är på vår förmåga att älska som det kommer an, om vi återigen skall få umgås med våra döda, med våra fäder och våra

förfäder. Men om detta sällsamma experiment lyckas, blir vi alla inbegripna i den levande harmoni och levande helhet, som konstituerar Dostojevskijs trygga och utmanande glada förväntan.

Som synes griper Linnérs undersökning djupt in i fundamentala frågor i Dostojevskijs människosyn och livstolkning. Men någon svuren anhängare av Dostojevskijs läror är författaren långtifrån. Det faller i ögonen, att han lika energiskt lyfter fram de frånstötande — många skulle kanske säga absurda — sidorna av Dostojevskijs livsuppfattning som de tilldragande. Med emfas tar Linnér t. ex. avstånd från Dostojevskijs åsikt, att det mänskliga intellektet inte skulle kunna ställas i den goda samhällsförändringens tjänst och att överhuvud taget sociala systemförändringar, grundade på rationella överväganden, måste vara av ondo. (Västerländskt välfärdstänkande — och välfärdstänkandet är ju för Dostojevskij alltid en västerländsk förvillelse! — måste nödvändigtvis leda fram till den enpartistat, som storinkvisitorn i »Bröderna Karamazov» och Sjigalov i »Onda andar» vet att berätta om; västerländsk socialism måste utmynna i Kristallpalatset, sådant det framställs i »Anteckningar från ett källarhål»!). En politisk defaitism av detta djupgående slag finner Linnér alltigenom oresonlig och ohållbar. Å andra sidan skymtar i Linnérs framställning läsarpsykologiska reflexioner, som så att säga kastar ett misstänkt ljus över alla nutida västerländska läsare av Dostojevskijs romankonst. Ty hur kommer det sig, att vi så ambitiöst spjärnar emot Dostojevskijs skildringar av radikalt goda människor och så beslutsamt ifrågasätter deras trovärdighet? Kan det möjligen, frågar Linnér, bero på att vår inlevelse blir blockerad och inte räcker till? Ty inlevelsen i en diktad gestalt fordrar just ett visst mått av identifikation. Och nu tycks grundregeln vara den, att vi — åtminstone vi läsare i det nutida Västerlandet! — har lätt att identifiera oss med bovar och bedragare, med själviska, cyniska och beräknande män-

niskor. Där hopar sig inga hinder för vår identifikation, där reser sig inga barriärer för vår inlevelse. Däremot har vi särdeles svårt att identifiera oss med och leva oss in i den sant osjälviska människans sätt att känna, tänka och handla. Där är vår fantasi otillräcklig, där utmanar det helgonlika vår verklighetskänsla. Men kanske har, tillfogar Linnér, något viktigt inträffat i litteraturkonventionerna (och därmed läsarpoplevens konventioner) under den långa tidrymd som skiljer oss från Dostojevskij. I slutet av 1800-talet var läsekreten ännu van att möta goda, nobla, ädla människor i litteraturen, och tydligen var man van att godta sådana porträtt som verkliga och trovärdiga. Så inte längre vi! Och fastän Linnér för egen del inte utvecklar denna tanke, blir ju därmed människosynen i vårt nutida västerländska samhälle djupt komprometterad: vi bygger ett välfärdens samhälle och försvarar det med stora ord och moraliska åthävor, samtidigt som vi saknar fantasi att uppfatta osjälviskheten, när den verkligen framträder i human och konkret gestalt. Vi tycks sakna känslspröt för godheten, när den tar skepnad i sinnevärlden och ikläder sig kött och blod.

Jag har med detta framhävt några viktiga och värdefulla tankelinjer i Linnérs bok. Naturligtvis skulle det också vara möjligt att utveckla en mer ingående kritik, t. ex. av det slag som jag här avslutningsvis antytt. Men en sådan skulle, för de syften som jag har förelagt mig, knappast fylla någon funktion. Boken lämnar ett gott exempel på hur den store klassikern Dostojevskij ständigt ställer krav på tolkning, men hur denne i sista hand också »tolkar oss», d. v. s. utsätter vårt nutida värdesystem för kritik. Ur metodisk synpunkt är Linnérs bok mycket givande, bl. a. på det sättet att den visar, hur långt man kan driva livsåskådningsanalys: inte minst sambandet mellan Dostojevskijs »teori om livet» och hans episka gestaltning av romankaraktärerna framhävs energiskt. Och detta är något som just, från litteraturvetenskaplig

synpunkt, utgör kriteriet på god livs-  
 åskådninganalys, när man sysslar med  
 fiktionslitteratur. Det är inte så mycket  
 livsåskådningen »som sådan» som är  
 intressant, utan snarare hur åskådningen  
 ikläder sig mänsklig hamn och hur den  
 bestämmer romanens struktur och narra-  
 tiva förlopp. Det kommer närmast som  
 en bekräftelse, att Linnérs resultat flitigt  
 återopats och vunnit erkännande i inter-  
 nationell Dostojevskij-forskning (se t.ex.  
 ett auktoritativt arbete av *Victor Terras*,  
*A Karamazov Companion. Commentary*  
*on the Genesis, Language and Style of*  
*Dostoevsky's Novel*, University of Wis-  
 consin Press, 1981) och nu tycks vinna  
 spridning även i östblocket.

\*

Från Dostojevskij kan vi så ta steget  
 över till Vilhelm Ekelund, en diktare som  
 på sitt sätt också — fastän inte från  
 kristna utan från distinkt hedniska och  
 nietscheanska utgångspunkter — efter-  
 strävade ett »Jasagen zum Leben» och  
 som intensivt brottades med lidandets  
 problem. Jag vill då fästa uppmärksam-  
 heten vid *Eva-Britta Ståhls* doktorsav-  
 handling *Vilhelm Ekelunds estetiska mys-  
 ticism. En studie i hans lyrik 1900—1906*  
 (Uppsala 1984). Det är ett sällsynt lärt  
 och lärorikt arbete som på 384 sidor  
 undersöker det religiösa och liturgiska  
 formelspråk, vilket Vilhelm Ekelund an-  
 vänder sig av i sina sju diktsamlingar  
 från »Vårbris» (1900) till »Dithyramber  
 i aftonglans» (1906), när han vill skildra  
 den estetiska upplevelsen. Man skulle  
 kanske inte i första ögonblicket tro det,  
 men boken utgör faktiskt den första dok-  
 torsavhandlingen i Sverige som ägnats åt  
 enbart Vilhelm Ekelunds lyrik! Fram-  
 ställningen aktualiserar med lätt buren  
 lärdom mycket av sekelskiftets estetiska  
 föreställningsvärld men också äldre este-  
 tiska och religiösa traditioner, alltifrån  
 Gamla Testamentets profetiska skrifter  
 och Pindaros' hymner till skönheten  
 ända fram till den litterära högroman-  
 tikens religiösa dyrkan av skönhets-  
 undret. Ekelund var ju i hög grad en

läsande poet, en lärd skönhetsdyrkare  
 som levde och verkade i hägnet av en  
 litterär tradition.

Men det är inte främst denna lärdoms-  
 uppvisning som jag här vill framhäva  
 utan det existentiella problem som *Eva-  
 Britta Ståhl* ställer i blickpunkten. Hur  
 kunde det komma sig, att Vilhelm Eke-  
 lund åkallade någonting som han kallade  
 »dikt, du heliga» och levde sig in i rollen  
 av ödmjuk tempeltjänare, vilken avvaktar  
 mötet med det numinösa i den lyriska  
 extasen, när han i nyktrare ögonblick  
 alls inte ville höra talas om åkallan, inte  
 trodde på någonting heligt, utommänsk-  
 ligt eller numinöst? I »Melodier i skym-  
 ning» (1902) återfinnes den kända dikten  
 »Odi profanum»:

Dikt, du heliga,  
 du min själs svalka  
 och saliga vederkvickelse,  
 af falla bojorna,  
 när du nalkas,  
 öfverskuggande själen.

Dig skulle jag svikal  
 Dig ej längre hörsam,  
 skulle jag böja mina knän  
 för mängdens idoler . . .

Allt vill jag lämna,  
 förgäta allt  
 och skildt från dagens sorl  
 ditt tempel bygga,  
 aktande blott din röst,  
 dig tjänande,  
 dig dyrkande.

Dikt, du heliga,  
 af falla bojorna,  
 när du nalkas,  
 strålande visioner  
 lysa i natten.

Skönare än så har mången troende  
 diktare inte rest ett tempel åt sin Gud,  
 frommare har mången kristen hymn inte  
 klingat. Men i Ekelunds dikt är det dikten  
 som ägnas tillbedjan. I vilken utsträck-  
 ning får nu denna användning av reli-  
 giösa termer och åtbörder, i beskriv-  
 ningen av skönhetsundret, tillskrivas  
 äkthet? Ty här döljer sig både ett mora-  
 listiskt och ett poetiskt problem. Ingår

utnyttjandet av liturgiska formler bara som ett led i en estetisk marknadsföring? Eller tjänar det först och främst själv-suggestionens syften? Räknade Ekelund med att den estetiska upplevelsen gränsar till den religiösa och att den ger kunskap om något hinsides? Eller finns det en klyfta mellan den äkta mystiken och vad Eva-Britta Ståhl kallar Ekelunds estetiska mysticism?

Författarinnan renodlar och penetrerar dessa frågor med både skärpa och elegans. Litteraturhistorisk konsekvens får hennes antydan, att då Ekelund tystnade som lyriker och med »Antikt ideal» (1909) övergick till att skriva aforistik och essäistik, så sammanhängde denna övergång i stor utsträckning med den iråkade äkthetskrisen. Det religiösa och liturgiska språk som Ekelund använt sig av »höll» inte i längden, för att täcka hans djupare syftningar. Det blev dags att reducera och att reva seglen. Men dessförinnan hade han fullgjort en seglats fram till enastående konstnärlig seger, i full storm. Närmare bestämt kan man iakttä, hur Ekelund till en början, i de första diktsamlingarna riktar sin religiösa dyrkan mot Naturen och Livet. Men efterhand, från och med diktsamlingen »Melodier i skymning» (1902), förändras föremålet för hans tillbedjan och meditation. Det blir nu diktandet självt eller — temat är alls inte ovanligt i Ekelunds lyrik — oförmågan att dikta som görs till föremål för mer eller mindre intensiv exeges. Därvid rullas hela skalan av religiösa eller kultiska förhållningssätt upp: diktingen som tempeltjänst och helgelsearbete, strävanden att bli »en stilla spegel» som mottar det gudomliga, försök att fly världen och »gå i kloster» men också att medelst aktiv extas nå kontakt med det gudomliga. Skalan tycks mycket vid, alltifrån andlös elevation till stormande syndaförkrosselse och ruelse.

Men frågan kvarstår: hur pass bokstavligt fattade Ekelund sina egna ord om dikten, diktandet, skönheten såsom heliga? I vilket förhållande står Ekelunds estetiska mysticism till den religiösa mys-

tiken? Med utnyttjande av välkända arbeten av Carl-Martin Edsman, Hjalmar Sundén och Hans Ruin utreder Eva-Britta Ståhl dessa intrikata frågor, och hennes svar blir, att den estetiska mysticismen står i ett als ob-förhållande till den genuina mystiken: diktaren fungerar »som om» det heliga funnes! Han söker sig till det heligas skygd men i vetskap om att någon sådan egentligen inte finns. I verklighetens kalla värld, för det diskursiva förnuftet, är denna tempelgård bara ett tomt intet, en vision som lysor i natten.

I ett större och lärdomshistoriskt perspektiv kan Eva-Britta Ståhl sägas anknyta till ett studium, som av andra forskare bedrivits på annat och framför allt äldre material. *Meyer Howard Abrams* har i ett uppmärksammat arbete *Natural Supernaturalism. Tradition and Revolution in Romantic Literature* (London 1971) visat, hur romantikerna förvaltat ett bibliskt-teologiskt arv men givit det en sekulariserad prägel. *Manfred Kæmpfert* har i *Säkularisation und neue Heiligkeit. Religiöse und religionsbezogene Sprache bei Friedrich Nietzsche* (Berlin 1971) anlagt liknande grepp på Nietzsches författarskap. Och *Ingemar Alquin* har med sitt resonemang om »de dubbla koderna» i *Den orfiska reträtten. Studier i svensk 40-talslyrik* (Sthlm 1977) berört samma frågor. Hur det heliga kan fortleva också i en sekulariserad omgivning och profan språkmiljö, får genom dessa forskares insatser en insiktsfull belysning. Eva-Britta Ståhl drar nytta av dessa föregångares arbete, när hon illustrerar, hur pendlingen mellan kristet och hedniskt, liksom »sammansynen» mellan dem, hos Ekelund avsetter högst egenartade och märkliga lyriska resultat. Hon har ett gott sinne för denna egenart, när hon följer den ena fasen efter den andra i Ekelunds utveckling.

Som undersökningens kvalitativa krön och ett litteraturanalytiskt kraftprov vill jag beteckna slutkapitlet, betitlat »Eros Törnekrönt». Förmodligen är detta parti något av det bästa, mest djuplodande och

substantiella som skrivits om Ekelund överhuvud. Eva-Britta Ståhl åtar sig här att visa, hur den religiösa temperaturen stegras allra mest, när diktaren tar det fulla steget ut i hedendom och hädelse. Hennes utgångspunkt är iakttagelsen, att den »sammansyn» mellan kristet och hedniskt som blev karakteristisk för Ekelund under hans senare aforistiska och essäistiska skede i själva verket finns föregripen redan i hans lyriska alstring. Och det som utgör ett slags motor i denna rörelse är Ekelunds grubbel över lidandets problem. Från att i Schopenhauers anda ha bejakat lidandet som ett medel till frihet från livsdriften och en väg till genomskådande passivitet, lär sig Ekelund — närmast från Nietzsche! — att välkomna lidandet som en aktiv sporre till konstskapande. Detta hedniska »Jasagen zum Leben» kan se ut att slutgiltigt föra Ekelund ut ur den religiösa sfären. Men Eva-Britta Ståhl stannar i den djärva uppfattningen, att hans lyrik nu snarast uppvisar »religiösa övertoner som aldrig förr». I »Dithyramber i aftonglans» (1906) skildras t.ex. diktaren som en Kristus, vars offergärning leder ut i martyrium och oförståelse men som i givande och självutgivande kärlek diktar för framtidens få utvalda eller för en tänkt själsfrände. Därmed letar sig Ekelund fram till en försoning med lidandet, i alla händelser en mening i det. Även om sammanställningen kan verka halsbrytande, tycks det som om den kristne Dostojevskij och den hedniske Ekelund, alla olikheter till trots, här möts i ett behov att *bejaka livet* i hela dess grymma totalitet, att nå en harmoni bortom den nuvarande disharmonin. Eller som Ekelund formulerat det i ett av Eva-Britta Ståhl framdraget, talande citat ur »Antikt ideal»:

En lyriker af blodet må vara hur mycket ateist han vill i sitt hvardagliga tänkande — det innersta i hans poesi står i Buddhas och Kristus' tecken. Hans poesi stannar ur samma själsförfattning, som födt mänsklighetens lidandes-religioner. Och lyriken skall säkert fortfara att vara en det

religiösa sinnets konst. Människans sinne skall alltid tvingas att sänka blicken i lidandets mysterium, skall aldrig upphöra att spana efter möjligheten af en mystisk försoning af den stora disharmonien. Och försoningen är ju hjärtpunkten i religionen. (Antikt ideal, s. 167)

Men om sedan Ekelund når fram till någon slutgiltig lösning på lidandets problem och uppnår den eftersträfvade allförsoningen, kan förstås diskuteras. Till sist är det Eros långt mer än Agape som råder, när diktaren framställer sig själv inte bara som »creator» av sin egen diktvärld utan också som guden vilken offerar sig själv. I Nietzsches efterföljd försöker Ekelund tvinga samman Dionysos och »Der Gekreutzigte» och drömmer om en självutgivande kärlek. Men i Ekelunds fall förblir detta just en dröm, en utopi, en förhoppning. Därmed är avståndet till Dostojevskijs goda och självutgivande människa, sådan vi mött henne i Linnérs undersökning, hisnande stort och mycket talande. Dostojevskijs goda och gudabenådade människa finns i verklighetens värld, här och nu, alldeles som det heliga för honom är något högst påtagligt och inget lyriskt »als ob»-experiment. Så är inte fallet hos Ekelund.

Också Eva-Britt Ståhls forskning är ägnad att belysa hur man, med full respekt för materialets egenart, kan frilägga livsåskådningen hos en fiktionsförfattare. Med en sensibilitet för lyriska kvaliteter som är ovanlig söker hon visa, hur användningen av religiösa tankemönster *fungerar* i den poetiska praktiken, hos en diktare som är och förblir notoriskt och aggressivt misstänksam mot kristendomen som livsform. Till bokens förtjänster hör, att författarinnan skoningslöst förföljer all falsk djupandlighet av den art som så ofta florerar i Vilhelm Ekelundstudiet. Inte för ett ögonblick är hon hågad att städsla sig som Ekelund-proselyt. Den hälsosamma distans som hon iakttar till stoffet och till hela sin hantering utgör en del av bokens vetenskapliga hållning.

\*



Ett tredje och gott exempel på hur en forskare med framgång kan studera samspelen mellan livsåskådning och litterär gestaltning är *Torsten Petterssons* pro gradu-avhandling *Consciousness and Time: A Study in the Philosophy and Narrative Technique of Joseph Conrad* (Acta Academiae Aboensis, Ser. A. Humaniora, Vol. 61, nr 1, Åbo 1982). Också här ägnas stor uppmärksamhet åt sambandet mellan livsåskådning och litterär form, i det att författaren relaterar Joseph Conrads berättarteknik till viktiga drag i dennes tänkande. Men Pettersson varnar för tanken, att Conrads livsfilosofi — eller överhuvud taget den livsfilosofi som brukar komma till uttryck i skönlitterära texter! — nödvändigtvis måste vara så teoretiskt avancerad. I regel är det inte kompletta och teoretiskt krävande tanke-system utan snarare teorifragment och mer eller mindre vaga allmänföreställningar som romanförfattare söker tillämpa i sin människoskildring. Och det är just i demonstrationen av sådana allmänföreställningar som diktningen brukar vara framgångsrik.

This means that for a novel to be able to present a philosophy *qua* novel, embodying it in plot, character delineation etc, that philosophy must be fairly simple: A complicated philosophical position requiring detailed logical argumentation which cannot be so embodied, would pull the work towards the treatise. However, literature amply compensates for this limitation. It frequently deals with great questions of human existence: the purpose of life, the attitude to be assumed towards death, isolation and communion, the moral dilemmas of freedom and necessity. Here its argumentative inferiority to philosophy often is not a serious drawback, as no conclusive chain of reasoning can be established by any method. And it has the advantage over philosophy that it can do justice to the profound human urgency of such questions by representing and appealing to the emotive as well as the rational capacities of man. Along with differences in sheer bulk, this, I think, explains the ability of literature to infuse even simple and unoriginal ideas with significance. The

statement »Every individual is isolated» — to choose an example relevant to Conrad — is trivial, but basically the same idea embodied in the desperate and futile struggle of convincing characters to achieve communion can make a powerful impression on the reader. (a.a. s. 14 f.)

Att Conrads skapade verk genomsyras av en dylik fundamental ensamhetskänsla sammanhänger med att Conrad föreställer sig en djupgående klyfta mellan det mänskliga medvetandet och världen. Världen är enligt honom ett slags självgående och ond maskin, som oavbrutet alstrar nya varelser men som gör det grymt, blint och avsiktslöst. Den enda varelsen i universum som äger medvetande och som upptäcker avsaknaden av mål i den blinda livsprocessen är människan, och det är denna unika position som föranleder hennes smärtsamma känsla av kosmisk isolering. I en absurd värld, där inga gudar finns, står människan ensam med sitt patetiska rop efter mening, sammanhang och syfte. (Pettersson betonar, med all rätt, likheterna mellan denna livskänsla och existentialisternas, särskilt Camus', s. 41). Men även från andra mänskliga medvetanden är människan ödesdigert avskuren, medmänniskorna är i princip omöjliga att nå och omöjliga att kommunicera med. Detta föranleder i sin tur en jagets kris, en upplösning av identitetskänslan och inte minst tidskänslan, något som i Conrads romankonst får djupgående berättartekniska återverkningar och leder honom in i ett experimenterande med romanformen, som gör honom till en av den litterära modernismens föregångsmän.

Redan i »Almayer's Folly» (1895) påträffas en hjälte, som kan sägas illustrera det allmänmänskliga predikamentet enligt Conrad: en djup och oåterkallelig isolering. Och mycket riktigt tillämpar Conrad redan här metoden att bryta upp berättelsens kronologi genom att låta scen fogas till scen i ett associativt tankeflöde, där då och nu blandas i berättarens medvetande. Tekniken är vanligt förekommande också i många andra Conrad-

romaner, med särskilt övertygande konstnärlig kraft i den berömda »Heart of Darkness» (1902), där Marlowes' historia tjänar att framhäva, hur det mänskliga medvetandet visserligen söker genomtränga, organisera och artikulera sin aning om en främmande värld utanför det egna jagets gränser — men förgäves! Människans tragiska och misslyckade försök att genomtränga mörkret blir ett metafysiskt äventyr, vars verkan bara förstärks av att berättaren misströstar om att ens kunna berätta sin historia om världens obegriplighet på ett begripligt sätt för oss lyssnare och läsare. Det mänskliga språket sviker honom. Och i denna misstro mot ordets och ordkonstens möjligheter föregriper Joseph Conrad ett mycket vanligt tema i modern roman-konst (man kunde nämna som ett karaktéristiskt exempel Samuel Beckett).

I många Conrad-romaner kompletteras och kompenseras den kunskapsteoretiska pessimismen emellertid med en hisnande och paradoxal etisk optimism. Så sker t.ex. i den viktiga romanen »Lord Jim» (1900). I en tillvaro där mänskliga medvetanden omöjligt kan träda i förbindelse med varandra, bekänner sig Conrad — trots allt! — till en mänsklig solidaritet och »trohet». Man skulle kanske ha önskat, att Pettersson något utförligare sökt utreda, hur Conrad ur ett värdefritt kunskapsteoretiskt konstaterande — människors oförmåga att träda i förbindelse med varandra och deras förmodade gemensamma mentala egenskaper — kan destillera fram en positiv moral: en maning till hjälpsamhet och medmänsklig solidaritet och omtanke. Men förmodligen ligger Conrads livsfilosofi i linje med Schopenhauers. När människorna är så radikalt ensamma och lider så förfärligt, bör de ha anledning att lära sig att bli medbröder i lidandet, »Leidensgefährten», som gentemot varandra visar tolerans, skonsamhet och människokärlek. Ty sådant behöver, som Schopenhauer uttrycker saken, envar.

Den intrikata stämflätningen i Conrads berättarkonst görs i Torsten Petters-

sons bok till föremål för ingående analys. Särskilt intresse får boken genom att poängtera, hur berättartekniken ger relief åt men — omvänt — också orsakas av Conrads livsåskådning. I en stort anlagd roman som »Nostromo» (1904) förekommer t.ex. oavlåtliga avbrott i kronologin, så att det berättade förloppet i romanen (the sujet) starkt avviker från den bakomliggande »faktiska» historien (the fable). Händelsekedjor berättas i bakvänd ordning eller splittras upp i fristående episoder utan inbördes samband, så att läsaren endast med möda kan fastställa i vilken tidsföljd händelserna faktiskt inträffade. Med en sådan berättarteknik vill Conrad i »Nostromo» inskräpa, att vi inte konfronteras med verkligheten som sådan utan nödvändigtvis och endast med verkligheten sådan den speglas och tolkas och bearbetas av ett berättarjag. I sista hand — det blir den radikala livskänsla som romanen förmedlar — finns det ingenting som kan kallas historia. Och av detta följer i sin tur, tycks Conrad mena, att det heller inte existerar något identifierbart mänskligt jag. Ty jagets identitet är helt och hållet beroende av att människan kan förnimma något slags kontinuitet över en längre tidsföljd, att jaget är sig själv likt från tid till annan. Men genom att historien inte finns och inte jaget — i varje fall inte som fasta entiteter —, finns strängt taget heller inte en berättelse av den stabila och otvivelaktiga sort som ännu odlades på Dickens' tid. Det är begynnelsen av den moderna antiromanen som här skymtar och som har att göra med den moderna människans djupgående identitetskris. Efterhand söker sig Conrad fram mot mindre metafysiska och mer socialt betonade lösningar, men även om Conrad något jämkar sin notoriska svartsyn i verk som »Under Western Eyes», »Chance», »Victory», och »The Shadow-Line», kvarstår den oförsonliga motsättningen intill slutet, »the ethical affirmation is pitted against a keen awareness of the deficiencies of life and the precariousness of human values» (s. 182).

Också Torsten Petterssons lysande gradualavhandling lämnar viktiga synpunkter på hur livsåskådningen integreras i den konstnärliga gestaltningen och genomsyrar den. Och detta gäller strängt taget om samtliga de tre verk som här upptagits till behandling. Fastän inbördes mycket olika och ägnade tre författarskap

av mycket olika inriktning belyser Linnérs, Ståhls och Petterssons böcker, hur litterär livsåskådningsanalys — när den är som bäst — bestyrker riktigheten i Hans Larssons lekfulla och tänkvärda aforism: »Innehållet är allt. Men det finaste innehållet ligger i formen.»

# Identitetsproblem och livsvärde hos några aktuella svenska lyriker

Till minnet av Kai Henmark

AV LARS THUNBERG

För den moderne poeten är nog i de flesta fall subjektiviteten sanningen i en åtminstone halvt kierkegaardsk mening. Men det jag, som talar — och att det talar och måste tala utgör en expressionistisk motpol till varje långtgående privatisering — menar sig vara representativt. Sanningen vinner alltså sin bekräftelse genom kommunikation. Kommunikationens framgång eller misslyckande är det bl a kritikerns uppgift att ha en mening om. Om poeten är den ställföreträdande artikuleraren, är kritikern den ställföreträdande mottagaren av det artikulerade budskapet. Positivt gensvar förutsätter erfarenhetsgemenskap.

För både poeten och läsaren aktualiseras *identitetsproblemet*: Vem är jag, vem är vi? Sanningens subjektivitet avhänger av min identitet, och subjektivitetens sanning avhänger av äktheten i min identitet. Därmed aktualiseras också frågan om *livsvärdet*. Endast den sanning, som har högt livsvärde för subjektet kan göra anspråk på att få bli hörd, när den artikuleras. Och för att den skall bli hörd, måste livsvärdet också delas av flera. Diskussionen om den moderna lyrikens »privatisering» hör hemma här. Nu kan »privatiseringen» ske såväl i erfarenheten som i artikulationen: Min erfarenhet kan antingen vara så tillfällig eller specifik, att den inte delas av andra, eller mitt sätt att uttrycka den kan vara så egenartat, att erfarenheten inte förmedlas. Problemet

är dock inte entydigt. Poesi kan också ha till uppgift att förmedla erfarenheter, som är mer eller mindre unika, och att därmed vidga vår gemensamma erfarenhetshorisont. Några av Nelly Sachs dikter, för att nu ta ett exempel, tycks vara av denna art, i positiv mening. Och poetiska artikulationer kan ha till uppgift att — genom att spränga den konventionella offentliga diskursens koder — öppna nya möjligheter i vårt gemensamma »språkspel». Ofta kan unika eller förbisedda erfarenheter förmedlas, bara om de kopplas till sådan kodsprängning. Därför är poetens kallelse bl a att transcendera igenkännings- och förståelseramarna, sådana de vidmakthålles i det offentliga samtalet. Samtidigt måste poeten underkasta sig vissa av grundvillkoren inom detta samtal, om han överhuvud vill göra sig förstådd.

Här kastas poeten tillbaka på identitetsproblemet: frågan om en jagidentitet och en vi-identitet. Sökandet måste gå både inåt och utåt, och är alltid knutet till frågan om livsvärden. I 60-talets politiserande diktning dominerade riktningen utåt. Och artikulationen närmade sig manifestets. Idag dominerar riktningen inåt. Följaktligen får också artikulationen ofta prägel av andlighetstraditionerna i vårt kulturarv. Men när språket på detta sätt förändligas — ofta blir mer religiöst — betyder det så också, att kulturarvets traditionella åskådningar och livsvärden

följer med? Eller är det religiöst klingande språket bara ett — »estetiskt» motiverat — uttrycksmedel? I BLM 4/85 publicerades under rubriken »Estetiska änglar och fromma socialister» ett intressant samtal om detta problem.

Det kan inte råda tvivel om att många författare idag använder sig av ett språk, som är klart »religiöst», och faller tillbaka på de stora religiösa myterna för att på detta sätt ge uttryck åt den sanning, som vilar i subjektiviteten. I många fall är det en sannskyldig religiös »omvändelse», som framtvingat denna typ av artikulation; i andra fall är det icke så. Men är det »religiösa» språket så förbehållet de traditionella religionerna? Lars Gustafsson hör till dem, som tidigt hävdade ett slags allmängiltighet för det religiösa språket, med bevarad skepsis mot religionens trosinnehåll. Lars Gyllensten har gjort detsamma, inte minst i handling. När denna artikel tillägnats den alltför tidigt bortgångne Kai Henmark, har det skett, därför att denne konsekvent hävdade det kristna språkets allmängiltighet, dess brukbarhet som förmedlare av erfarenheter, som kanske bara så kunde förmedlas.

Jag vill i det följande ta upp ett godtyckligt valt antal poeter och diktsamlingar från de senaste åren utifrån deras brottnings med identitetsproblemet och deras därmed förknippade markering av livsvärderna. Problemet kan indelas i en rad delaspekter: personidentiteten som sådan, vi-identiteten i ett historiskt perspektiv, den utpräglade frågan om identitet via ett Du, identiteten i det ekologiska rummet (med det 'lågperspektiv', som vissa diktare här anlägger, konfronterade med den evolutionistiska livsvärdesstegen), identiteten i det sociala rummet (inklusive betoningen av det kroppsliga i mänsklig erfarenhet), identitet och språk (inklusive de gränslandserfarenheter, där de språkliga koderna ständigt måste sprängas).

## Personidentitet som grundproblem

*Jag försöker bygga en biografi åt mig  
för att åtminstone ha någonstans att bo*

förklarar Agneta Pleijel i sin diktsamling »Ögon ur en dröm» (1984). Det är ett karakteristiskt uttryck för vår tids problem med den personliga identiteten. Pleijel tillägger också, att hyreskontraktet redan är uppsagt och att »den nya hyresgästen står i farstun». Men när det gäller diktare, är frågan om förhållandet mellan personidentitet och språk aldrig långt borta. Språket kan stå mellan mig och verkligheten men ger mig också verkligheten åter. Bertil Pettersson, som under senare år alltmer entydigt sökt sin personidentitet i du-relationen, kan om språket som hinder utbrista i sin samling »Ritornell» (1984):

*Spräng grunden.  
Lägg mig i öppen dag  
och låt orden falla.*

Det är knappast någon tillfällighet, att sista raden är dubbeltidig: att låta orden falla är att låta dem ge vika som hinder, men att låta orden falla betyder också att uttrycka sig med ord. Åtskillnad och återföring hänger samman: det är »ritornell»-tematiken. Också bilden av den andra människan är bara en bild, som vi gör oss, men den bilden är vår enda. ». . . *Då ser jag en dröm som är du*», säger Pettersson, vilken samtidigt klagar: »*Den som vore klädd i sin egen verklighet / och inte i andras mörker*».

De återgivna citaten är karakteristiska för en genomgående problematik. När den allmänna värdegemenskapen är brutten, måste man själv finna sin identitet, men utan språket kan den inte vinnas, och språket är till sitt väsen socialt, är kommunikationsmedel. Men ingen är så medveten som poeten om nödvändigheten att röra sig i gränslandet mellan tal och tystnad. Samtidigt söker sig många av diktarna till klassikerna och de klassiska myterna för att därigenom identifiera sitt dilemma. Så anknyter t ex Peter Lucas

*Erixon* i »Den femte årstiden, 1980—1982» (1982) till bl a Dantes skildring i Femte sången av Inferno av kärleksförhållandet mellan Francesca da Rimini och Paolo Malatesta, vilkas handlingar präglas av en blindhet, som är människornas och världens men också gränslandets. I Första sången skildras Vergilius som en som var lågmäld efter lång tystnad. Så kan Erixon låta sin dikt utmynna i orden: »Försörj / tystnaden i oss» Här är identitetsproblemet generaliserat till en gränslandsupplevelse, karakteristisk för denna världen genom tiderna. Ibland väljer dikterna i stället att själva skapa mytiska figurer för att med deras hjälp åskådliggöra identitetsproblemet. Talande exempel är de mänskliga motfigurer, som *Rolf Aggestam* och *Konny Isgren* infört i sina diktsamlingar av 1980, »HäppHopp» resp. »Döda mig, igen». I Isgrens fall kallas figuren »Ett». Han liknar en gravt utvecklingsstörd, och han utfodras som ett svin. Men Gud ser, att det är en människa, och Gud grät och gav honom språket. Då blev han ordet. Han började ropa. Gud grät igen och »tänkte mycket på sin lille idiot» men lät honom vara. I Aggestams fall heter figuren just »HäppHopp» och är också han lite löjlig och efterbliven. Samtidigt är han ett slags spegeljag till författaren själv, kanske det komplement, utan vilket han inte kan äga identitet. I en av de mest suggestiva dikterna heter det så:

*Jag stod vid mangelgraven  
och såg den andre i hålet.  
Upp och nedvänd var han.  
Min skugga rinner under jorden,  
ett flyttbart, glidande rotsystem.*

*Eva Ström* har gjort något liknande i diktsamlingen »Steinkind» (1979), men här kommer också den specifika problematiken om kvinnors identitetsökande in. Titeln faller tillbaka på ett medicinskt begrepp: ett foster kan dö i moderns kropp, kapslas in och liksom förstenas. *Eva Ström* har själv sagt, att hon i titeldikten beskriver sig själv som »bergtagna» men mejslar sig fram och befriar

det bergtagna i sig själv. Men dikterna handlar också om andra kvinnor, en drottning Christina tex. Där kommer också religionsproblemet naturligt in. Christina söker efter en förlorad religion, och det gör också *Eva Ström*, en religion som dock måste erövrats på nytt, inte bara övertas i sin gamla form. Detta är en del av den identitetsvinnande processen. I det tidigare nämnda BLM-samtalet medverkar också *Eva Ström*. Där framgår det, att hon har och vill ha ett positivt förhållande till det religiösa språket, som ett språk som på ett nästan chockerande sätt upplåter sig, just utanför konventionen. Och förhållandet är inte bara estetiskt, det är existentiellt. Men också andra metaforer visar sig nödvändiga. I »Den brinnande zeppelinaren» blev zeppelinaren för henne en symbol för den hotade kvinnligheten, ett den gravida kvinnans igenkänningsmedel.

På denna identitetsproblematikens allmänning kan en rad andra poeter med diktsamlingar från de senaste åren nämnas. Låt mig bara ta några exempel. I sin diktsamling »Threnos» (1981) gör *Tobias Berggren* iakttagelsen, att vi människor egentligen är utbytbara. Men detta innebär inte nihilism eller människoförakt. Faktum är snarare en social uppmaning: att göra sig tydlig för andra. Ofta lyckas inte detta. Om ett sådant misslyckat tydliggörande handlar, åtminstone delvis, *Inge-Bert Täljedals* debutsamling »Eurydike-svit och andra dikter» (1982). I denna dunkelt suggestiva bok tas det klassiska Eurydike-motivet upp i en diktning, som verkligen kämpar centralt med identitetsproblemet. Bokens Eurydike tycks vistas på mentalsjukhus. Hon lyckas aldrig bryta sin isolering, men poeten förmedlar både hennes »tröstedikter» och hennes »ungdomsdikter». I de sistnämnda öppnar sig jaget mot det okända, men förlösningen infinner sig aldrig. En själ öppnar sig för det annorlunda, men längtan blir aldrig riktigt besvarad. Det handlar om »det evigt oförlöstas skugga i vårt öga», men »Mörkret djupnar framför ögats färd av längtan».

Denna identitetsproblematik är i grunden också den religiös, men det blir aldrig riktigt klart, var och hur religionen kommer in. Förf:s senare diktsamling heter »Gräshoppssångaren» (1983), som fått sitt namn av en förstenad fågel, »en av urfågeln», och som kontrasteras mot en annan fågel: den svarta storken. Den sistnämnda är emellertid också halvt otydlig. Dess främsta egenskap är, att den dock existerar. Världen är bara ett skirt raster »*mellan möjligheters kaos / och vår metafysiska rigiditet, / den anatomiska*», i vars tunna hinna fågeln finns till som en punkt. Här har vi alltså att göra med ett metafysiskt identitetsproblem, där relationen till andra varelser i ekorummet medverkar till åtminstone någon ortsbestämning. Det bör kanske tilläggas att Täljedal är medicinare.

Om Täljedal talar om »möjligheters kaos» beskriver *Elisabeth Rynell* i sin mycket uppmärksammade samling »Onda dikter» ren skräck (1980). Som Ulf Bergqvist påpekat, förekommer religionen där som ett retoriskt stoff, eftersom helheten också är retorisk. Rynell skriver sig in i eller ut ur sin existentiella skräck, som också äger förtecknet av en personligt upplevd identitetsproblematik. *Stig Larsson* är då betydligt stillsammare, men det är ingen tillfällighet, att han gav sin debutbok titeln »Autisterna» (1979). I »Minuterna före blicken» (1981) blir det klart, att förf. inte tillåter samtidskultur eller sociala bindningar att ge honom hans identitet. Han nollställer sig ständigt. Karakteristiska är slutorden i dikten »Mitt ansikte»:

*Jag försöker gå in i sömnen  
och höra var jag är*

I »Den andra resan» (1982) ger Larsson mytisk form åt sitt grundproblem genom att anknyta till den omkringfarande Odysseus. Det är där fråga om en jagets resa över hav och tider. Men Odysseus irrfärder förenas med argonauternas, Penelopes öde med Medeas. Hamlet dyker

upp liksom Gertrud, och Hieronymus slå följe med Somoza på samma diktrad. Ur livets grå massa höjer sig några människor som namn, som röster som söker inringa och hålla kvar åtminstone något, tränga skuggorna tillbaka. Här suggereras ett liv, som varit och som är, innan gestalterna upplöses och förintas.

Det finns alltså en klar tendens att söka förallmänliga den aktuella identitetsproblematiken. *Sten Jacobsson* tog i sin debutsamling »Rummet och tiden» (1977) också upp resemotivet som uttryck för en identitetsproblematik och skrev bl a: »*Allt är en resa / och stationerna kommer tillbaka*». Resan utesluter alltså inte upprepning, men ur upprepningen framgår inte mening. I »Liv i sanning» (1982) tecknas däremot en frigörelsemöjlighet i språket och dess bilder. Samtidigt är Jacobsson — fortfarande — starkt politiskt engagerad och medveten. Därför är språkets frigörelsemöjligheter vända både utåt och inåt. Jacobsson är både socialist och »en entydigt religiös människa». *Tom Hedlund* är i diktsamlingen »Öppna vägar, skred, spegelbilder» (1984) betydligt mindre entydig. För Hedlund är identitetsproblemet mycket nära förbundet med den förbannelse, som heter att vi alla är betraktare. Därför är spegelmotivet centralt: Möter vi bara oss själva i spegeln, eller möter vi en annan? Eller ingendera? Allmänt gäller dock:

*Själv blir jag verklig bara det ögonblick  
jag möter min spegelbild  
i ett nyfiket kisande ansikte*

Men därför turnerar Hedlund också resemotivet på ett helt annat sätt än Larsson och Jacobsson. För honom är »den öppna vägen» en fruktbar dröm. Men ändå bara dröm, ty hållningen är stoisk. I den med landskapet omkring delade ensamheten kan dock en försoning antydans »*med sig själv som öde*».

Så är vi tillbaka vid personidentitetens grundproblem. Moderna poeters aspekter kan dock, som vi sett, variera. Detta vill vi uppmärksamma i fortsättningen.

## Vi-identiteten i historiskt perspektiv

Ingen identitetsproblematik kan behandlas uteslutande som en fråga för individen. Vi vinner vår identitet i ett socialt sammanhang, som också är historiskt. Det historiska kan därvid ibland ges biologiska förtecken, ju mer vi i den allmänna debatten idag diskuterar det genetiska arvet. Hos somliga av vår tids poeter är vi-perspektivet dominerande; hos alla finns det på ett eller annat sätt med. Här skall bara nämnas några få exempel.

Vi såg nyss, hur *Stig Larsson* i »Den andra resan» kunde låta de mytiska gestalterna stiga fram ur dunklet som identifikationsobjekt. Å andra sidan är för en *Elisabeth Rynell* sambanden nästan uteslutande såriga. Hon talar om sin generation som »*vi som föddes trådlösa in i det obekanta*», och när hon omdiktar Karin Boyes berömda dikt »Ja, visst gör det ont», ersätter hon slutradens »vilar i den tillit som skapar världen» med »*vilar i det intet som utraderar världen*». Mer dominerande är dock vi-sammanhangets positiva funktion. I *Kay Glans'* samling »Människans art» (1980) konfronteras läsaren med en rad samtal, ofta oväntade och från de mest skilda tider. Dock slår samtalet slint, när det föres efter »människans art». Människan är alltså till för att vara gemenskapsvarelse och har fått sitt språk i detta syfte, men hon måste nu skrika och många spränger därvid sina lungor. Den som samlar upp spillrorna av detta språk är för Glans Kristus, och det är nödvändigt, ty annars vet ingen, vem människan verkligen är: »*Det är han som samlar upp dem / vingårdsmannens son*».

För andra diktare är mycket av identitetskrisen en fråga om att verkligen se andra, något mer än sig själv (inte bara människor). *Pär Wistrand*, som vi återkommer till, ger i »Slagsida» (1979) ett otvetydigt uttryck härför.

Liknande är *Augustin Mannerheims* erfarenhet, när denne i en dikt i samlingen »Det förstörade mörkret» (1979) med anledning av en sons bortgång avspänt vå-

gar sluta med orden: »*Vi ser lugn i ansikten som fick liv i hans mörkrum / under livsödets text. Alla var stjärnornas barn*». Men liksom de döda på detta sätt kan hjälpa oss till identitet, kan också de ofödda anklaga oss för sin brist på den, eller snarare brist på rätt att leva ut den. Därom erinrar oss *Matts Rying* i sin samling »Allhelgonanatt på en lantlig kyrkogård» (1982), när han där skriver: »*Ofödda barn / ser på oss med regnklara ögon, / sakta ropar de till oss / sin tidiga sorg*».

*Lars Lundkvist* har vi anledning att komma tillbaka till senare, men redan här finns det skäl att erinra om ett författarskap, som på ett mycket personligt sätt sammanfattar den identitetsproblematik i vår tid, som här upptar vår uppmärksamhet. I diktsamlingen »Här» (1980), för att nu bara ta ett exempel, bekänner sig Lundkvist till en identitets-skapande solidaritet över sociala och tidsmässiga gränser. I samlingen skildrar Lundkvist, hur han ser på gamla fotografier och igenkänner människorna där, identifierar dem i relation till sig själv. Eller är det kanske inte först och främst fotografier, utan personliga minnesbilder, som gör att dessa människor, och dessa förhållanden ur det förflutna, genom erinringens magi plötsligt igen blir närvarande? Vi läser:

*En gubbe äter fil ur en skål,  
det är farbror Olle.  
En gumma dricker kaffe på fat,  
det är faster Margareta.  
En kvinna ger bröstet åt ett barn,  
det är mamma och jag.*

Ändå finns det hos Lundkvist andra aspekter av identitetsproblematiken, som är mer markanta. Lundkvist hör till de många författare i vår tid, som redovisat ett smärtsamt sorgearbete. Diktsamlingen »Tove Olga Aurora» (1982) bär namn av hans döda hustru och vittnar om Du-relationens betydelse för personidentiteten. Det är dock inte främst Lundkvist vi skall ta upp, när vi nu går in på just denna aspekt.



## Identitet och Du-relation

Här kan man med fördel inleda med en hänvisning till *Lars Norén*. I sina senare samlingar har denne påtagligt »förenklat sig», och samtidigt har Du-relationens betydelse blivit mer markant. Om detta Du är en medmänniska eller ett gudomligt Du, är inte alltid enkelt att avgöra. Tydligt är i varje fall, att det religiösa språket och religiösa anspelningar fått en allt större betydelse för Norén. I samlingen »Hjärta i hjärta» (1980) kommer denna tendens till starkt uttryck. Gemenskapens Du apostroferas hela tiden, och Jaget och Duet är vad de är i förhållande till varandra. Varje kärlek, jordisk eller himmelsk, tycks rymma samma erfarenhet, men gemenskapen utspelas mot en bakgrund av hot, varför både motstånd och underkastelse måste övas. Norén tillgriper paradoxer för att ge uttryck åt denna identitetsproblematik. Några lösryckta citat är tillräckliga för att ange, vad det är fråga om: »Jag får inte plats hos mig själv. Där är det tomt av dig»; »Jag är starkare än du men svagare än jag, min älskade»; »Som ingen annan har du, osäkre, övertygat mig om mig».

Man kan här också erinra om *Göran Tunström* i »Sorgesånger» (1980), ett slags pendang till den tidigare »Svartsjukans sånger» (1975). Det är i förhållandet till ett älskat Du, som identitetsproblemet aktualiseras. Ängsten för separation finns där, men också glädjen i en enkelt fungerande gemenskap. Och kretsen vidgas utanför den rent privata och in i det historiska. Så möter vi i en dikt t o m en Augustinus senhösten år 386: »Augustinus är trettitvå / och samtalar i kretsen av sina vänner». *Bertil Pettersson*, som en gång var absurdistisk och som gav ut en del av sina dikter under pseudonymen *Margareta Malm*, har också han i senare samlingar starkt »förenklat sig». Kärleksdiktningen har dominerat i en nästan naivistisk stil. I »Det stora ögonblicket» (1980) redovisar också han ett sorgearbete. Språkets både makt och vanmakt blir uppenbara. Språket kan liksom

falla ned över en och »*då kvävs du av tystnaden*». Verkligheten står visserligen kall, men »*Jag påtar mig ansvaret för den*», kan det heta. Gemenskapen är tveksam och naturen en osäker bundsförvant, men jagets krav och ensidigheter måste tänkas in i en helhet. Så kan poeten trots allt deklarerat: »*Jag går ut / och avtecknar mig mot horisonten*». Här kan man jämföra med *Marie Louise Ramnefalk* i samlingen »Någon har jag sett» (1979), som skildrar ett kärleksförhållande och en stor sorg efter den älskades bortgång. Också här blir det högst privata till något allmängiltigt. Kanske just därför att poeten vågar vara saklig och direkt. Hon kan ställa frågan, vad hon nu gör med sina händer, »som har blivit över». Och hon är samtidigt medveten om att jaget utan Duet i omedelbar närhet måste hävda sig i ensamhet:

*Den stora övergivenhetens tid är inne  
och alla mina broderier på ditt Icke  
rör inte dig, är min ensak  
min alldeles förtvivlade ensak*

Mot bakgrund av denna nakna ärlighet är det måhända begripligt, att *Ramnefalk* i den senare diktsamlingen »Levnadskonster» (1983) är mer upptagen av gruppattityder och rollspel. Också i sitt iakttagande är hon dock i lika hög grad fångad av identitetsproblematiken. Och hon är inte främmande för den valda rollens lockelse. På den punkten ganska annorlunda är då den ibland mycket egensinniga *Anita Johansson* (fö sällan uppskattad efter förtjänst). Villigheten att låta sig utlämnas är väsentlig för henne. I sin samling »Mitt i det oerhörda» (1982) säger hon: »*livet har inga säkra sidor / bara oförsäkrade läställen*». Om identiteten talar hon som om »ett korthus», men dess fäste är inte självhävdelsens fasta grund utan »*ömhetens sankmarker*». Vad vi är, det är vi för varandra. Med till tjatighet gränsande upprepning uppträder temat om spridd och återvunnen identitet i kärlekens och relationens landskap av bekräftelse utan krav: »*Jag vet att jag aldrig / hinner bli hel och ren*».

Men som i Bibelns värld, där en Boas famntag dödar, är kärleken en protest och livet en återvinning.

Om tillkämpad identitet, vunnen i relation, vittnar också *Helge Jedenberg*, i många avseenden en romantiker, i samlingen »Alissa elegier» (1980). Av baksidestexten får vi veta, att »Alissa» äger släktskap med C. G. Jungs »Anima», alltså själen i en viss djuppsykologisk aspekt. Men poängen är, att det handlar om ett Du, som jag kan tilltala, och vare sig detta Du är en mytisk gestalt eller bara en annan del av mig själv, är det själva relationen till något annat, som är det avgörande. Förhållandet konstnär/motiv är för Jedenberg väsentligt. Omslaget återger en målning av Vermeer (en flicka med en stor pärla i sitt öra), vilken också fått en egen dikt. I den återges den dubbla speglingens mysterium:

*Kärare än mitt örhänge  
är för mig mina ögons tycke  
av min vän Vermeer  
Hans själ är mitt ansiktes liv  
mitt dyraste smycke.*

Också Jedenbergs senaste diktsamling »Ingivelser» (1985) pryds på omslaget av ett verk av en holländsk konstnär. Även där är diktaren upptagen av dubbelheten i livet och människans väsen. Människan ser dunkelt, men ser ändå, som i en spegel. Jedenberg talar om »tvåsidigheten», där solrosen trivs på solsidan och konvaljen i skuggan, men vetenskapen om den sistnämndas blomning »leder våra steg runt huset». Jedenberg står den mystiska erfarenheten nära. Det gör ofta också *Lars Fredin* i sina många, alltför förbisedda diktsamlingar. Som exempel kan man ta »I grundvattnet» (1979), där Fredin visar, att han är starkt påverkad av den buddhistiska zen-meditationen. Samtidigt är det inte en ensamerfarenhet det rör sig om. Tvärtemot. Fredin vill anvisa »vägen till ett Varandra». »Jag-febern» måste släppa, ty »Alla våra olyckor sker i jaget». Först när »jaget förvandlas till ett du / börjar den skapande rörelsen».

Det är barnet, som kanske bäst kan visa oss, hur vi bör vara mot varandra:

*Jag lyfter ett barn  
två månader gammalt  
med en tillitslätthet  
genom tyngden  
och tänker  
Så borde vi lyfta varandra.*

Så skrev Fredin i en tidigare samling. Men perspektivet är bestående. Emellertid kan det också turneras helt annorlunda. Att vara barn är också utsatthet. Och till barnets tillstånd återgår ofta de svårast utsatta. Tillvaron kan ses som ett tillstånd mellan barn och Gud. I sin debutsamling »Ansikten» (1984) berör *Lars Häggström* (själv läkare) denna problematik. Häggström fascinerats av åldrandet, också som en återgång till det basala, det som barnet äger. Han kan beskriva ett ansikte, så att man inte längre vet, vilken ålder det handlar om, och han kan skriva om ett dött barns sönderbrända ansikte »stelnat / i en mumies min». En senil kvinna, smetande ned sitt ansikte med sin egen avföring, blir ännu mindre än ett barn, blir ett ting. Men orkar man se henne som människa, då gäller det om medmänniskorna, att de »häpnade / men glömde aldrig det ikoniska leendet / bakom förintelsens bruna hölje». I »det ikoniska» ligger en dold hänvisning till den andra motpolen: Gud. Häggström, som läst sin Tillich, citerar med instämmande: »Modet att vara till har sina rötter i den Gud som framträder då Gud har försvunnit i tviivlets ångest». Här når vi fram till den identitetsskapande Du-relationens yttersta gräns. Häggström skriver: »Allt måste bli synligt / Måste bli Du / Till vad skulle annars / Hoppet stå».

## I ekorummet — biologiskt och socialt

Därmed har vi emellertid rört vid något, som hos andra poeter utvecklas ännu starkare. Man kan kalla det problemet om identiteten som en fråga om vår

placering i de ekorum, som det biologiska och det sociala sammanhanget utgör. Detta blir så vår nästa centrala aspekt i denna genomgång.

Här vill jag peka på att påfallande många av de aktuella poeterna anlägger ett medvetet *lågperspektiv*. Människan kan inte med ärlighet hävda sin identitet, om hon inte vidkännes sin inplacering i ekorummet, detta må så vara biologiskt eller socialt. Att vara är att ingå, inte att bryta sig ut. Men då måste uppmärksamheten riktas på de minsta, de bortglömda, så att också deras identitet blir erkänd. En föregångsman bland svenska poeter är här naturligtvis *Sten Hagliden*, nu bortgången. Starkare än han har knappast någon tagit sig an, vad han kallade »motivens styvbarn». Konsekvent fick också en urvalssamling från en 30-årsperiod av skapande, som diktaren arbetade med kort före sin bortgång, titeln »Djur kring människa» (1979). Försöken att förmänskliga djuren är legio i litteraturen. Sällan har de fått uppträda på egna villkor. Haglidens strävanden till identifikation kan inte undvika ett visst förmänskligande, men det är inte till för människans moraliska uppbyggelse som i de klassiska fablerna, utan för medvarelsernas egen skull. Och för att man genom djuren skall bättre kunna förstå människorna.

En av dem, som fullföljer denna linje, om också på sitt högst egna sätt, är *Lennart Sjögren*. Här kunde ett stort antal diktsamlingar från senare år vara att nämna. Karakteristiskt för Sjögren är att han inte sentimentaliserar vårt förhållande till djuren, och att han är smärtsamt medveten om lagen om att »äta eller ätas». Sin senaste diktsamling har Sjögren kallat »I vattenfågeln tid» (1985). En mytologiskt påverkad grundkategori här är perspektivet nedåt/uppåt. Den halvt mytiska vattenfågeln bor i dyn men lyfter sig uppåt och ropar trots allt, och ur det källarlika kan en svan flyga fram, om också med »ett skärsår i näbben». Den tid, vari vi lever, är nu en gång en »*mel-lantid*», en tid »*när rösterna går nedåt*»

— och väl också måste göra det. Igenkännande och samhörighet kan vinnas på det låga planet: »*Fisken ser på mig med andra ögon än mina / ändå är de mina*», heter det. Det här är en lyrik, som inte blundar för det grymmas riter — där en rävs skabb må uppmärksammas tillsammans med skabbens hjälplöshet utan rävf! — men där också lyftet från dyn rymmes. Någonstans under allting finns ett nästan mytiskt vatten (»som smakar av järn»), vilket inte fryser, och där kan något trots allt leva:

*djur som människor  
de vattenledningslösa varelserna  
strax före gryningen  
som saknar i vanlig mening bostad  
hur skulle de kunna leva  
utan sådant vatten*

Här talar reminiscenserna av en äkta skapelsetro, som bryter igenom insikten om vår kosmiska skuld som identitets-sökande människor.

En annan diktare, som nästan konsekvent anlägger »lågperspektivet», är *Lars Lundkvist*. Vi har redan nämnt honom. Också här uppsökes »motivens styvbarn», men det är mer människorna det gäller. Också hos Lundkvist finns en trots allthållning. Efter hustruns död genomarbetade Lundkvist sin kris. I samlingen »Snö» (1983) beskrives, hur han kom att hata snön, eftersom det snöade den dag hustrun dog, men hur han också övervann sitt hat. I den nu aktuella — mycket omfattningsrika — samlingen »Korn» (1985) är ett helt avsnitt betitlat »Om tacksamhet». Redan i »Snö» bad han: »Gode Gud, / lär oss tacksamhet», och här tycks han ha blivit bönhörd. Hemligheten — lågperspektivets hemlighet — är att lära sig »tyda alla under». Detta är i och för sig ingenting nytt hos Lundkvist; »Förvåna mig!» hette en av hans tidigare samlingar (1974). Ändå är den förundrade hållningen tillkämpad. Han kan be sitt barn »hälsa rönnbärsmalen» (jfr Sjögrens omtanke om skabben!), men vad han inte minst talar om är att uthärda. Ödmjukheten är ingen blind underkastelse under

ett öde, förtröstan inte undanflykt. Nej, det är frågan om »lågperspektivets» återvinnande av äkta identitet. I en central dikt, där också bilden av fadern, en sär-ling, skymtar fram, skriver Lundkvist:

*Att uthärda:*

*en tisteltagg men också rent vatten.*

*Lär dig skilja*

*mellan sparvens och pilfinkens sång*

*men värdera dem inte sinsemellan.*

*Att uthärda: en fråga om visdom.*

*»Och skolen I icke döma!»*

*Se omvärlden som från en sparkcykel.*

Som vi ser, har identitetsproblemet här förvandlats från självupptagenhet till en fråga om ett sätt att se, en hållning i ekorummet. En liknande hållning finner vi också hos andra poeter. Jag vill här exempelvis peka på *Hans Evert René* (f.ö. präst till professionen och egentligen lystrande till namnet Renérius). I sin samling »Jag förbehåller mig rätten att lyssna . . .» (1980) anlägger poeten programmatiskt ett lågperspektiv. Det finns ett tyst budskap innanför och bakom allt som sker, och det är detta det gäller att så uppmärksam och ärligt som möjligt avlyssna. I en svit dikter med samma titel som boken kan man bl a läsa: »*Jag förbehåller mig / rätten att lyssna / i tystnadens hemliga natt / efter råttors liv / och deras kroppar / tumlande i vägar . . .*» René vill få oss att själva upptäcka, lyssna och känna och han ställer gärna fram de utsatta och svaga i vår krets. Ibland kan tonfallet bli för mildt och språket abstrakt utsuddande, men intentionen är klar. I den sökande, trevande hållningen ligger en strävan att medmänskligt dela allas vår osäkerhet och en maning till större lyhördhet. En annan poet att nämna i sammanhanget är *Rolf Wohlin*, som äger en intensiv ekologisk medvetenhet. Hans biologiska inkänning sträcker sig också långt ner mot det kemiska/fysiska. Men människan problematiserar tillvaron, sviker ofta det stora sambandet. Om detta har Wohlin åtskilligt att säga i sin samling »Sten som

bär vinter» (1980). Där får vi bl a veta, att jaget är både »ursinne och skogsminne» och samtidigt på väg »i milslånga böner» till sina döda, där det »först begrov dem». Det finns alltså ett mänskligt medvetande men det är lurande, trevande och i grunden underordnat det stora sambandet. Hos Wohlin behålles ofta ett »djuriskt» perspektiv. Det »ögnasikte» som anläggs, kan väl så mycket vara fiskens som människans. Så heter det in-kännande t ex om flundran: »*Smakande står havet / still i hennes närsinne / undrande i hennes munhåla*». I samlingen »Ortstro» (1982) fullföljer Wohlin tendensen, även om problematiseringen nog är en grad större där. »Ortstro» skall uppfattas som ortstrohet, men samtidigt är termen uttryck för de ordlekar, som poeten gärna ägnar sig åt i en strävan att låta själva verkligheten gestalta sig i språket. Språket objektivitarar knappast verkligheten; det är verkligheten själv som går in i språket, är subjekt i det. En ruggig ungfågel med knyckiga rörelser kan karakteriseras som en »fjäderdraga», »en ruckeltrulsa». Och människan vacklar också här mellan uppgående och protest, mellan ja och nej. Människan kan bilda en motpol till sambandets ortstro, den självklara, där man bara befinner sig i en »flödespunkt». Jaget kan karakteriseras så: »*Jag en motfoting i orimlig tid halverande på min försvinning*».

När det gäller identitetsproblemet i relation till det sociala ekorummet, kunde återigen många namn nämnas. Låt mig snudda vid några. På 70-talet presenterade poeten och litteraturforskaren *Kjell Espmark* i trilogin »Sent i Sverige» (utkommen som helhet i pocket 1976) ett imponerande komplex av inifrånbilder av den verklighet, som är vår sociala samtids. I »Försök till liv» (1979) närmade han sig dock problematiken från en mer personlig synvinkel. Problemen om orättfärdighet, samhörighet och frihet är de samma, men focus är nu jaget, det jag som kanske är renskrapat men som just därför står öppet för alla de glömda ansiktena. Priset är total öppenhet, men

resultatet är att den sanna protesten kan hållas vid liv. Poeten har härvid en särskild uppgift att förmedla och ge delaktighet, i ett liv — mellan tider och generationer — som självt blir till och blir till något genom denna delaktighet. Dikten »Släktmöte» slutar därför i ett slags förhoppning:

*Den som berättar har drag av många  
i den tvistande församlingen.  
Och de kräver sin rätt i honom!  
Men rörelsen i det han säger,  
är ett annat ord för frihet.*

En del av den gemensamma helheten, som nu under många år speciellt artikulerat sin rätt att bli hörd och sedd, är ju kvinnorna. Här är det fråga om att vinna och befästa sin identitet i det sociala rummet. En poet, som särskilt starkt engagerat sig i denna kamp, är *Elisabet Hermodsson*. Inte minst blir det tydligt i hennes samling med den karakteristiska titeln »Gör dig synlig» (1980). Samlingen fick ett litet blandat mottagande. Den både vädjade till och väckte motstridiga känslor. Det var lättare att göra sig till ett med sådana hermodssonska visor som »Vad skall vi göra med sommaren, kamrater?» Ändå är samlingen viktig just till belysning av identitetsproblemet. Och även om där också förekommer motdikter till mannen, bör man notera, att tanken är att också männen skall frigöras, nämligen till »ett nytt språk», där de kan »andas in vemod / och litenhet».

Den målsättningen för nästan osökt tanken till en helt annan författare, nämligen *Sven Lindner* i samlingen »Jag färdas lägre» (1980). Lindner vittnar om att han lärt sig den plågsamma konsten att »färdas lägre». En grundinsikt är denna: »Att vara sig själv är inte ett mål utan ndgonting / givet . . .» Men då måste — i människans fall — »det givna» också innefatta »det tagna», dvs det kulturerade, och vi är fria att handla med »det tagna». Vad saken gäller är dock inte ett val mellan yttre och inre, sig själv och

världen. Lindner vet, att man måste »bli subjekt i sitt eget liv» och att »ytterst är styrkan innerlighet». Han sammanfattar det personliga och det sociala: »Endast ur innerligheten växer den rätta / ytterligheten att ändra på det som är». En sådan »manlig» hållning möter egentligen rätt väl en Hermodssons uppfordringar.

Ett par ytterligare exempel skall här till sist nämnas på frågeställningen identitet i det sociala rummet. I sin samling »Slagsida» (1979) signalerar *Pär Wistrand* — också han från ett valt lågläge — ett samlivets förtroende. Han antyder, att det finns ett slags fundamental trygghet och att vi kan överleva »utan att vara överens». Ibland kan läsaren bli missnöjaktig mot något alltför idylliskt, men det är samtidigt sannerligen tillkämpat. Karakteristiskt slutar hela samlingen med följande bekännelse:

*Våra gäster från verkligheten möter oss jämt  
och överallt, alla tider och stunder vi lever på.  
Bara vi vill se dom vet vi att vi lever. Vi.*

Också hos *Karl Sundén*, den medvetet Kristus-bekännande, kan man ibland numera finna tendenser till idyll, men också här rör det sig om något tillkämpat, och den djupaste vilan finner poeten i tron och kärleken. Sundén vill påtagligt, liksom Lindner, orientera sig både inåt och utåt. Det kunde man tydligt se i »Dikter från Täby Centrum» (1979), och i »Skärgårdssommar» (1980) är det lika markant. Slutavdelningen där heter »Stockholm». Staden vilar som en båt på havets gräns mot fasta land. Det är även en symbol för vår civilisation. Kärlek och arbete näres av denna förbindelse, men här finns också plats för både skräck och samhörighet. Något bär till sist, i och genom, bakom. Livet rymmer också »kärleksbetet i läppen / och den övervunna världen», som Sundén skriver till allra sist. Men så blir identiteten också en fråga om en gränslandserfarenhet, och den skall artikuleras. Därmed är vi naturligt över i vår avslutande underavdelning.

## Identitet, språk och gränslandserfarenheter

Identitetens motpoler är på sätt och vis kroppen och språket, det mest konkreta och det mest eteriska. Ändå är de lika nödvändiga. Det litet ytliga talet om »kroppsspråk» idag rymmer åtminstone den insikten. Men kroppar måste ses eller beröras för att identiteten skall kunna erkännas, och språket måste bli avlyssnat. Den nyligen hastigt bortgångne *Willy Granqvist* hörde till de poeter, som fascinerades av det kroppsliga. I sin samling »Kropp» (1980) visade han, att den identitetsproblematik, som han var så starkt upptagen av, låg i spänningsfältet mellan kroppen som språk och språkets kroppslighet. Men därmed kom han också nära den gränslandserfarenhet, som säger att ordet kan bli kött och som sådant ta boning ibland oss. Kroppen och språket måste samspela, om verklighet skall träda fram. Släpper det ena förbindelsen med det andra, blir bägge lidande. Antingen förnekas all verklighets kroppslighet, eller också förnekas all kroppslig verklighets uttryckbarhet, dess nödvändiga utbrytning ur tystnaden. Språket kan bli till »kött i den stora ohörsamheten, ett kött att lämpa i det tigna».

Språket är alltså en identitetsskapande brygga, men det alienerar också. Just som *Lennart Pernestrand* skriver i sin diktsamling »Språkvinter» (1980): »*språkets välmåga / är få förunnad*». Eller som *Nils-Åke Hasselmark* har redovisat sitt tålmodiga språkarbete i »Den oroliges sömn. Läppläsarens avsikter I—III» (1980). Sin egen stoiska hållning i identitetsproblematiken anger han så: »*Ensamhetens kråka vänder över snön / varken ond eller god*». Mycket om språkets villkor — men också möjligheter — vet även *Gunnar Harding*, som i »Tillbaka till dig» (1980) konstaterar: »*Det behövs två människor / för att föda ett språk utan rädsla*». Liknande är den nyss bortgångne *Gunnar Eddegrens* erfarenhet i »Dagar ur biografien» (1980), när han där lär oss, att poesin fullbordas i uppgivelse men

trots detta — eller kanske just därför — kan i ett förena språk- och gränslandserfarenheter med orden: »*Ovan oss korsfästa stjärnbilder, / men också detta: / konstfulla partitur, gränslösa språk / från våra hemliga planeter*». Det gäller att på något sätt tala sig ut ur tystnaden. Om språkets villkor talar också *Gunnar Lundin* en hel del i sin samling »Energier» (1980). Samtidigt söker han sig bortom språket. Också en gränslandserfarenhet. Livet är inte bara 'i språket' utan äger sin egen struktur. Symbolerna, av vilka man måste leva med otaliga men välja några, blir här viktiga orienteringsinstrument. De lever i språket men visar utöver det, och de transcenderar det blott begreppsliga: »*Det alltför bestämda / utestänger / Vi bestämmer oss ut / Livets struktur, om vi överlämnar oss, / är det som återför*». Samtidigt hänvisas man alltid till språket. I sin mycket särpräglade diktsamling »Akra» (1983) talar den tidigare nämnda *Eva Ström* om något, som hon kallar »*språktillåtelse*». Ur det hemlighetsfulla skräcklandet »Akra», där inga minnen finns, ett slags spegelexistens till vår egen aktuella, måste man bryta sig ut. *Eva Ström* skildrar det bl a så: »*Att ta sig ut med språket i behåll, / med torvmossen på fickan, / med leendet och seklerna invirade i näsduken, / att skaka på lockarna, / att bära smycket kring halsen . . .*» Här pågår uppenbarligen operation kulturräddning, och språket spelar därvid en nyckelroll. När detta sker, är heller inte allt förgäves. Somliga av våra poeter kan här närma sig det extatiska. I sin diktsamling »Mörkret» (1982) talar *Willy Granqvist* om hur »*språk sjuder ur munnarna*», och då kan själva mörkret driva ett lekspel med ljustet, och kommande generationer kan rymma ett löfte. I en dikt till ett ofött barn säger poeten:

*Inuti ditt mjuka huvud  
Gror en kristall som genomlyser allt.  
Minnen grenar ut sig i din blivande hjärna.*

Hos många kan man nu se, att poetens språkarbete mycket ofta gränsar till och befruktas av vad jag litet lättfärdigt kallat

»gränslandserfarenheter». Detta är tydligt hos en person som den tidigare nämnde *Sten Jacobsson*. I samlingen »Ruiner nas fästen» (1985) talar denne i en lång dikt om ett berg och ett »stenhuggeri». Berget är ett berg av ord, men »stenhuggeriet» har också en geografisk association till den svenska Västkusten. Detta konkreta blir till en symbol för något djupare liggande. Här kommer det mytiska och det besvärjande i diktens retorik in. Jacobsson skriver: »*Berget bär en djupare bild / i sin egen bild. En gång var bergen gudar / Ett schiffer blir synligt / i branterna*». Så rymmer språkarbete och konkret stenhuggeri en symbolisk parallellitet, som är nödvändig för att vi skall igenkänna oss också i den politiska verkligheten. Men förutsättningen är att övergången är möjliggjord, och det är ett slags transcendenserfarenhet som får oss att tro det.

Vi såg nyss Gunnar Lundin tala om nödvändigheten av att »vi överlämnar oss». Sådant uttryckssätt erinrar mycket om det religiöst/kristna språkbruket. Hos en kristet bekännande lyriker som *Ylva Eggehorn* har också visionen av ett överlämnande till andliga krafter från Gud haft en betydande plats. Men ibland har detta kanske alltför lätt blivit till förkunnelse. Poeten måste också kämpa för den egna integriteten i allt det utåtriktade förkunnandet. Detta behov, och en delvis påtaglig uppgörelse med tidigare hållningar, kommer till uttryck i samlingen »Hjärtats knytnävsslag» (1980). Där är poeten påtagligt rädd för det till synes alltför självklara. Men gränslandserfarenheterna består. Gudserfarenheten måste dock välja sig nya metaforer, och inte alltid rent bibliska. Eggehorn kan tala om Gud som »en ogift dotter / på den larmande gården». Det viktiga med detta slags metaforbyte är dock, att språket tillåter oss på detta sätt uttrycka vad Gud gör i hittills oprövade termer. Förståelsen av Guds verkningsområde utvidgas. Detta är språkets möjlighet, om Ordet får bli kött där, och gränslandserfarenheten kräver på något sätt denna ständiga

språkvidgning också i det religiösa. Eggehorn brukar även bilden av Gud som en Biodlare. Denne »fångar solskivans riktning / under hatt och slöja», men han sjunger också: »*det gamla skeppet jorden vibrerar / av hans varma lyssnande sång*». Det är bara Guds sång, som riktigt kan få jorden att vibrera, men det är en »lyssnande» sång!

Hos andra poeter finns liknande strävanden att låta gränslandserfarenheten gå in i språket och på den vägen nå ett stycke vidare i identitetssökandet. En som med förkärlek uppehåller sig i gränslanden och övergångssituationerna är *Helge Jedenberg* i den redan tidigare nämnda »Ingivelser» (1985). Det är som ville poeten säga, att det är där människans specifika erfarenhetsförmåga kommer till sitt mest adekvata uttryck. Det är där »ingivelsernas» ljus faller in i skrymslena. Detta betyder nu inte, att den människans dubbelhet, som vi tidigare uppmärksammade hos Jedenberg, skulle vara bortglömd. Men det som är hemligheten bakom tillförsikten i gränslandet, det är att Någon har tydningen som skänker ljus (en parallell till Biodlarens sång hos Eggehorn). Det vidare sammanhanget i allt är inte entydigt, men det är nyckeln till tillvarons gåta. Hos *Konny Isgren* i »Döda mig, igen» (1980) är den tidigare nämnda figuren »Ett» »nära Gud» i gräset, och poeten kommer mycket tätt på en kristen inkarnations- och försoningstanke, när han skriver: »*hur nära jag befinner mig / den som slungar kärlek genom världen*». Någon idyll är det dock inte fråga om, och inte heller är gudsbilden entydig. Ty Isgren kan säga, både att »*Guds kropp är lidandets hjärta*» och samtidigt att han talar »*med ett enda ord på sina läppar / som ett mantriskt upprepande*». Viktigt är dock, att det också här (som hos Eggehorn) handlar om en Gud som själv talar och som genom sitt tal skapar mening i ett kaos.

I det sammanhanget vill jag till sist nämna ännu en poet, som brottas med problemet mening i kaos och vittnar om en gränslandserfarenhet, där ordet »för-

*soning*» visar sig vara ett nyckelord. Det är Roger Skjöld, som i sin fjärde samling »Lanterna» (1983) uttrycker sig på detta sätt. Denna försoning är dock inte lättköpt. Stämningläget svävar mellan uppgivelse och tro. Försoningen kan kallas »stillhetens storm», alltså en omvänd formulering av »stormens öga». Samtidigt vittnar han om sin närvaro i levandet och i den värld han delar med många, och han kan tala om »en upptrampad gång / där förändringen sker». Det är på något sätt hela tiden en fråga om att i uppgåendet i något större och i en gränslandssituation mitt i mörkret finna ett slags meningens monogram: »Jag tänder inte lampan / Jag läser svärtans text».

Även om de erfarenheter som här talar kan synas privata, är de uppenbarligen menade att kommuniceras. Det är poetens bestående dilemma. Hans identitetskamp är hans egen, hans sökande efter livsvärdena också hans eget, men i kraft av språket är de och måste de samtidigt vara representativa, ofta på ett revolutionerande sätt gentemot den konventionella koden, men ändå inlemmande.

Det är detta dilemma — med dess positiva möjligheter — sådant det möter i några diktsamlingar från de senaste åren, som jag sökt teckna — till fortsatt bearbetning även av den *teologiska* medvetenheten och i en sådans språk.



# Amerikanska influenser i nordiska psalm- och sångböcker

AV INGER SELANDER

Den amerikanska sång som haft störst betydelse för utvecklingen av den nordiska väckelse- och frikyrkosången tillkom under 1800-talet. Denna sång inlånas framför allt under senare hälften av 1800-talet. Dess spridning och betydelse blir mycket olika i de nordiska länderna. (Undersökningen inbegriper inte Island.) Sången förmedlas till mycket stor del genom de personliga kontakter som emigranterna skapar mellan det gamla och det nya hemlandet. En del ansluter sig till baptism, metodism och senare till pingstväckelse och kommer tillbaka som evangelister till sitt gamla hemland, som regel understödda av trosfränder i Amerika. Också sjömän och sjömanspräster betydde mycket som förmedlare av amerikansk väckelse och amerikansk väckelsesång. En del amerikansk sång når oss via England genom tidskrifter och tidningar.<sup>1</sup>

I vilken utsträckning amerikansk sång sprids i Norden och upptas i nordiska

<sup>1</sup> Bakgrundslitteraturen innefattar följande: G. Westin, *The Free Church through the Ages*. Nashville, Tenn. 1958, G. Westin, *Den kristna fri församlingen i Norden. Frikyrklighetens uppkomst och utveckling*. Stockholm 1956, Ch. H. Smith, *The Hymnody of the Free Churches of Scandinavia*. (Diss.) Minneapolis, Minn. 1968. Smith ger en överskådlig presentation. För en skandinav är det intressantast att följa redogörelsen för de många personliga kontakterna mellan Amerika och Skandinavien. Å andra sidan är beskrivningen av sångskattens utveckling ställvis något förvirrande, huvudsakligen beroende på bristande tillgång till bakgrundslitteratur. Smith stöder sig på Oscar Lövgrens forskning och har inte konsulterat standardverk text av Emil Liedgren och Allan Arvastson.

sångsamlingar beror inte bara på förekomsten av kontakter med Amerika och på karismatiska ledargestalter för den nya väckelsen utan också på mottagarländernas kyrkliga strukturer och på arten av inhemsk fromhet och väckelse. Den amerikanska sången har fått en vidare spridning och upptagits i större mängd i frikyrkorna, i synnerhet bland metodister, baptister och pingstväänner, vilkas verksamhet förmedlades och stöddes från Amerika. Men framväxten av frikyrkor har varit beroende av de olika nordiska ländernas politiska, sociala, ekonomiska och religiösa strukturer, ett komplicerat nätverk av relationer som här bara kan antydvas. Bildandet av frikyrkor blev bl a avhängigt av graden av demokrati i samhället i stort och av möjligheten till föreningsbildning, vidare av graden av tolerans mot oliktankande inom statskyrkan och av möjligheten till intim kristen gemenskap och till lekmanaktivitet inom statskyrkans ram. Dessa faktorer har man ägnat större uppmärksamhet inom den nyare forskningen, medan man fram till mitten av 1950-talet mer betonade den kyrkohistoriska utvecklingen och betydelsen av personliga kontakter och karismatiska ledargestalter. Jag menar att såväl samhällets struktur, ekonomiskt, politiskt och religiöst, som enskilda karismatiskt begåvade ledarpersoners insatser är betydelsefulla för förståelsen av väckelserörelsernas utformning och spridning.

I Sverige som sent demokratiserades blev frikyrkobildningarna störst och star-

kast. Kontakterna med Amerika var livliga bl a genom en stor utvandring. Den religiösa friheten var starkt beskuren och möjligheterna till lekmanaktivitet och alternativa samlingsformer inom statskyrkans ram var mycket små. Å andra sidan var det lätt att bilda föreningar.<sup>2</sup> Vid 1800-talets mitt var många ledande präster inom statskyrkan negativt inställda till väckelsen. Å andra sidan fanns inom denna många starka ledarpersoner som inte ville kompromissa. Väckelsen konsoliderades till största delen i frikyrkor, i vilka den evangelikala anglosaxiska sången snabbt upptogs alltifrån 1850-talet. I sångböcker använda inom Svenska kyrkan kom denna sång först in under vårt sekel.

Norge kom liksom Sverige i livlig kontakt med Amerika genom en hög utvandring, men det religiösa amerikanska inflytandet kanalisierades annorlunda än i Sverige. I Norge kom väckelsen i hög grad att stanna inom kyrkan (folkekirken), vilket berodde på att många präster själva blev gripna av väckelsen. I Norge fanns ett större mått av demokrati i samhället över huvud och inom kyrkan fanns frihet för olika åsiktsriktningar och det fanns också möjlighet till lekmanaktivitet och till alternativa samlingsformer.<sup>3</sup> Den evangelikala anglosaxiska sången vann gehör även i kyrkliga kretsar. En stor mängd amerikanska sånger översattes och de upptogs också i sångsamlingar för inomkyrkligt bruk.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> T. Jansson, *Samhällsförändring och samman slutningsformer. Det frivilliga föreningsväsendets uppkomst och spridning i Husby-Rekarne från omkring 1850 till 1930. Acta Universitatis Upsalensis Studia Historica Upsalensis* 124. Uppsala 1982. Jansson gör närmast en lokalstudie av frivilligorganisationernas uppkomst och utveckling. I likhet med andra sociala fenomen kan inte dessa processer studeras isolerade och det är därför nödvändigt att referera till en vidare kontext, dvs det samhälle i förändring inom vilket dessa uppkommer. — Se också S. Lundkvist, *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850—1920* (Stockholm 1979), som betraktas som standardverket för folkrörelseforskare.

<sup>3</sup> Jansson a a s 17—20.

<sup>4</sup> L. Anestad, *Kristen sang og musikk*, Bd I—II.

Danmark demokratiserades ganska sent och där fanns liksom i Sverige möjlighet till föreningsbildning, men ändå kom inte väckelserna att leda till frikyrkobildningar i någon större utsträckning. Det förhållandet att Danmark är ett agrarland kan ha en viss betydelse, och bland bondebefolkningen fick inte frivilligföreningar någon större utbredning över huvud taget. Men viktigare är i detta sammanhang förmodligen det förhållandet att det fanns större utrymme för olika åsikter inom »folkekirken». Behovet av andlig förnyelse hade till stor del tillfredsställts genom grundtvigianismen. Folkhögskolemannen och den mot den kyrkliga organisationen oppositionelle prästen N. F. S. Grundtvig blev i hög grad ungdomens ledare. Han blev upphov till en kulturöppen väckelserörelse med ljus människosyn och ett starkt nationellt drag. Grundtvig var tolerant mot olik tänkande, men han skapade en klyfta mellan sin egen religiösa ståndpunkt och den individualistiska omvändelsekristendomen.

Från hymnologisk synpunkt är det tydligt att Grundtvigs psalmdiktning med dess bibelanknytning, enklare diktning och positiva människosyn till en del tillgodosåg behovet av en ny typ av psalm. Men i nyevangeliska väckelsekretsar ville man ha en psalm som betonade kravet på individuell omvändelse och lade tonvikt vid den enskildes gudsförhållande. Dessa kvaliteer fann man i den pietistiske 1700-talsbiskopen H. A. Brorsons psalmer, som har en innerlig ton. Dessa psalmer fick en renässans i väckelsekretsar från år 1830.

Uttryck för den enskildes förhållande till Gud fann man också men i enklare form i den anglosaxiska väckelsesången, och en hel del av denna sång kom att upptas i danska sångböcker, flest naturligtvis i de frikyrkliga sångböckerna, men även i de sångsamlingar som användes

Oslo 1962, 1965. Detta lexikon innehåller uppgifter om de amerikanska sånger som finns representerade i norska psalm- och sångböcker.

av väckelserörelsen inom »folkekirken» kom icke så få amerikanska sånger att ingå.<sup>5</sup>

I Finland samverkade flera faktorer till att hämma bildandet av associativa föreningar såsom beroendet av tsar-Ryssland och språkfrågan. Svenska var det interna förvaltningspråket under hela 1800-talet, trots att majoriteten av befolkningen endast behärskade finska. Eftersom de båda språken är helt olika försvårades samarbetet i föreningar. Friheten för olika åsikter och fromhetstyper var emellertid stor inom statskyrkan, och många präster var engagerade i väckelserörelserna. Impulserna från Sverige var livliga under hela 1800-talet och via Sverige kom man först i kontakt med de anglosaxiska väckelserörelserna och den amerikanska väckelsesången. Frikyrkligheten fick först fäste bland stadsbefolkningen i svenskbygderna. Men frikyrkligheten har aldrig spelat någon stor roll i Finlands kyrkoliv och frikyrkomedlemmarna utgör i dag bråkdelar av en procent av totalbefolkningen. Störst är pingströrelsen. Den anglosaxiska sången har i mycket obetydlig utsträckning vunnit insteg i inomkyrkliga sångböcker.<sup>6</sup>

Både i Norge och Finland visade man en större öppenhet gentemot de nya verksamhetsformer som väckelsen medförde. Man gav inom statskyrkan lekmännen större frihet att delta i och utforma församlingsarbetet. Vidare har man inte haft

ett så snävt psalmbegrepp. I Sverige å andra sidan hade man under hela 1800-talet ett mycket stramare psalmbegrepp än i de övriga nordiska länderna och i *Den svenska psalmboken* från 1819, som var den officiella under hela 1800-talet, gavs inget utrymme åt den pietistiska väckelsesången. Kravet på folklig andlig sång, såväl av svenskt som anglosaxiskt ursprung sökte man sedermera tillfredsställa genom ett tillägg till psalmboken 1921.

Av flera orsaker kommer jag i fortsättningen att i huvudsak beskriva den amerikanska sångens spridning och inflytande i Sverige men under jämförelser med de övriga skandinaviska länderna, där så är möjligt. I Sverige, där det amerikanska inflytandet blev störst, finner vi det största antalet inlånade sånger och det största antalet anglosaxiska melodier använda till nyskrivna sångtexter. En konkret, praktisk orsak till att jag måste koncentrera mig till Sverige är att det endast är inom svensk hymnologi som man studerat den frikyrkliga sången — och därmed de anglosaxiska inlånen — i större skala.<sup>7</sup>

Det var framför allt genom två sångböcker som den anglosaxiska evangelikala sången spreds i Sverige på bred front under 1800-talets senare hälft: *Pilgrims-sånger* som trycktes 1859 (del 2 1860) och *Sånger till Lammets lof*, som utkom häftesvis 1875—1881. Med *Pilgrimssånger* skedde genombrottet av anglosaxisk evangelikal sång i Sverige. Denna sångbok utgavs av bröderna Per och Gustav Palmquist, som anslutit sig till baptismen. De båda bröderna blev pionjärer för söndags-skolan i Sverige. Gustav Palmquist, som var skollärare och engagerad i den ny-evangeliska väckelsen, kallades till Amerika som predikant för svenska immigranter år 1851. Där övergick han till baptismen, och då han 1857 återvände till Sverige blev han en av ledarna för bap-

<sup>5</sup> Den enda översikten över amerikansk sång i Danmark är en opublicerad magisteruppsats av Alma Brockdorff: »Angelsachsische sänge i dansk oversaettelse 1837—1972».

<sup>6</sup> S. Soukunnas, *Sionin Kannel 1874—1892*. (Diss.) Helsinki 1982. (With a Summary in English: *Sionin Kannel 1874—1892. A study on the genesis, sources, and structures of the song book as well as origins of the songs and tunes involved*.) Soukunnas undersöker endast en sångbok, *Zions sånger*, som använts av den evangeliska rörelsen inom den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. — En analys av de sångböcker som använts av väckelserörelserna inom den lutherska kyrkan i Finland inkluderas i en dissertation av P. Soujanen, *Finnish Folk Hymn Singing. Study in music anthropology*. Tampere 1984.

<sup>7</sup> En solid grund har lagts av Oscar Lövgren, pastor inom Svenska Missionsförbundet. Hans mest betydande forskning har sammanfattats i *Psalm- och sånglexikon*. Stockholm 1964.

tiströrelsen. Från Amerika hade han med sig anglosaxiska sånger, som han översatte och samlade i en sångbok, *Pilgrims-sånger*. Sångboken var avsedd för den baptistiska verksamhetens behov, men den blev en exempellös framgång och köptes i väckelsekretsar över hela landet. Den omtrycktes fram till 1886 i en mängd upplagor i sammanlagt 400 000 exemplar. Den spreds också till de övriga nordiska länderna. De flesta av de översatta sångerna hade Palmquist tagit från Dowlings sångbok, tryckt i New York 1849. (*A new collection of Hymns, Designed especially for Use in Conference and Prayer Meetings, and Family Worship*. By John Dowling.)<sup>8</sup> En del av dessa sånger ingår alltså i nordiska sångsamlingar, t ex »Jag är främling, jag är en pilgrim» (I'm a pilgrim, I'm a stranger) av Mary Dana Shindler.

Den andra sångsamlingen som spred anglosaxisk sång i vida kretsar var som nämnts *Sånger till Lammets lof*. Den utgavs av fil. dr Erik Nyström, som under olika perioder av sitt liv var verksam inom Svenska Missionsförbundet och Baptistsamfundet. Större delen av sångerna i denna häftesvis utgivna sångsamling var hämtade från den amerikanske sångarevangelisten Ira D. Sankeys repertoar, som samlades och successivt utgavs från 1873 till 1903 under beteckningen *Sacred Songs and solos*. Sankey var som bekant sångare vid den framgångsrike amerikanske väckelsepredikanten Dwight L. Moodys möten, bl a under dennes kampanjer i England under 1870-talet. Sankeys gospelsånger översattes av flera svenskar, men Nyströms översättningar blev mest populära. Sankey-sångerna översattes också i urval i flera omgångar till danska och norska. Till Finland spreds de både via finländare som besökt Sverige och via emigranter som återvänt från Amerika för att evangelisera

<sup>8</sup> S. Å. Selander, »Den nya sången». *Den anglosaxiska väckelsesångens genombrott i Sverige. Bibliotheca Theologiae practicae*. (Diss.) Lund 1972. Den sångbok som här sätts i fokus är *Pilgrimssånger*.

i de nordiska länderna. Sankeys sånger blev mycket populära och ingår i viss utsträckning alltså i våra sångsamlingar, ofta i flera varianter. Av förlagspolitiska skäl måste man i regel göra nyöversättningar för varje sångsamling, och på så sätt uppkom en mängd olika versioner, en förbiistring som vi alltså lider av. Som exempel kan nämnas »Verka ty (tills) natten kommer» (Work for the night is coming) av Annie Coghill.

Då de olika frikyrkorna ställde samman egna sångböcker för sin verksamhet upptogs en hel del av sångerna från *Pilgrimssånger och Sånger till Lammets lof*, men man översatte också en stor mängd andra anglosaxiska sånger, särskilt inom Svenska baptistsamfundet, Metodistkyrkan och Svenska Missionsförbundet. Med pingstväckelsen kom en ny våg av amerikansk gospel till Norden. Frälsningsarméns sånger utgörs också till stor del av anglosaxisk gospel, men arméns sånger som ofta tillkommit inom de egna leden har sällan spritts till andra samfund.

Såväl den anglosaxiska sången i *Pilgrimssånger* och *Sånger till Lammets lof* som den frikyrkliga sången under slutet av 1800-talet och under 1900-talets förra hälft utmärks av en hög frekvens av vissa symboler och motiv.<sup>9</sup> Till dessa hör bilden av livet som en pilgrimsvandring och bilden av himlen som ett hemland som man längtar till, vidare framställningen av Jesu ledning och av Jesus som en vän. Särskilt pilgrimsmotivet har tilldragit sig stort intresse, och man har frågat sig varför just detta motiv fick en så stor genomslagskraft i väckelsesångerna alltifrån 1800-talets mitt och långt in på 1900-talet. Till stor del kom sånger med

<sup>9</sup> S. Å. Selander jämför *Pilgrimssånger* med äldre pietistiska och herrnhutiska sångböcker. I min egen avhandling jämför jag de största frikyrkosamfundens sångböcker från första hälften av 1900-talet med *Den svenska psalmboken* från 1937. Samfundssångböckerna jämförs också inbördes. (»O, hur saligt att få vandra». *Motiv och symboler i den frikyrkliga sången*. Stockholm 1980) Motiven pilgrimsvandringen och det himmelska hemlandet har jag studerat mest ingående.

detta motiv till oss från England och Amerika. En anledning till att motivet är så vanligt i den anglosaxiska sången är troligen att emigrationerna gjorde bilden av livet som en pilgrimsresa särskilt aktuell och immigranternas hemlängtan blev en parallell till den kristnes längtan till himlen. Detta var ett bildspråk som tilltalade engelska och nordiska immigranter i lika hög grad som de kvarvarande i hemlandet.

Bilden av himlen som ett fosterland eller hemland stimulerades också av nationalismen, som var en av 1800-talets bärande idéer. Det skrevs en mängd fosterlandssånger i Norden och en del av dessa omdiktades till andliga sånger. Den litterära romantiken gav näring åt tanken på ett själens urhem, ett hemland. Föreställningen om den himmelska härligheten måste också ha varit en tröst under fattigdom och svält bland de sämst lottrade i samhället. Socialisterna anklagade väckelsefolket för att längta till himlen i stället för att förändra det jordiska fosterlandets struktur. Jag tror emellertid att väckelsens eskatologiska karaktär betydde mycket för pilgrims- och hemlandsmotivets popularitet. Om den enda anledningen till dess popularitet var yttre betryck skulle man kunna tycka, att vi som lever under hot om ett totalt utplånande av hela mänskligheten, skulle finna tröst i sånger om himlen, men dessa sånger har en starkt sjunkande popularitet. Häremot kan man invända att det är bättre att kämpa för överlevnad än drömma sig bort, men detta problemkomplex leder för långt från ämnet.

De flesta och de mest spridda av de sångböcker som gavs ut i Sverige 1850 till 1920 ingår i en sångregistrant, som jag har utarbetat för att använda som underlag för studium av de ideologiska brytningarna mellan folkrörelserna sådana de framträder i sången under det expansiva skedet.<sup>10</sup> Förutom väckelse- och frikyrko-

rörelsernas sång ingår sånger från nykterhetsrörelsen och arbetarrörelsen i undersökningen. En mycket stor del av de ca 8 000 olika sångerna i de 135 sångböcker som indexerats består av översättningar från engelskan. Hur stor del av dessa som har angloamerikanskt ursprung går ännu inte att avläsa, eftersom författarbestämningarna inte är klara. Den mest frekventa av alla dessa sånger är emellertid den amerikanska sången »Verka, ty natten kommer» tätt följd av Martin Luthers psalm »Vår Gud är oss en väldig borg». Till de mest frekventa sångerna hör ytterligare tre amerikanska, nämligen »Stå upp, stå upp för Jesus (Stand up, stand up for Jesus) av George Duffield, »Rädda de döende, lyft dem som sjunka» (Rescue the perishing, care for the dying) av Fanny Crosby och »Fast i Herrens sanning stå» (Standing by a purpose true) av Philip Bliss. Alla de nämnda sångerna är mycket frekventa i nykterhetsrörelsens sångböcker, och de båda mest populära är vanligare i nykterhetsrörelsens sångböcker än i väckelserörelsens. En fast organiserad nykterhetsrörelse — IOGT (International Order of Good Templars), Templarorden, Nationalgodtemplarorden, Blå bandet och Vita bandet — grundades i Sverige av människor som kommit i kontakt med nykterhetsrörelsen i Storbritannien eller Amerika. I flera fall hade de anknytning till väckelserörelsen, och påfallande ofta har samma personer arbetat både för spridande av väckelse och nykterhet.

Bland de tio mest frekventa av de ca 4 000 olika melodierna finns fyra amerikanska. Den oftast förekommande i hela materialet är Lowel Masons melodi Hebron, som används till 69 olika texter. Flera av dessa är översättningar från engelskan. Melodin Hebron blev känd i Sverige genom *Pilgrimssånger*, och redan där används den till flera texter.

Georg Webbs melodi Webb, som skrevs till George Duffields sång »Stand up,

omfattar såväl text- som melodibörjan. Den kommer så småningom att bli tillgänglig även för andra forskare.

<sup>10</sup> Under de senaste åren har jag arbetat med projektet »Den unisona sången i folkrörelserna 1850—1920». Som grundval för analys och jämförelser har jag upprättat en registrant som

stand up for Jesus», används till 54 olika texter av vilka nästan hälften är nykterhetssånger. Om de senare redan i de engelska förlagorna varit förenade med denna melodi har jag inte kunnat utforska.

William Bradburys melodi Even me till Elizabeth Codners sång, »Lord, I hear showers of blessings» (Gud, jag hör hur torra länder), publicerades först i *Sånger till Lammets lof* och fick snabbt stor spridning. Den användes i det indexerade materialet till 32 olika texter av vilka 6 är nykterhetssånger. Också Codners text blev mycket populär och förekommer i många olika översättningar. Till lika många texter (32) används Charles C. Converses melodi Erie skriven till »What a friend we have in Jesus» (Vilken vän vi har i Jesus). Av dessa är 10 nykterhetssånger.

Såväl amerikanska texter som melodier blev alltså mycket populära i Sverige, och de har givetvis påverkat den inhemska sången både vad texter och melodier beträffar. En hel del av de amerikanska sånger, som ingår i de svenska sångböcker som publicerades mellan 1850 och 1920, finns alltså kvar i nu använda sångböcker. Vid de revisioner som gjorts under de senaste decennierna har emellertid de äldre frikyrkorna (inklusive EFS) uteslutit många pilgrims- och hemlandsånger liksom sentimentala sånger med motivet Jesus som vän och tröstare, vidare militanta, marschartade sånger och sånger om Jesu återkomst. Inom pingstväckelsen liksom inom de övriga mer fundamentalistiska samfundet är emellertid dessa sånger alltså vanliga och hör till den aktiva repertoaren. Motsvarande gäller för de övriga nordiska länderna. Enligt det *Index över den kristna församlingssången i Sverige* (tr. 1979) som jag utarbetade för Svenska kyrkans psalmkommitté och den ekumeniskt sammansatta psalmkommittén Sampsalm är Lydia Baxters sång »Jag vet en port, som öppen står» (There is a gate that stands ajar) den mest spridda amerikanska sången. Den ingår i samtliga 14 sång-

böcker som jag har indexerat. Den amerikanska författare som är representerad med flest sånger är Fanny Crosby. Av de 31 sånger som finns med av henne hör »Jesu kär, gå ej förbi mig» (Pass me not, o gentle Saviour), »Hela vägen går han med mig» (All the way my Jesus leads me) och »Trygg i min Jesu armar» (Safe in the arms of Jesus) till de mest spridda.

Amerikanska melodier är också alltså mycket populära, även om man inom de äldre frikyrkorna successivt har ersatt melodier i gospelstil med koraler och mer högstämda svenska melodier. Detta är ett led i ett allmänt närmande till Svenska kyrkans utformning av gudstjänsten. Av de 20 mest frekventa kompositörerna är dock nästan hälften amerikaner: Lowell Mason, P. P. Bliss, W. Bradbury, W. H. Doane, I. D. Sankey, J. McGranahan, W. J. Kirkpatrick och R. Lowry. I församlingssångböckerna finns alltså alltså ett betydande inslag av amerikansk väckelsesång av äldre typ. Framför allt inom pingströrelsen kan man också tala om ett betydande inflytande från nyare amerikansk populärmusik, det gäller också den sång som används i vanliga gudstjänster.<sup>11</sup> Den repertoar som hör till ungdomsgrupperna och vissa solister och som sprids i stor skala genom grammofonskivor och massmedier är av en annan art. Den är mycket influerad av »country and western»stil eller jazzinspirerad. Till denna repertoar hör också negro spirituals. En del sånger sjunges på engelska liksom inom den profana popsången.

Äldre väckelsesånger kan också sjungas »upp-poppade» eller med jazzinspirerat ackompanjemang. Den renässans som baptistpredikanten, tapetseraren och kolportören Joël Blomqvists pilgrimssång »O, hur saligt att få vandra» (tr 1876)

<sup>11</sup> Musikens sociala funktion i en lokal pingstförsamling är ämnet för S. M. Thorséns avhandling, »Ande skön, kom till mej». *En musiksociologisk analys av musiken i Götene Filadelfiaförsamling. Skrifter från musikvetenskapliga institutionen*. Göteborg 1980. nr 5.

har fått de senaste åren beror säkerligen på den grammofoninspelning som göteborgsmusikern Leif Strand arrangerade tillsammans med några av våra skickligaste jazzmusiker och en välsjungande kör (*Sorgen och glädjen*. Proprius 7710). Melodin som alltså är välkänd i Amerika komponerades av Robert Lowry till hans egen pilgrimssång »Shall we meet beyond the river». Blomqvists sång ingår nu, men med traditionellt arrangemang, bland en rad andra gospelsånger i det förslag till svensk psalmbok som lagts fram 1985. I tre av de nordiska länderna har förslag till ny psalmbok för folkkyrkorna lagts fram under 1980-talet. Jag skall avsluta översikten med att visa på det amerikanska inflytandet i dessa förslag.

Det norska psalmboksförslaget kom redan 1981 *Norsk salmebok. Forslag til felles salmebok for Den norske kirke*. Det kommer med smärre justeringar att ges ut som norska kyrkans psalmbok. Det innehåller tolv amerikanska texter. De flesta är psalmer och det är notervärt: jämsides med gospelsånger av Fanny Crosby finns psalmer av Anastasia von Burkalov och Georgia A. Harkness. I många fall har man försett de amerikanska texterna med norska, engelska eller tyska melodier.

I Finland har man lagt fram två psalmboksförslag, ett för de svensktalande församlingarna 1983, *Förslag till Svensk psalmbok för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland*, och ett för de finsktalande 1984, *Soumen Evankelis-luterilaisen kirkon. Virsikirja*. Det svenskspråkiga förslaget innehåller endast en amerikansk sång »Hela vägen går han med mig» (All the way the Saviour leads me) av Fanny Crosby. Dessutom finns en del amerikanska melodier, främst av gospelkaraktär, till texter av nordiska författare. I det finskspråkiga förslaget finns ingen amerikansk författare representerad. Amerikanska sångtexter har endast i liten utsträckning vunnit insteg i väckelsekreter inom finska kyrkan, men man har tagit upp en del melodier. I förslaget

finns åtta amerikanska melodier inklusive två negro spirituals, men texterna är av finska författare och som regel skrivna det senaste decenniet. Amerikanska melodier har alltså tillvunnit sig en viss popularitet. En anledning till att man har försett dem med finska texter kan vara att det är mycket svårt att behålla en sångs originalmelodi då man översätter till finska på grund av det finska språkets uppbyggnad med långa ändelser i stället för prepositioner och fristående artiklar. De långa orden i finskan är svåra att få in i samma rytm och stroflängd som en engelsk sångtext.

Det svenska psalmboksförslaget, *Den svenska psalmboken. Slutbetänkande av 1969 års psalmskommitté*, består av två delar omfattande totalt drygt 700 nummer inklusive tonsatta psaltarpsalmer för växelsång mellan församling och kör.

Del 1 har tillkommit i samarbete mellan 14 trossamfund efter förebilder från Tyskland, Holland, Kanada och Australien, men i inget land har man hittills fått så bred uppslutning som i Sverige. Anglo-saxiskt ursprung har totalt 55 sånger i del 1. De flesta av dessa är väckelsesånger, 10 av dem är amerikanska. Sett från ett ekumeniskt perspektiv är det notervärt och glädjande att man lyckats enas om inte mindre än 325 sånger, vilket bör jämföras med de 10 sånger och psalmer som var gemensamma, då man började arbetet 1978.

Del 2 är endast avsedd för Svenska kyrkan. Den innehåller 15 anglosaxiska sånger, men av dessa är endast två hämtade från Amerika, en nattvardpsalm av F. C. Wilson och en doppsalm av Pamela-Ray Yeager-Maloney. Därjämte finns sex negro spirituals bland de 69 sånger och psalmer som föreslås ingå i ett supplement. Svenska kyrkans psalmskommitté har alltså tagit upp färre amerikanska sånger från senare år än vad den norska psalmskommittén gjort. Men totalt är det amerikanska inflytandet störst i det svenska psalmboksförslaget.

De flesta av de övriga samfundet kommer att gå samman om en gemensam

del 2. Det är meningen att de båda psalmboksdelarna skall bindas samman till en enda bok, vars första del alltså blir gemensam för alla, medan del 2 kommer att finnas i flera olika versioner.

I Danmark har det inte utsetts någon officiell psalmbokskommitté, men tre halvofficiella kommittéer, representerande olika fraktioner och fromhetsriktningar inom danska kyrkan, har utarbetat var sitt supplement. Inget av dessa innehåller emellertid någon amerikansk sång. Merparten av medlemmarna i den danska kyrkan i dag torde vara obekanta med amerikanska väckelsesånger. De har aldrig slagit igenom på samma sätt som i Sverige och Norge.

Sammanfattningsvis kan man säga att det amerikanska inflytandet är mycket varierande i de nordiska länderna. Det är också olika till art och styrka i ett och samma land under olika tidsperioder och inom olika religiösa grupper och för olika

typer av gudstjänster. Under senare hälften av 1800-talet upptogs amerikansk sång huvudsakligen av grupper som religiöst och sociologiskt var att betrakta som protestgrupper i opposition mot det etablerade samhället. I dag har den amerikanska sången och musiken sin hemvist framför allt inom ungdomskulturen, som såväl till sin religiösa som profana del är mycket starkt influerad från USA. Men om man undantar pingströrelsen och några andra samfund av liknande karaktär upptas i våra dagar mycket lite av amerikansk andlig sång för bruk i kyrkornas regelbundna gudstjänstliv. Till de flesta sångböcker som ställs samman för gudstjänstbruk hämtar man material från andra håll än Amerika. Men en del av den väckelsesång som överfördes till svenska under 1800-talets senare hälft hör idag till det gemensamma arvet för många samfund.



# Dop och kyrkotillhörighet

AV GÖSTA WREDE

Hur skall kyrkotillhörigheten ordnas i framtiden? Den frågan framstår som alltmör angelägen i olika kristna kyrkor i världen, så också den svenska. Det får ankomma på denna kyrka och riksdagen att i sinom tid avgöra saken, men dessförinnan har också universitetsteologin tillfälle att ge sina synpunkter.

Kyrkomötet beslutade 1983 tillsätta en utredning, som enligt kyrkolagsutskottet och läronämnden bör vara »förutsättningslös och allsidig». Den arbetsgrupp<sup>1</sup> Svenska kyrkans centralstyrelse sedan tillsatte är klar med en första etapp om de grundläggande principerna. Betänkandet heter *Dop och kyrkotillhörighet*.<sup>2</sup> Det ger inget slutgiltigt förslag men utmynnar i tre olika huvudlinjer till en lösning: A, B och C. Detta diskussionsbetänkande har varit avsett att studeras främst i Svenska kyrkans församlingar. Därefter är det meningen att utredningsgruppen skall sammanfatta resultatet och föreslå vidare åtgärder.

Så litet terminologi. Betänkandet talar vanligen om tillhörighet, inte medlemskap. När medlemskap kommer på tal angående kyrkan är det i sakramental mening, t ex att de tillhöriga också kan inlemmas i Kristi kropp, ingå i Guds kyrka osv. Tillhörighet får då en vidare innebörd än medlemskap. Samtidigt innefattas medlemskap i tillhörighet.

Kyrkotillhörighet är ett komplicerat

<sup>1</sup> Denna utgörs av Carl-Eric Lundgren (ordf), Mildred Fischer, Anna-Lisa Hallgren, Karl-Erik Johansson, Sven Kragh, Christina Odenberg och Gösta Wrede. Sekr har varit Torsten Kälveborn.  
<sup>2</sup> *Dop och kyrkotillhörighet*. Ett diskussionsbetänkande. Svenska kyrkans utredningar (SKU) 1985: 1.

teologiskt problem. Till förutsättningarna hör Bibelns sätt att fatta budskapets öppenhet och avgränsning. Vad var avgörande princip för att tillhöra den nytestamentliga församlingen? Hur ser de stora kyrkornas tradition ut beträffande tillhörigheten och vilken ordning tillämpas idag? Vad säger ekumeniken, t ex Faith and Orders sk Limadokument *Baptism, Eucharist, Ministry*, 1982 (BEM)? En analys av dopets innebörd har gjorts av t ex Per Erik Persson. Den ingår i en rapport från Biskopsmötets teologiska kommission och finns nu att läsa i skriften *Dopet — teologiskt, kyrkorättsligt, pastoralt*, 1984. Vad där sägs om sambandet mellan dop och tro och om dopet såsom livstydning är väsentligt.

Frågan om dopet är viktig för Svenska kyrkan som internationellt sett är unik genom sina nuvarande regler; enligt dessa grundar sig tillhörigheten *inte* på dop. Nu gällande regler för tillhörighet till svenska kyrkan framgår av religionsfrihetslagen 1951. Grundläggande är att barn i äktenskap vid födelsen inträder i svenska kyrkan, om båda (eller en av) föräldrarna tillhör kyrkan (§ 7) och att barn utom äktenskap vid födelsen inträder, om modern tillhör kyrkan (§ 8).

Dessa regler har ofta förenats med en religiös motivering om Guds förekommande nåd, dvs att Guds nåd alltid är före människan, söker henne och vill ha henne i sin gemenskap från första stund. Motiveringen har uppfattats vara ett arv förmedlat av Einar Billing. I samband med utredningen har jag haft tillfälle att särskilt redovisa att Billings kyrkosyn, grundad på Bibeln och Luther, inte bör

sättas på någon ensidig formel. Exempelvis har dopet en central ställning också i Billings kyrkosyn.

Efter denna antydning om något av vad betänkanudet behandlar skall jag kommentera lösningsförslagen enligt linje A, B och C, även med kritiska synpunkter. Låt mig först säga att ingen tänker sig några retroaktiva regler utan de som nu tillhör Svenska kyrkan skall göra det på samma grunder också i fortsättningen.

En viktig bakgrund till hela frågan om kyrkotillhörigheten är den fortgående sekulariseringen. Mot den bakgrunden måste Svenska kyrkan se över sina tillhörighetsregler för framtiden. Välkommet vore här ett teologiskt nytänkande, som både tar hänsyn till rådande tradition och kan frigöra sig från den, där så behövs.

Vad jag i varje fall för min del hoppas är att man kan undvika två onda ting: det ena är en *försnävning* av kyrkotillhörigheten så att många helt i onödan känner sig stå utanför, det andra är en så *profillös* kyrkotillhörighet att många blir likgiltiga för vilken kyrka de tillhör eller varför de gör det.

## Linje A

innebär att nuvarande regler för kyrkotillhörighet bibehålls så som de formulerats i 1951 års religionsfrihetslag.<sup>3</sup> Bakom dessa regler står enligt A »en historisk utveckling alltsedan missionstiden i vårt land». Reglerna sägs bygga på »en genomtänkt teologisk grundsyn» och ge »uttryck för vår kyrkas egenart». Vad avses? Svar får vi i det A kallar »en religiös motivering» utifrån »nådemedlen, Guds ord och sakramenten». Vidare sägs att Svenska kyrkan såsom »öppen folkkyrka» är »ett uttryck för Guds förekommande nåd».<sup>4</sup> I och med detta har vi mött det viktigaste i linje A.

<sup>3</sup> Kyrkolagarna I. Svenska kyrkans bekännelse och grundläggande bestämmelser, utg. Carl-Gustaf Andrén, Lund 1965, s 109 ff.

<sup>4</sup> Jfr A. Palmqvist (red.), Att höra till folkkyrkan, 1985, s 248 f.

Vi kan här lägga märke till att Svenska kyrkans motivering bland annat sägs utgå från sakramenten, alltså också dopet. Om nu detta gäller för hela den kristna kyrkan i dess grundläggande motivering, bör det då inte gälla också för den svenska kyrkan? Men vi finner att A anser dopet vara utan betydelse för tillhörigheten till just denna kyrka, den svenska.<sup>5</sup> Vad kan då detta bero på?

Det beror på den åtskillnad A gör mellan vad som kallas »Kristi kyrka» och »det rättsligt bestämda trossamfundet». Lagstiftningen kan reglera tillhörigheten bara till det senare. Dopet kan inte ha någon uppgift i *det* sammanhanget. Skälet torde vara detsamma som Ragnar Bring angett i sin skrift *Dop och medlemskap i kyrkan*, 1979, på följande sätt: »Att diskutera kyrkotillhörigheten möter ständigt svårigheter, då man måste ta hänsyn både till en juridiskt bestämd kyrkoorganisation och till Kristi kyrka, för vilken människor inte kan dra gränser, varken i tid eller rum. I denna Kristi kyrka, vars omfattning är fördold för människor, vill dopet inlemma. Men det kan bli förvänt, om det ses som ett krav och ett villkor för medlemskap i en juridiskt bestämd kyrkoorganisation.»<sup>6</sup>

Företrädarna för A säger nu så här: »Reglerna om tillhörighet till Svenska kyrkan bör spegla kyrkans tro och egenart.» Vi måste då fråga: hör inte också dopet till egenarten, enligt A-linjens egna ord nyss? Jo, men det finns en återhållande faktor och den framgår av närmast följande sats: »Samtidigt är det lagstiftningens uppgift att reglera *inte ett uppdragande i Kristi kyrka* utan ett inträde

<sup>5</sup> Jfr skrivelse från Riksskatteverket 1985-03-07: Tillhörighet till svenska kyrkan. — Skrivelsen är adresserad till samtliga pastorsämbeten. »Upplysningsvis får RSV erinra om att dop inom svenska kyrkan inte automatiskt medför att den döpte inträder i kyrkan. Om förälder låter döpa ett barn som inte tidigare tillhör svenska kyrkan bör de upplysas om att särskild ansökan om inträde i svenska kyrkan måste göras om de önskar att barnet skall tillhöra kyrkan.»

<sup>6</sup> R. Bring, *Dop och medlemskap i kyrkan*, Lund 1979, s 16.

i det rättsligt bestämda trossamfundet» (kurs. här). Och där har vi det: dopet är inte förenligt med det juridiskt reglerbara. Dopet hör till kyrkan endast i andlig mening. Om den åtskillnad som linje A gör mellan kyrkan i andlig och juridisk mening — paralleller: osynlig och synlig, inre och yttre, de heligas samfund och nådesanstalt — skall här bara sägas att dess risk är en onödig spiritualisering av kyrkan på ett plan höjt över den faktiska kyrkoorganisationen. Inom nutida kontinental systematisk teologi betraktas den nämnda åtskillnaden som övervunnen.<sup>7</sup>

A betonar vidare att Svenska kyrkan inte kommit till »genom människors vilja att sluta sig samman». Man framhåller att denna kyrka »är en följd av att Gud genom sina nådemedel kallar och samlar sin kyrka». Men kan inte den formuleringen lika väl vara förord för dopet som grund för kyrkotillhörighet? Nu är det inte så enligt A. Vad man vill säga är endast att det är *Gud* som med sina nådemedel samlar kyrkan. Ty detta är viktigt för A: folkkyrkan grundas av Guds vilja inte av människors vilja.

En reflexion inför det budskapet blir följande. Är den där negationen — *inte* människors vilja — verkligen så nödvändig när det gäller att tala om hur en kyrka blir till? Varför måste människors vilja negeras när det gäller kyrkans grundläggande princip samtidigt som alla vet att en kyrka i högsta grad är beroende av människors vilja, engagemang och tro? Och hur kom de första kristna församlingarna till?

Men, kan man invända från A, det gäller ju vad som »ytterst» grundlägger folkkyrkan och det måste vara Gud och Guds nåd. Ja, säger vi, det finns skäl att uppfatta kyrkan så, men vem kan bestrida att också denna uppfattning är en trosuppfattning? Påstående som »Gud och inte människor bygger kyrkan» och »Guds ord och sakrament är det primära och människors tro det sekundära» här-

rör också de från människors tro. Eller är det påstående som kan inses av vem som helst, alldeles oberoende av trosinställning? Uppenbarligen inte! Kyrklig argumentering — och tyvärr inte sällan också teologisk — bortser ofta från denna enkla psykologiska lag. Därför låter det egendomligt när man säger att den svenska folkkyrkan inte har bildats och inte kan bildas »genom människors vilja». Någon form av instämmande och bejakande från människors sida, man må kalla det vilja eller tro, är väl i realiteten åtminstone en av förutsättningarna för kyrkotillhörighet?

Men, kan man vidare invända från A, hur skall då barnen kunna tillhöra kyrkan? Vad är det för gensvar att ta hänsyn till där? Det vet vi inte, kan vi svara. Vad vi vet är att barnens miljö är betydelsefull också i religiöst avseende. Linje A vill gagna kyrkotillhörighet i följd av familjesammanhållningen. Men inte heller här kan »människors vilja», nu föräldrarnas, avvaras. Hur är det då bestämt med föräldrarnas möjligheter att ge barnen en kristen vägledning? Här finns helt klart stora svårigheter med tanke på dagens sekularisering. Jag finner inte att linje A redogör för *denna* verklighet lika initierat som för de höga principer man anger för folkkyrkan.

Företrädarna för linje A vänder sig mot tanken att odöpta 18-åringar skulle avge någon viljeyttring eller anmälan om att de vill tillhöra kyrkan. Skälet anges vara att det skulle vara »ett utslag av föreningsrättslig syn». Den terminologin var vanlig i den kyrkliga debatten för ungefär hundra år sedan då separation och frikyrklighet skulle avvisas. Enligt linje A innebär en viljeyttring »en förstärkning av det subjektiva draget i synen på kyrka och kyrkotillhörighet . . .» Linje A:s position i fråga om en viljeyttring av kyrkotillhöriga framgår särskilt av följande uttalande: »Om man betonar viljeyttringen, försvagas därmed nådemedlets — och därmed även dopets — ställning.» Jag skall strax, under linje C, närmare visa vad slags viljeyttring det här är fråga

<sup>7</sup> Till denna fråga: G. Wrede, *Trons värld*, Stockholm 1983, s 239 f, 248.

om. Därefter kan vi ta ställning till om den verkligen skulle få en sådan effekt som hävdas enligt linje A.

A vill att kyrkotillhörighet i följd av föräldrarnas skall bestå också sedan myndighetsåldern inträtt. Något hinder för detta eller överhuvud taget för kyrkotillhörighet genom föräldrar finns enligt A inte i regeringsformen av 1977 och dess stadgande, 2 kap 2 §, om religionsfrihet.<sup>8</sup> Där anges att varje svensk medborgare är skyddad mot tvång att tillhöra trosamfund. Andra har i den nya regeringsformen sett ett hinder för kyrkotillhörighet i följd av föräldrarnas. Riksdagen har i en övergångsbestämmelse stadgat att medlemskap i Svenska kyrkan gäller utan hinder av regeringsformen 2: 2 (1976/SFS 1985: 866). Ingen vet idag om denna övergångsbestämmelse kommer att få permanent giltighet. Men så måste ske om tillhörigheten till Svenska kyrkan i framtiden alls skall kunna följa linje A. Hur det går beror på kommande debatt, opinionsbildning och politiska beslut.

Linje A pläderar annars utförligt för att dopet på olika sätt bör förstärkas i folkkyrkan, dock utan att kopplas till kyrkotillhörigheten.

A avvisar att Svenska kyrkan av eumeniska skäl skulle behöva anpassa sig till kyrkotillhörighet genom dop och säger med hänvisning till CA VII, att det »för kyrkans sanna enhet är nog att vara ense i fråga om evangelii lära och förvaltningen av sakramenten».<sup>9</sup> Men har inte det som CA kallar »förvaltningen av sak-

ramenten» att göra just med dop och även kyrkotillhörighet? Vi kan endast konstatera att linje A utelämnar frågan om kyrkotillhörigheten från det som skulle ha med kyrkans enhet att göra.

## Linje B

erkänner principiellt och praktiskt ingen annan grund för kyrkotillhörighet än dopet. Man åberopar NT, text 1 Kor 12: 13 »Med en och samma Ande har vi alla döpts att höra till en och samma kropp. . .» Den åtskillnad mellan Kristi kyrka och den svenska rättsligt bestämda kyrkoorganisationen, som företrädarna för A talat för, finner vi inte här. Enligt B är Svenska kyrkan »inte bara eller ens i första hand en självständig organisation, utan den är en gren i Sverige av Guds kyrka på jorden.» Därför, menar man, bör samma ordning för kyrkotillhörighet som gäller i Guds kyrka också gälla i den svenska grenen av denna kyrka. Det betonas att den principiella synen på medlemskap i kyrkan också skall komma till uttryck i de rättsliga reglerna för Svenska kyrkan.

Därmed är det viktigaste sagt om linje B, men mycket är att tillägga. Det kan i någon mån göras, när vi nu övergår till kommentar och kritik.

Enligt B råder det »stor enighet om det grundläggande», nämligen »att dopets sakrament utgör grunden för tillhörigheten till *Guds kyrka*». Det kontroversiella har blivit om *Svenska kyrkan* i regler och tillämpning kan och bör låta denna princip komma till uttryck. För B är detta inget problem, eftersom man som sagt inte vill skilja mellan kyrka i någon allmänna eller »högre» mening å ena sidan och Svenska kyrkan å den andra sidan.

Hur har egentligen nuvarande regler, som medger kyrkotillhörighet utan dop, vuxit fram? Från linje B sett blir svaret ungefär följande. Tillhörigheten till den enda existerande kyrkan i Sverige måste från början ha varit så självklar att det

<sup>8</sup> Från linje A åberopas artiklar av Gunnar Bramstäng i Förvaltningsrättslig tidskrift 1978 (så hos Arne Palmqvist, Om tillhörigheten till Svenska kyrkan /stencil 1983/) samt 1983 (med invändningar mot Lars Eckerdal, Det gränslösa medlemskapet, samma år). Bramstäng hävdar att något »tvång» inte kan anses föreligga i nuvarande kyrkotillhörighet genom föräldrarna samt (mot Eckerdal) att riksdagens övergångsbestämmelser 1976 inte med någon visshet kan uppfattas så att riksdagen därigenom såsom grundlagsstiftare och grundlagstolkare fastslagit att nuvarande regler inte överensstämmer med religionsfriheten.

<sup>9</sup> Svenska kyrkans bekännelseskriterier (SKB, Pro Fides utgåva). Uppsala 1944, s 59.

inte behövt regleras med särskilda bestämmelser. Praxis har varit att allmänt, så tidigt som möjligt, döpa barnen. 1686 års kyrkolag stadgade att barn skulle döpas »åtminstone inom det åttonde dygnet». Det var förenat med straff att inte göra det. Genom kompletterande bestämmelser har den angivna tiden för dopet utsträckts resp avskaffats, liksom förstås straffet. Vad som skedde efter hand, främst under 1900-talet, var att alltfler som tillhörde kyrkan inte lät döpa sina barn. De förväntades som förr att göra det, men formellt-rättsligt hade det ingen effekt om dopet uteblev. Någon anteckning att de inte tillhörde kyrkan gjordes inte. Denna situation var från början aldrig förutsedd. Men samma situation har i efterhand accepterats av 1951 års religionsfrihetslag, som till yttermera visso frikopplar dop från kyrkotillhörighet och bygger kyrkotillhörigheten på andra kriterier än dopet. Denna utveckling är svårsmält för linje B som därtill måste konstatera att 1951 års lag kommit till genom en rad undantagsbestämmelser för att reglera enskildas religionsfrihet, såsom Lars Eckerdal visat i sin skrift *Det gränslösa medlemskapet*.<sup>10</sup>

Mot denna bakgrund måste 1951 års religionsfrihetslag te sig som avsteg från ursprungliga principer, som egentligen ännu borde gälla. Enligt B är medlemskap för odöpta orimligt och man mobiliserar för sin sak de lutherska bekännelseskriterierna, kyrkoordningen 1571, som sagt kyrkolagen 1686, vidare 1878 års katekes första stycket, kyrkohandboken med dopordningen 1982, BEM-dokumentet 1982, ja också Lutherska världsförbundet, där »Svenska kyrkans nuvarande medlemskapsregler» sägs ha »väckt oro och bestörtning».

Kritiskt kan mot B sägas att det finns en del faktorer som försvårar och komplicerar tanken på kyrkotillhörighet enbart på grund av dop. Svårigheterna berör människor i vår svenska sekulariserade

situation mer än som kanske kommer till uttryck i den teologiskt och kyrkorättsligt fixerade kyrkan enligt B.

Varje övervägande om kyrkotillhörighet i vår tid bör beakta sekulariseringens problem. Enbart dopakten löser inte detta problem. Det har nu heller inte linje B menat. Tvärtom hävdar man att dopet är inledningen till en process, där människan successivt förs in i Kristi gemenskap och Svenska kyrkan. Men en missuppfattning ute i allmänheten och bland föräldrar kan bli följden den dag dopet eventuellt görs till enda kriterium på kyrkotillhörighet, nämligen: när dopet är gjort så är också det viktiga gjort som har med kyrkan att göra; sedan kan vi ägna oss åt annat. Vill det sig illa medverkar också dopteologin till denna uppfattning, ty sakramentalt sett, från det gudomliga handlandets sida, skulle det viktiga också kunna sägas vara gjort i och med dopet. Men en förutsättning är ändå — och förvisso också enligt B — att dopet sker i tro<sup>11</sup> och att de döpta får möjlighet att »leva i» tro.<sup>12</sup>

Det är *den* förutsättningen som i stor utsträckning förändrats genom sekulariseringen. Så mycket är säkert: »kyrkotillhörighet» är inte bara en fråga om hur människor *formellt blir tillhöriga* kyrkan utan också om hur *de reellt i sitt liv tillhör* kyrkan.

Så var det frågan om gränser. Det går enligt B en »osynlig» gräns genom kyrkan »mellan dem som lever respektive inte lever det fördolda livet i Kristus med Gud». <sup>13</sup> Det finns också en »synlig» gräns. Den beskrivs av B så: »inlemmandet i trons livsgemenskap med Gud och Guds folk sker genom dopet». Gränsen mellan döpta och odöpta har i praktiken sina

<sup>11</sup> Stora Katekesen, SKB s 477: Dopet är Guds verk och inte vårt. Men (s 476) »Guds verk . . . , utesluta icke, utan fordra fastmer tron, ty utan tro kan man icke fatta dem». Och (något tidigare samma sid): »Ty det står orubbligen fast, att det som icke är tro intet har att betyda för saligheten och ej heller kan mottaga något.»

<sup>12</sup> SKB, s 483.

<sup>13</sup> »Rättsreglerna» skall »så gott det går» åter spegla även denna »osynliga» gräns, enligt B.

<sup>10</sup> L. Eckerdal, *Det gränslösa medlemskapet*, Lund (Religio nr 9) 1983, s 21 ff.

problem. Det finns t ex icke troende döpta och troende odöpta. De senare kan enligt B inte tillhöra Svenska kyrkan. Det finns föräldrar som av religiös respekt för dopet väntar med att döpa sina barn. Varför skulle inte de barnen kunna höra hemma i Svenska kyrkan?

Dopet är mer nyansrikt än renlärighetsnitet vill se. Tonvikten kan läggas olika. Att kort och klart ge en rättvis redovisning för dopets innehåll är egentligen svårt. Varje teolog och präst borde veta det. Svårigheten är inte mindre för andra i vår tid. Kan människors egen förväntan, deras oteologiska och overbali-serade, men ändå kloka och uppriktiga förväntan på dopet få en chans? En risk kan vara att denna förväntan blir nonchalerad — fastän linje B inte avsett det — liksom att det finns en risk att några präster missbrukar dopsamtal och dop i och för en ensidig, förfelad gränsdragning mellan Guds barn och världens.

## Linje C

slutligen, vill ta vara på det värdefulla och bestående i argumenten hos både A och B. Enligt C är det onödigt att ställa A och B i total motsats till varandra, så som vanligen skett i debatten. C-linjen är dessutom ett alternativ med en egen profil.

Kyrkans principiella universalitet och öppenhet stöds med bibelord såsom Joh 3: 16 »Så älskade Gud världen att han gav den sin ende son, för att de som tror på honom inte skall gå under utan ha evigt liv». Här talas om Guds kärlek men också om människans tro. Det enda skiljs inte från det andra utan båda fungerar tillsammans. C menar att både Guds ord och människans tro bör höra till kyrkans motivering, även Svenska kyrkans. Här skulle Einar Billings syn kunna återopas att det är *Ordet och tron* som bygger kyrkan.<sup>14</sup> Med tro menas inte en viss

<sup>14</sup> Jfr G. Wrede, *Ordet och tron* — nyckelord i Einar Billings kyrkotänkande. Ny Kyrklig Tidsskrift 1961, s 111—119.

läroåskådning, som skall examineras, men den enkla insikten att Gud står på människans sida och vill rädda henne (1 Tim 2: 4). Att barn tillhör kyrkan är enligt C helt i sin ordning, eftersom de kan göra det på grundval av Guds löfte och med avsikt att de skall bli döpta och bli medvetna om varför de tillhör kyrkan. Undervisning blir viktig, såsom komplettering till dopet. Det framgår av missionsbefallningen i Matt 28: 19—20: »döp dem . . . lär dem». Bådadera är grundläggande, dock utan någon sträng ordningsföljd att dopet alltid måste komma först och lärandet sedan. Det finns gott om historiska bevis för en omvänd ordning i den kristna kyrkan: lärande först och dop sedan.

Linje C vill alltså ge utrymme åt den synen att kyrkan till sin funktion inte enbart utgörs av Guds ords utsändande men också av dess mottagande. Man påminner om katekumenatet i urkyrkan, då kyrkan var missionskyrka i miljöer som var främmande för det kristna budskapet — en situation som alla olikheter till trots tycks likna vår egen. Katekumenatet innebar att de ännu icke döpta behövde elementär undervisning för att få möjlighet att uppfatta budskapet och ta emot det. Dessa icke döpta räknades som tillhöriga kyrkan, låt vara på ett förberedande sätt. Internationellt har på senare år gjorts försök att återuppliva denna ordning, t ex i katolska och anglikanska kyrkan.<sup>15</sup> Inom evangelisk-lutherska kyrkan i Väst-Tyskland diskuteras dessa frågor ingående med hänsyn till kyrkotillhörigheten mot bakgrund av en alltmer vikande dopsed.<sup>16</sup>

En kritisk tankeställare är här att det som katekumenatet var bra för i dagens läge lika väl kunde vara bra för de *döpta*

<sup>15</sup> W. J. Reedy (ed.) *Becoming a Catholic Christian*, New York 1979; *The Rite of Christian Initiation of Adults*, London 1976 och ytterligare litt. i P. Ball, *Journey into faith*, London 1984.

<sup>16</sup> Chr. Lienemann-Perrin (Hg.), *Taufe und Kirchenzugehörigkeit*, München 1983, t ex s 91 f, 129 ff.

— inte bara de odöpta. Verkligheten torde vara den att en stor del av döpta kyrkotillhöriga *också* är främmande för den kristna trons innehåll.<sup>17</sup> Linje C talar faktiskt heller inte om behovet av undervisning bara för odöpta utan för både odöpta och döpta. Som arbetsform ställs då konfirmandundervisningen i första rummet. I övrigt förväntas församlingarna arbeta på olika sätt för en nutida katekumenundervisning.

C menar att de unga kyrkotillhöriga som inte är döpta måste nås genom uppsökande verksamhet av olika slag med syfte att leda fram till dopet.

Blir de unga döpta så blir de också för framtiden kyrkotillhöriga, så länge de inte begär sitt utträde. Vill de odöpta tillhöra Svenska kyrkan efter 18 år, får de anmäla det, sedan pastorsämbetet sänder dem en skriftlig information och en förfrågan. De som besvarar förfrågan nekande eller inte anmäler att de vill tillhöra Svenska kyrkan kommer heller inte att räknas som tillhörande denna efter fyllda 18 år.

C menar alltså att följande tre kategorier skulle räknas som tillhöriga Svenska kyrkan: 1. De som genom dopet upptagits i kyrkans gemenskap. 2. Ej döpta barn eller ungdomar under 18 år som har minst en förälder som tillhör Svenska kyrkan. 3. Ej döpta unga som anmält att de efter fyllda 18 år vill tillhöra samma kyrka.<sup>18</sup>

Utifrån A kan man mot detta invända att det är fel att grunda kyrkotillhörighet på dop; att anmälan om fortsatt tillhörighet, fattad som »viljeförklaring», är oacceptabel såsom utslag av subjektivism

<sup>17</sup> Jfr P. Ball (anglikanska kyrkan), a a, s 42: »... we meet a lot of people who though actually baptized have never themselves accepted any faith in Christ.»

<sup>18</sup> Jfr G. Göransson's förord för en liknande lösning. Den »tar vederbörlig hänsyn *bdde* till kyrkans syn på familjegemenskapen och på barn-dopet som en naturlig väg till medlemskap i kyrkan och till den respekt för personligt ställningstagande som en myndig medborgare har rätt att kräva.» G. Göransson, Dopet — kyrkorättsligt, i P. E. Persson, G. Göransson, B. Säfström, Dopet . . ., 1984, s 52.

och »föreningskyrklighet», stridande mot folkkyrkans tradition; att kyrkan inte kan eller får »utesluta» någon, allra minst i de känsliga ungdomsåren.

Utifrån B måste det vara kritiska punkter att hävda kyrkotillhörighet utan dop; att låta kyrkotillhörighet följa på anmälan om fortsatt tillhörighet; att räkna med samma kyrkotillhörighet på olika grunder, medan det principiellt avgörande i stället skulle »speglas» så tydligt som möjligt, också kyrkorättsligt.

Då kan noteras att B ändå (i varje fall i betänkandet) lämnar en viss öppning för förslaget om odöptas tillhörighet före och (genom anmälan) efter 18 år. Detta sägs vara »bättre än det nuvarande systemet». Men helst skulle man se att tillhörighet genom anmälan, »egen eller anhörigas», betecknades som »ett preliminärt eller förberedande medlemskap», medan å andra sidan kyrkotillhörighet genom dop angavs vara »ett fullt medlemskap». Men någon sådan distinktion gör alltså inte C, som i formellt avseende räknar med en och samma kyrkotillhörighet för alla berörda.

Till A skulle nu C kunna svara att de ungas anmälan inte behöver dramatiserar. De avkrävs ingen omöjlig viljavgörelse och inte någon viss trosbekännelse. Vad anmälan gäller är om de vill fortsätta att tillhöra Svenska kyrkan som de dittills tillhört. Då finns också möjligheten att få lära mer om vad denna kyrka står för. C antar att de unga själva uppskattar att kyrkan frågar efter hur de vill ha det.

För övrigt måste den ängslan linje A har för viljeyttring och anmälan te sig egendomlig för C. De nuvarande reglerna, som A vill bibehålla, bygger ju i hög grad också på anmälan resp ansökan. Tex skall föräldrar anmäla om de vill att barnet *inte* skall tillhöra kyrkan.<sup>19</sup> Om

<sup>19</sup> Religionsfrihetslagen 1951 (Kyrkolagarna I. Lund 1965, s 109 ff), § 7. Lagen använder termerna »ansökan» för inträde i kyrkan och »anmälan» för utträde. Enligt C har det inte varit nödvändigt att benämna anmälan om fortsatt tillhörighet efter 18 år med ordet ansökan.

denna bestämmelse skall ha någon mening måste den innebära att utebliven anmälan också är en viljeyttring från föräldrarna om att barnet skall tillhöra kyrkan. Dessutom: »Ansökan eller anmälan för barn som fyllt femton år må göras», säger religionsfrihetslagen, »endast om barnet själv samtyckt därtill».<sup>20</sup> Vidare: odöpt, som inte tillhör men vill inträda i kyrkan, skall efter »undervisning i kyrkans lära» avge ansökan »grundad på allvarliga religiösa skäl».<sup>21</sup>

Kyrkan tänker som bekant i århundraden. Framförhållningen är aktningvärd också för eventuella nya tillhörighetsregler för Svenska kyrkan. Om optimistiskt sett nya regler skulle komma att gälla från år 1990, skulle 18-åringars anmälan komma i fråga först år 2008.

Varför 18-åringar, som förut tillhört kyrkan, skall ha anmält om de också i fortsättningen vill tillhöra den, beror enligt C dessutom på att tillhörighet genom föräldrar inte bör gälla från och med

myndighetsåldern. C anser sig därmed bättre överensstämma med den nya regeringsformen. Och någon »uteslutning» från kyrkans sida kan det inte bli tal om enligt C då saken endast gäller vad de tillfrågade själva beslutar.

Är 18-åringar kapabla att för sin del göra detta?, kan man då fråga. Någon kanske svarar: är det bättre att omtydligförklara svenska folket i förhållande till kyrkan? Är det bättre att automatikens lagar skall råda i en sådan fråga som kyrkotillhörighet? I så fall kan man väl restlöst ansluta hela folket till Svenska kyrkan och varför inte räkna hela mänskligheten såsom i grund och botten tillhörig den kristna kyrkan utan att bry sig om vilken tro människor har?

Liknande tillspetsningar kan förekomma, då förslagen enligt A, B och C debatteras. Men kanske ändå en vettig samsyn kan växa fram avsedd för framtidens svenska kyrka?

<sup>20</sup> Religionsfrihetslagen 1951, § 12.

<sup>21</sup> Religionsfrihetslagen 1951, § 10.



# LITTERATUR

---

Norman C. Habel: *The Book of Job. A Commentary (Old Testament Library)*. 586 sid. SCM Press, London 1985. Pris £ 20.00.

Harry Martinsson har i en av sina dikter låtit undslippa sig en skön formulering om »sanningen bortom det plock vi kalla fakta». Att nå utöver och bortom den litterära ytstrukturens detaljfakta det är förvisso något som långt ifrån alla bibelkommentatorer lyckas med. Någon sällsynt gång upplever man emellertid som läsare, att man guidas runt i texten till en bibelbok av en person som nått den grad av förtrogenhet med detaljerna och överblick över helheten, att denne lyckas förmedla något av det totala textlandskapets geografiska sanning. Norman C. Habel är en sådan kommentator. Och vad mera är: han har brukat sina gåvor till ingenting mindre än utläggningen av Jobs bok, en av Bibelns allra svåraste. Habels stora Jobskommentar — ej att förväxla med hans lilla populära volym från Cambridge University Press av 1975 — är kort sagt en av de bästa bibelkommentarer jag hittills stiftat bekantskap med.

Arbetet är upplagt på följande sätt: I en inledning om ett sjuttioal sidor behandlas övergripande frågor såsom Jobsbokens intrig, frågan om dess litterära enhetlighet, dess datering, dess litterära finesser och dess budskap. I denna inledning efterlyser man en forskningsöversikt. Resten av volymen ägnas åt den egentliga kommentaren. Till varje textmässig enhet erbjuder Habel först en egen översättning jämte de nödvändigaste filologiska noterna och därpå en detaljdiskussion som föres i två steg. Först kommer ett avsnitt med rubriken »design». Här diskuteras sådana litterära drag som har betydelse för förståelsen av tankegång och nyanser, och då inte minst avsnittets litterära struktur. Därpå följer ett vanligen längre avsnitt under rubriken »meaning in context». Här ger Habel en väl avvägd vers-för-vers-kommentar.

I några alldeles färska arbeten till Job irriteras man som läsare av att författarna all-

deles missat de avgörande bidrag till Jobsforskningen och särskilt då till diskussionen av gudstalen, som mot slutet av sjuttioalet levererades av Othmar Keel och Veronika Kubina. Habel har inte gjort sig skyldig till en sådan blunder. Han har effektivt tillgodosgjort sig dessa författares insikter. Samma sak gäller i stort de filologiska observationerna i Robert Gordis fina Jobskommentar från 1978 (till denna se rec. av K.-G. Sandelin i STK 1980, 175 ff.) och i filologiska detaljstudier av Blommerde, Grabbe och Ceresko. Habel har bildligt talat ställt sig på skulderna av den tidigare Jobsforskningen. Detta är väl en av förklaringarna till att han i vissa avseenden lyckats se längre än sina föregångare. Habels litteraturkännedom är imponerande. Det är sällan man hittar luckor. Ett sådant fall gäller Rainer Albertz viktiga arbete *Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterocesaja, Hiob und in den Psalmen* (Stuttgart 1974). Ett par andra marginalanteckningar av denna art gäller Othmar Keels korta versen 38: 36 f. VT 31/1981, 220—225), Preuss' teofani-studie i festskriften för Zimmerli (1977) och Hermissons uppsats om Jobsbokens skapelseteologi i festskriften för Terrien (1978).

Allt arbete med Jobstexten förutsätter en noggrann filologisk genomarbetning. Mina stickprov hos Habel tyder på att han lever upp till rimliga förväntningar på denna punkt. Hans översättning tjänar f.ö. syftet att visa hur han uppfattar texten och hur texten litterärt hänger samman. Den utger sig inte för att fungera som en litterärt finputsad produkt i sig. För att visa hur ordet *pānim*, »ansikte», fungerar som litterär replipunkt i 1: 11 respektive 13: 15 och 23: 4 översätter han här »face» och inte »presence».

Det är emellertid inte här, i behandlingen av de filologiska problemen, som Habel lagt ner sin forskarsjäl. Det är i stället i studiet av Jobsboken som litterärt konstverk. En tidigare kommentator med påtaglig känsla

för Jobsbokens litterära kvaliteter är Gordis. Jag tycker Habel skiljer sig från Gordis i två avseenden: Han är mera intresserad av större övergripande litterära strukturer, och han är mera alert i fråga om de formhistoriska frågorna. Det rättsliga, forensiska bildspråket i Job blir föremål för en god — och med nödiga litteraturhänvisningar försedd — behandling i Habels inledning. Det hymniska materialet i avsnitt som 9: 5—10 och 12: 13—25 behandlas sensibelt och med fin känsla för den ironiska effekt som uppstår när en form (hymn), vanligen använd för lovprisningen av Gud, användes för att uttrycka ett innehåll som utgör en svidande Gudskritik. Till den sistnämnda hymnen ger Habel en mycket värdefull hänvisning till Ords 8: 14—16 (sid. 216). I diskussionen under rubriken »de sign» av texter som Job 8: 8 ff. och 15: 17 ff. tillvaratar Habel självfallet sin egen viktiga upptäckt av en särskild litterär genre för »appeal to ancient tradition». Av de strukturanalyser Hebel levererar har jag med särskilt intresse tagit del av hans behandling av prologen, av 16: 18—17: 16 och av 19: 21—29. Någon gång saknar man hänvisningar, som man hade väntat sig finna. Till 9: 22—24 hade det varit värdefullt med en hänvisning till 34: 17 och till 42: 4 hade man gärna sett ett påpekande om den litterära tråd som förbinder stället med 13: 22.

Hur ser då Habel på frågorna om författarskap och datering? — Habel antar existensen av en Jobstradition långt före den färdiga Jobsboken. Boken sådan den nu föreligger utgör emellertid ett integrerat helt. T.o.m. Elihu-talen fanns med från början och likaså poemet om visheten i kap. 28. Här ser Habel en *inclusio* mellan 1: 1 och 28: 28 i formuleringen om att fly det onda. I behandlingen av den tredje cykeln i dialogen mellan Job och vännerna tvingas dock Habel till samma typ av rekonstruktionsförsök som hans föregångare sett sig nödsakade till.

Dateringsfrågan diskuteras med stor försiktighet. Habel lutar åt ett efterexilskt datum, men han är långt ifrån tvärsäker. Han gör i detta sammanhang ett intressant påpekande om hur Job 3 kombinerar material från Genesis 1 (Job 3: 4—9) med material från Jeremia 20 (Job 3: 3+10), ett förhållande som pekar på en tidpunkt då båda dessa storheter var tillgängliga.

Till sist ett par teologiska frågor. Till gudsbilden i Jobstalen gör Habel det tankeväckande påpekandet, att bilden av den mot Job fientlige guden i t.ex. kap 16 är en tillspetsning av föreställningen om Gud som El Gibbor, »hjalteguden» (sid. 268, 273, jfr 562). Ett annat stickspår från ställen som Job kap. 16, som Habel inte ger sig in på men som hade varit värt att pröva, vore möjligheten till en förbindelse med psaltarställen som Ps 7: 11 ff., ställen som handlar om hur Gud med vapen ansätter de orättfärdiga. Job finner sig behandlad som en av Guds fiender.

I sin tolkning av Jobsbokens budskap tycker jag, att Habel (sid. 65 f.) tagit alltför starka intryck av Tsevats a-moraliska interpretation (HUCA 37/1966, 73—106), som går ut på att Jobsboken generellt tillbakavisar vedergällningsläran. Världen framstår därmed som a-moralisk (Tsevat 98, 102). Vad som här borde sagts är väl, att Tsevats tes måste få påtagliga problem med ställen som 38: 12—15 (jfr Ps 101 om domen vid morgonen) och kap. 40: 6—14 (1917: v 1—9) liksom 38: 22—23. Och att gudstalen inte bara hävdar Guds moraliska neutralitet utan hans »aktiva» rättfärdighet synes mig impliceras av det faktum, att vardera gudstalet inledes med en hänvisning till Jobs tidigare anklagelse (se 38: 2 och 40: 8=1917 v 3).

Utan att vara otacksam för allt det goda, som Habel trots allt säger också om Jobsbokens samlade budskap, noterar jag två *piadesideria*. För det första tycker jag, att gudstalens ordningsteologi hade förtjänat att lyftas fram för en mera samlad behandling. Jag tänker bl.a. på utsagorna om »gränsen» mot vattnen (38: 8—11). För det andra tror jag, att studiet av gudstalen hade mått väl av insikten om att vi bakom den kaoskämpe, Leviatans och Behemots betvingare, som Keel och Kubina hjälpt oss att se, har den Gud som är Konung. Från denna utsiktspunkt tror jag man skulle kunna kasta ljus över ett och annat som hittills legat i skymundan i gudstalen.

Nog om detta. Kvar står faktum, att Habel gett oss en Jobskommentar som kommer att bli till nytta för generationer av både forskare och studenter. Om man bara har råd att skaffa en enda kommentar till Job, då är Habel det givna valet.

Tryggve N. D. Mettinger

John H. Elliott: *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter, Its Situation and Strategy. XIV+306 sid. Fortress Press, Philadelphia 1981. Pris \$ 24.95.*

Elliott (professor vid universitetet i San Francisco) börjar sin Inledning med att ange varför (NT) exegetiken behöver en sociologisk fördjupning: den har hittills gett en alltför smal och ensidig bild av urkristendomen som huvudsakligen bestående av teologihistoria. Men de bibliska dokumenten är produkter och speglingar av en dynamisk social process, en socio-religiös rörelse, och detta faktum måste den exegetiska analysen göra rättvisa.

Nu finns det redan tio—femton års arbete på detta fält (notapparaten innehåller fylliga litteraturuppgifter), men det mesta av detta är av typen deskription av urkristendomens sociala omgivning och socialhistoria. Det Elliott vill göra i föreliggande bok är att gå ett steg längre, nämligen att genomföra en sociologiskt orienterad exeges av en särskild text, 1 Petrusbrevet. Två discipliners metod- och teoriertoar skall kombineras i undersökningen av denna text för att kunna förstå dess litterära, sociologiska och teologiska verklighet. Texten tjänar som primärt fokus, utgångspunkt och empirisk kontroll för en sådan sociologisk exeges, som alltså främst vill förstå texten som instrument för en specifik socioreligiös interaktion. Detta betyder att 1 Petr när det skrevs var format av mottagarnas situation och författargruppens strategi (deras genomtänkta plan för hur brevet skulle få en viss avsedd social effekt på läsarna). Det finns en alltså en reciprok relation mellan brevets idéinnehåll och den sociala erfarenhet brevet vill vara svar på.

Hur förverkligar förf. detta spännande program? Han börjar med att analysera mottagarnas situation i två kapitel. Det första är en analys av det Elliott betraktar som ett av brevets två nyckelord, *paroikos* (fastboende främling, »resident alien»). Detta är termen för en som icke är medborgare i en stad, ett folk eller en nation, utan har en fixerad ställning som varaktigt boende främling i samhället, med vissa begränsade rättigheter och begränsat skydd. Än lägre social position har den helt hemlöse, kringflyttande *parepidēmos*, *xenos*. Förf. menar till skillnad från många tolkare att dessa och besläktade ord bör förstås i sin bokstavliga mening i 1 Petr, och inte (som i Hebr.) avser att skapa en kontrast mellan de kristnas nuvarande liv

som främlingar på jorden och deras sanna hem i himlen.

I det andra kapitlet tecknas mottagarnas sociala profil med hjälp av vad antikhistorien kan lära oss om geografiska, etniska, politiska och ekonomiska förhållanden i Mindre Asiens nordliga provinser i senare hälften av första århundradet e Kr. Landskapet var geografiskt och etniskt splittrat och oenhetligt; urbaniseringen var fortfarande begränsad och mottagarna förmodligen övervägande småbönder och lantarbetare spridda i små husförsamlingar, utgörande 1—2 % av befolkningen. Som »främlingar» hade dessa kristna en legal och social mellan- eller marginalposition, vilken blivit ännu lägre genom att det omgivande samhället såg med starkt ogillande på deras nya religion. De är, med religionssociologisk terminologi, en »sekt», alltså en liten, välvärdad religiös grupp med stark intern sammanhållning och stora krav på en gemensam och krävande etisk standard, kopplad till en syn på det omgivande samhället som ont, fördärvat och i behov av frälsning och den egna gruppen som de utvalda och heliga vilka räddats undan fördärvet genom sin omvändelse. Sektens uppkomst är typiskt ett svar på en social situation av deprivation och utanförskap. Elliott ansluter sig till den engelske religionssociologen Bryan R. Wilsons framställning av sektens relation till det omgivande samhället (»världen») som det avgörande för dess självförståelse och handlingsprogram. Det finns både revolutionära och världsflyende sekter, men den typ som erbjuder störst likheter med de grupper av kristna som adresseras i 1 Petr är den s k »conversionist sect». Världen är ond, därför att människor är onda. Om människors hjärtan förändras, förändras världen och detta sker alltså genom omvändelse. »Omvändelse-sekten» vill sprida sitt budskap, sin tro, vill övertyga andra och få dem till samma livsförvandlande omvändelse som de själva erfarit.

Därmed är vi framme vid bokens tyngdpunkt, beskrivningen av 1 Petr.s socioreligiösa strategi. Elliotts huvudtes kan kort sammanfattas så: 1 Petr är ett svar på conversionistsektens typiska problem. Problemet består i att sekten etiskt och trosfäst tar starkt avstånd från »världen» men att den samtidigt vill övertyga och omvända världen. Följaktligen måste de troende stå i nära och riskabel kontakt med det oheliga mörkret därutånför. — Denna spänning har i fallet

I Petr förvärrats av att de troende redan innan de blev kristna befann sig i utanför-position, att de trodde sig skola få känna broderskap och hemhörighet och acceptans i den nya gruppen, men att de i stället utsatts för starkare utfrysning och trakasserier (t ex försetts med öknamnet »Kristus-lakejer», *christianoï*). Förf. avvisar hypotesen att den våg av motstånd som mött den unga kyrkan i Mindre Asiens norra delar skulle vara resultatet av en kejserlig, officiell kampanj med åtal och straff vid domstolar. Brevet behöver därför inte dateras till någon bestämd förföljelse (på Neros eller Domitianus' tid); flera skäl pekar på en tillkomsttid mellan 73 (det första judisk-romerska krigets slut) och 92 e Kr (före kejsar Domitianus' terrorfyllda sista år). Trycket utifrån har nu blivit så starkt att det hotar de kristna gruppernas sammanhållning och självförståelse och risikerar att pressa dem tillbaka till konformitet med omgivningen.

Sådan är situationen I Petr vill vara ett svar på, och svaret får formen av en tvådelad strategi: (1) konflikten med det omgivande samhället skall bejakas (och inte undvikas genom större social konformitet som Balch menar) genom att de kristna uthärdar i sin kompromisslösa strävan efter helighet. Förtal, orättvis behandling, hat kan bara besegras genom ödmjuk godhet, tålmodigt lidande och förklaringar. Utsatthet och lidande är en prövning från Gud, som också visar att de är på rätt väg, nämligen Kristi väg. Det bekräftar att de är Guds utvalda (hus)folk, ett heligt prästerskap, etc. (2) Denna krävande hållning förutsätter en förstärkning av gruppens interna enhet. Denna får därför en markerad betoning i beskrivningen av vilka de kristna faktiskt är (utvalda, heliga, kallade, etc) och i uppmaningar till sammanhållning och endräkt och acceptering av givna auktoritetsrelationer (både samhällets sedvanliga rollfördelning mellan man—hustru, föräldrar—barn och slavägare—slavar och församlingarnas äldste-institution hör hit). — Elliott gör i det tredje kapitlet framgångsrikt bruk av sociologiska perspektiv på den märkliga dubbelhet eller kluvenhet i attityden till omvärlden, som utmärker I Petr och som hittills fått mindre tillfredsställande förklaringar. Detta sker genom en kombination av conversionist sect-modellen och tankar från Georg Simmel och Lewis Coser om sociala konflikters positiva funktioner, vilken gör rättvisa åt spänningen och ambivalensen mel-

lan brevets centripetala och centrifugala parernes (håll er avskilda från världen och gör det som världen igenkänner som gott!).

I det fjärde kapitlet, som är bokens längsta, utvecklar Elliott det andra elementet i strategin: omsorgen om församlingarnas interna sammanhållning. Han vill visa att den nyckelterm som håller samman alla andra termer av kollektiv beskrivning (eller: ecklesiologiska termer och element) är *oikos*, som betyder »hus(folk), familj». Precis som var fallet med brevets första nyckelterm, *paroikos*, skall även den andra förstås bokstavligt, konkret: *oikos tou Theou* betyder inte i I Petr att de kristna ses som Guds tempel utan som hans husfolk. Huset-familjen var det sociala livets grundform — förf. ger en exposé över *oikos* som social verklighet i grekisk-romersk tid, i Gamla och Nya testamentet, och påpekar att kyrkan i Mindre Asien sannolikt var organiserad som grupper av »hus» (församlingar). Detta gör hustavlan till en parenes inte bara för den enskildes liv utan också för den kristna församlingens liv. Enligt Elliott integrerar *oikos* övriga kollektiva metaforer till ett logiskt sammanhängande helt och avses av brevets författare också ha en integrativ funktion i socialt avseende, dvs ge de kristna ett konkret handlingsprogram, som stärker gruppsammanhållningen och gör det lättare att tro och leva som kristen i en fientlig omgivning.

Det sista kapitlet är en kortfattad diskussion av författarskapsfrågan. Förf. menar att en petrinsk grupp i Rom (Silvanus, Markus och »den utvalda (systemen) i Babylon») i medvetande om att förvalta ett petrinskt arv velat stärka de utsatta grupperna i Mindre Asien genom Guds-husfolks-ideologin. Därmed skulle indirekt också deras egen ställning i Rom stärkas. Kyrkans fortsatta historia visar enligt Elliott, att båda dessa syften blev uppfyllda.

Elliotts bok är en stimulerande framstöt i en ny riktning. Ingen har mig veterligen gjort en så omfattande undersökning av hur idé- och trostraditionen i ett specifikt nytestamentligt dokument växt fram ur och interagerat med mottagarnas (och i någon mån avsändarnas) specifika sociala situation. Det ger en frisk konkretion åt textförståelsen som inte är vanlig, och kan ibland ge bättre lösningar på tolkningsproblem än vi tidigare sett (jfr kap. 3 ovan). I fortsättningen blir det en ofrånkomlig uppgift att försöka göra motsvarande sociologiska exegeter av övriga ny-

testamentliga skrifter, vilket kommer att resultera i en betydligt bättre helhetsbild av kyrkans historia.

Men även om den bild Elliott tecknat av 1 Petr.s sociala belägenhet i stora drag är plausibel, finns det kritiska frågor att ställa till denna bok, både vad gäller resultat och metod. Det finns i denna undersökning en tendens till generalisering och homogenisering, som resulterar i en ställvis oskarp bild. Vilka är egentligen brevs adressater? Är det alla de 80.000 kristna i de nämnda fyra provinserna vid denna tid (förf. ansluter sig till denna beräkning av Reicke)? Var de alla *paroikoi* innan de blev kristna? Är *paroikos* verkligen överallt och alltid samma sak i socialt avseende? Om nu *paroikoi* och *par-epidēmoi* enligt Elliotts egna informationer (text s. 36 ff) är två grupper med betydligt olika social status, hur kan då 1 Petr och Elliott obekymrat se dem som synonyma termer (det talar för att termerna har metaforisk och inte egentlig innebörd)?

Det hör till framställandet av en ny hypotes att författaren tolkar materialet i en viss riktning och ibland använder överdrifter. I denna bok märks att den underliggande sociologiska hypotesen (kyrkan i 1 Petr är en conversionist sect) har styrt själva exegesen ut på tunn is i vissa fall. Sekter uppstår i situationer av protest mot samhället, lägen där många känner sig hemlösa, osäkra på sin identitet — följaktligen måste *paroikoi* m fl (fåtaliga) termer som kan tolkas som betecknande social marginalitet tolkas på det sättet och dessutom ges rangen av strukturskapande nyckeltermer i brevet. Detta saknar tillräckligt exegetiskt underlag, vilket flera recensenter redan påpekat (ex. F. W. Danker i *Interpretation* 37, 1983, 84—88 och B. Olsson i *Svensk Exegetisk Årsbok* 49, 1984, 89—108).

Bokens huvudtes bygger som nämnts på Bryan R. Wilsons religionssociologiska arbeten om sekter. Det man saknar hos Elliott är ett medvetande om hur kritiserad kyrka-sekt-distinktionen ändå är bland sociologer, och en därav följande, ingående diskussion med sociologerna om hur brukbar denna teori-bildning egentligen är. Elliott är mycket kritisk mot många exegeter, men tämligen okritisk mot några få, utvalda sociologer. Teorin ifråga är ju baserad på en analys av den kristna kyrkohistoriens många sekter och protesterörelser (särskilt i vår egen tid), även om icke-kristna grupper av millenaristisk typ också finns med i bilden. Här finns uppenbar-

ligen en risk för cirkelslut: man förklarar urkristendomen med hjälp av beteenden och idéer hos grupper som med all kraft vill likna urkristendomen! Även om det är mycket begärt känner man här behovet av en slags övergripande teori, som kunde integrera sociologiska hypoteser och resultat med exegetiska och på vägen låta *båda* påverka varandra.

Avslutningsvis måste man dock tacka Elliott för att han lämnat den trygga, försiktiga sociala deskriptionen och verkligen vågat hävda en rad falsifierbara teser om 1 Petr och de grupper av kristna detta brev var avsett för. Det är den sortens pionjärarbeten som leder till ny kunskap, även om alla påståenden inte håller för en exegetisk efterprövning.

Bengt Holmberg

Geert Hallbäck: *Strukturalisme og ekseges. Modellanalyser af Markus 5, 21—43. 165 s., G.E.C. GAD, København 1983. Boken er nr. 4 i skriftrekken »Bibel og historie» som er redigert av prof. dr. theol. Søren Giversen.*

När en skal inn i et ukjent område, er det nyttig med en guide som er kjent. For mange er strukturalismen et ukjent område og da kan Hallbäck være en guide som ved sin bok viser vei inn i det ukjente. Pedagogisk godt er det da, som Hallbäck gjør, å forklare det ukjente ved hjelp av noe velkjent. Ved hjelp av en og samme bibeltekst (om Jarius' datter og den blodsottige kvinne, Mk. 5,21—43) forklarer han flere av strukturalismens forskjellige metoder. Disse nye metoder gir nye perspektiv på gamle tekster — og Markusperikopen er igjen ny og spennende — ja »noget af en 'thriller'» (s. 93).

Universitetseksegesen har i de siste 100—150 år vært historisk orientert, sier Hallbäck, men han vil med boken gjøre oppmerksom på et annet perspektiv på bibeltekstene nemlig det semiotiske eller strukturalistiske. Semiotikk betyr 'tegnvitenskap', nærmere bestemt vitenskapen om hvordan tegnene er bærere av betydning. Semiotikken mener at betydning er strukturelt konstituert, derfor opptrer betegnelsen strukturalisme ofte synonymt med semiotikk, men strengt tatt bør man innskrenke strukturalisme til den franske semiotikk, representert av Levi-Strauss, Greimas, Barthes m.fl. Så det er den franske strukturalisme som denne boken handler om, ikke den amerikanske, angelsaksiske eller andre retninger innen strukturalismen.

Hallbäck's egen bakgrunn er den historisk-kritiske eksegese og han vil ikke på noen måte bestride dennes berettigelse. Både den semiotiske og den historisk-kritiske metode har sin begrensning. En tekst er en så komplisert organisme, at den ikke kan analyseres uttømmende ut fra ett enkelt prinsipp. Derfor kan ingen metode hevde et monopol, sier han.

Den historisk-kritiske eksegese betrakter prinsipielt tekstene som *kilder*, dvs. arbeider litterærkritisk og formkritisk og vil finne tekstens forhistorie. Den semiotiske analyse derimot behøver ikke å rekonstruere tekstens historie og sønderdele den i forskjellige bestanddeler, sier Hallbäck, den arbeider tvert imot med den foreliggende tekst som en *helhet*. Hvordan tekstens forhistorie enn har vært, så har den foreliggende tekst gitt mening, da den ble fiksert, og det er denne mening som har hatt betydning opp gjennom tekstens virkningshistorie. Han sier videre at bakgrunnen for strukturalismens tekstanalytiske suksess er at man ved å betrakte teksten uavhengig av referanser 'udadtil', kan man dra fram det interne betydningspotensiale som gjør at teksten har gjennomslagskraft i forskjellige situasjoner. Hvor den tradisjonelle historiske eksegese betrakter tekstene som vitnesbyrd om noe annet — enten dette nå er den historiske virkelighet eller den urkristne forkynnelse og tro, er den strukturalistiske analyse prinsipielt *ahistorisk*, sier Hallbäck, idet betydning betraktes som noe som manifesteres i *teksten selv*, ikke i det teksten refererer til. De er altså to forskjellige lesestrategier.

Siden den strukturelle betraktningssåte på 1920-tallet slo igjennom innen lingvistikken, har den sakte, men sikkert bredt seg til andre 'betydningsvitenskaper', slik at lingvistikken etterhvert har erstattet historien som 'modellvitenskap' for de humanistiske vitenskaper. Semiotikken har etablert seg som en fundamental human- og sosialvitenskapelig disiplin på linje med psykologien og sosiologien. Semiotikken er derfor *ikke til å komme utenom*, hvis man vil arbeide vitenskapelig med betydningsfenomener. Også bibeleksegesen *må* derfor forholde seg till semiotikken, sier Hallbäck. I de siste 10 år har særlig franske og amerikanske eksegeter begynt å arbeide med analyser av bibeltekster på grunnlag av semiotiske metoder. Det er tydeligvis her et helt forskningsfelt som bare er i sin begynnelse.

Hallbäck's bok er bygget opp som en gjennomgang av de viktigste strukturalistiske teo-

ridannelser knyttet til navn som Lévi-Strauss, Bremond, Todorov, Roland Barthes og Greimas samt strukturalismens forutsetninger i lingvistikken (F. de Saussure, L. Hjelmslev, R. Jacobson) og i 'den russiske formalisme' og eventyrforskning (særlig V. J. Propp). Framstillingen er både kronologisk og 'logisk'. Samtidig som det er en historisk oversikt over strukturalismen, så får vi presentert strukturalismens utvikling som en rekke med forutsetninger og konsekvenser i en stadig streben etter en omfattende og adekvat beskrivelse av fenomenet betydning. Kronet på verket for Hallbäck er Greimas' semantiske teori: »Med Greimas har den semiotik, der tog udgangspunkt i den af Saussure grundlagte strukturelle lingvistik, nået et foreløbigt slutpunkt. Hvad der står tilbage . . . er blot forfinelser og videreudviklinger av principper, der nu ligger fast » s. 139). Greimas har »udarbejdet den mest omfattende og sammenhængende teori om teksters betydningsstruktur» (s. 106). Hallbäck's målestokk for hvor god en metode er, er om den har evnen til å integrere de to aspekter tema og forløp.

De enkelte kapitler i Hallbäck's bok presenterer først en semiotisk teori og dens analysemetoder som munner ut i en eksempelanalyse. Ved å analysere samme tekst med forskjellige metoder blir det lettere å sammenligne de forskjellige analyseresultater. Hallbäck legger også vekt på trekke fram særdragene ved den enkelte metode.

Ifølge Hallbäck er det ikke bare strukturalismens styrke, men også dens svakhet at den kan analysere en tekst uten referenser til faktorer utenfor teksten. På denne måten kan metoden brukes også av fundamentalister. Et prinsipielt problem er derfor forholdet mellom tekstbetydningen og den ikke-tekstlige virksomhet. Hallbäck hevder at hvis semiotikken vil etablere seg som fundamentalvitenskapelig disiplin, må den overskride tekststimmanensen og utvikle en *kritisk* teori om betydning — en teori om betydningsdannelsen og dens vilkår. Denne fase er langt fra avklart og faller egentlig utenfor denne bokens ramme, sier han, men han peker i avslutningskapitlet på noen av disse forsøk: J. Derrida og filosofisk fraværshilisme; J. Lacan og psykoanalytisk værensmangel; og dessuten en dansk internasjonal kjent semiotiker, Per Aage Brandt.

En vanlig innvending mot analyser, enten det er av religiøse eller litterære tekster, er at denne metodiske analyse kan drepe den

umiddelbare tilegnelse av teksten. I debatten mellom 'analytikere' og 'opplevere' hevder Hallbäck et både-og: »... som 'analytiker' vil jeg med basis i egne erfaringer hævde, at en analyse kan hjelpe til at uddybe oplevelsen og således gjøre den større» (s. 153). Hall-

bäck's mål med sine analyser av Mk. 5,21—43 har vært å ikke hindre »oplevelsen af tekstens drama og lidenskap», men tvert imot å »befordre oplevelsen gennem en uddybet forståelse af teksten!»

Trond Skinstad

## DISKUSSIONSINLÄGG

### Människans frihet og gudsbegreppet

Anders Jeffner menar sig ha »skrivit mer än nog om teologiska metodfrågor vid det här laget» (STK 1983, s 49). Nu vill jag i stället ta upp en sakfråga. Den är central, den har redan diskuterats i STK av både Jeffner (1983, s 50 f; alla följande citat kommer därifrån) och hans kritiker (särskilt P. E. Persson, 1982, s 60—63), men jag blir inte klok på hur Anders Jeffner menar. Det gäller frågan om människans ev frihet i förhållande till Gud, enligt kristen tro. Jeffner avvisar klart tanken »att människan kommer till tro genom att väga sannolikheten för eller emot det budskap hon möter». Sedan övergår han, via en intressant analogi med gestaltväxlings-teorier, till den andra sidan av saken: »Man kan inte kontrollera gestaltväxlingen, men den är ändå inte kognitivt tvingande . . . jag kan se många möjligheter att ge sådana analogier till människans möte med en eventuell uppenbarelse som både gör rättvisa åt uppenbarelsens natur och tillerkänner människan en förmåga att säga ja eller nej» — och så följer ett lika klart nej åt andra hållet: »Däremot kan jag inte förstå hur man skall kunna hindra att trosläran faller sönder om man förnekar denna förmåga.» Formuleringen klargör, hur central frågan är för Jeffner. Att den kan vara lika central för dem som besvarar den annorlunda är Luther ett känt exempel på. Det har väl bidragit till att dess diskussion ofta varit fylld av temperament och missförstånd.

Om jag nu förstått rätt menar Jeffner, att trosläran faller sönder om man hävdar att människans frihet är frihet från djävulen och bundenhet till Gud, frälsningens mål och resultat snarare än dess förutsättning. Positivt uttryckt: För att den kristna trosläran skall hänga samman måste man se människan som fri och oberoende gentemot både Gud och

djävul, åtminstone före omvändelsen. Min fråga är nu: Impliceras inte ett från rent intellektuell synpunkt otillfredsställande gudsbegrepp, om man inte tänker sig människan och hela tillvaron uppfyllda av skapande och destruktiva krafter, av Gud och djävul — utan i stället, som Jeffner, sidordnar människan och Gud (och djävulen) och s a s tänker sig en tredje ståndpunkt, en arkimedisk punkt jenseits von gut und böse, där människan kan stå och vara oberoende? Blir inte konsekvensen, att »Gud» uppfattas som en del av tillvaron, människan som en annan del; att man inte kan säga, att det är »i Gud» vi lever och rör oss och är till, och inte heller säga, att kristet tal om (vår relation till) »Gud» är antropomorft tal om (vår relation till) tillvaron som helhet? M a o: Blir inte konsekvensen, att man får tänka sig »Gud» som en entitet, lika avgränsad och lokaliserad i rummet som exempelvis människor? Det betvivlar jag å andra sidan att Jeffner gör. Därav denna fråga.

Till sist en precisering, som kanske har betydelse, kanske inte. Vad jag själv menar är inte, att man i en beskrivning av kristen tro rätt och slätt borde förneka människans förmåga att säga ja eller nej till evangeliet, men väl att man borde förneka att människan är oberoende av Gud när hon utövar denna förmåga, och att man borde betrakta det som ett under, när någon svarar ja, fattar mod och tror; ett under som inte sker oberoende av Gud.

Erik Aurelius

### Svar till Erik Aurelius

Erik Aurelius använder termen »frihet» ganska slarvigt och det gör att hans argument mot mig inte riktigt träffar min ståndpunkt. Jag skall diskutera det närmare, men först måste jag säga något kort om utgångspunkten för en diskussion av detta slag.

När Erik Aurelius formulerar frågan som vad som gäller »enligt kristen tro» kan det se ut som problemet är att ge den rätta beskrivningen av ett existerande lärosystem. Men just ifråga om viljans frihet är det ju ovanligt uppenbart att det inom kristen troslära finns ett helt spektrum av varandra motsägande bibliskt motiverade ståndpunkter. Att bara beskriva räcker inte. Det teologiska problemet är då vilken princip man bör använda för att träffa ett val, och sedan vad principen leder till när man tillämpar den. En princip, som jag har försvarat, och som i sin tur bygger på en viss analogilära om gudsutsagor, är förenklat uttryckt följande: Först undersöker man hur en viss problematisk läroståndpunkt logiskt och psykologiskt förhåller sig till vissa centrala läror t.ex. läran om Guds egenskaper och till vad man anser sig veta om världen och människan utanför teologin. På så sätt får man fram vilka teologiska ståndpunkter som är förenliga respektive oförenliga i logisk eller psykologisk mening och vad som går att upprätthålla tillsammans med våra övriga kunskapsanspråk. Nästa steg blir att pröva vilka av de relevanta centrala läropunkterna som bör fasthållas och vad man är beredd att stå för när det gäller icke-teologisk kunskap. (Här tror jag man till en del måste referera till troserfarenhet på ett sätt som gör att denna del av prövningen delvis faller utanför vanliga vetenskapliga överväganden.) Efter detta kan man avvisa den problematiska läran om den är oförenlig med det teologiska eller profana vetande man accepterat eller bejaka den om den impliceras av det man anslutit sig till. Övriga fall blir mer komplicerade och det går jag inte in på nu.

När det gäller läran om människans frihet har jag försökt tillämpa det nu antydda resonemanget och då kommit fram till att människan måste tillskrivas en förmåga att säga ja eller nej till Gud. Att förneka detta leder nämligen till en gudsbild som jag inte kan acceptera och som jag tror de flesta kristna avvisar, nämligen att Gud antingen inte håller människan ansvarig för hur hon väljer eller att Gud håller människan ansvarig för något han själv orsakat. Det är bl.a. det jag menar med att trosläran faller sönder om man förnekar förmågan att välja i angiven mening.

Nu måste man också i enlighet med min princip pröva hur läran om den fria avgörelseförmågan förhåller sig till andra cen-

trala läropunkter. Det förefaller vara just vad Erik Aurelius gör och därför är hans inlägg, som jag ser det, intressant. Hans resultat däremot kan jag inte godta. Han gör konsekvensprövningen alldeles för lättvindigt och delvis med hjälp av ett logiskt svårhanterbart mytologiskt språk. Jag skall punkt för punkt kommentera hans konsekvensresonemang.

Erik Aurelius tycks omfatta läran om att människans frihet är frälsningens mål och resultat. Det gör också jag. Men att anta en frihet att välja får inte på något sätt till konsekvens att man måste förneka, eller lägga mindre vikt vid, friheten som mål. Det senare frihetsbegreppet är mycket mera innehållsrikt och väl förenligt med det förra. Mitt frihetsbegrepp skulle vidare enligt Erik Aurelius ha som konsekvens att människan står fri i betydelsen oberoende gentemot Gud, något som han förnekar liksom jag. Men denna konsekvens följer inte. Man kan göra gällande att människan är skapad av Gud, upprätthållen av Gud och beroende av Guds kärlek men ändå har förmågan att välja. Inte heller följer det av min ståndpunkt att människan står fri från kampen mellan ont och gott. Bara att människan har förmåga att sträcka sig mot det goda när det framträder för henne. Argumentet för att den syn på viljefriheten som jag anslutit mig till skulle ha som konsekvens en uppfattning av Gud som rumsligt lokaliserad förstår jag inte. Jag kan inte rekonstruera det så det får någon rimlighet. Däremot tror jag att både Erik Aurelius och jag ibland rör oss med ett gudsbegrepp där Gud ses som bunden av tiden, och det ställer åtskilliga problem som jag känner mig osäker inför. Så en kommentar till Erik Aurelius sista stycke. Den ståndpunkt jag har får inte som följd att människan från tron synpunkt måste ses som oberoende av Gud när hon utövar sin avgörelseförmåga. Tvärtom kan man utan motsägelse hävda att människans frihet att välja inför Gud är något som människan fått av sin Gud och skapare. Det hör med till det som gör henne till människa.

Jag är inte riktigt säker på vilken Erik Aurelius egen ståndpunkt är. Den verkar inte skilja sig så mycket från min i själva sakfrågan. Men om han mot förmodan skulle vara ute efter att försvara samma ståndpunkt som Luther så är vi genuint oense. I så fall hoppas jag att han i likhet med t.ex. Melancthon kommer att ändra ståndpunkt vid närmare eftertanke.

*Anders Jeffner*