

Modernitet, sekularisering och heliga värden i det tidiga 1900-talets skandinaviska litteratur

Förkortad version publicerad som »Modernitet, sekularisering och heliga värden. Problem i det tidiga 1900-talets skandinaviska litteratur», i: *Litteraturen og det hellige. Urtekst, intertekst, kontekst*. Red. Ole Davidsen i samarbete med Kirsten Nielsen, Stefan Klint og Rolf Nørvik-Jakobsen. Acta Jutlandica LXXX:1. Teologisk serie 21. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag, 2005. Ss. 179–201.

Litteraturvetenskapen och det heliga

Litteratur är en profan konst, och litteraturforskning är inte religionsvetenskap. Litterära texter kan visserligen gestalta religiösa frågor, och religiösa texter kan med fördel ägnas litteraturvetenskaplig undersökning, inte minst de stora bokreligionernas heliga texter. Men det heliga som religiöst fenomen ligger traditionellt utom räckhåll för litteraturvetenskapen. Ändå vore litteraturen och det heliga ett område för litteraturvetare att begrunda. Att frammana det heliga – eller i vart fall föreställningen om något heligt – är vad många av litteraturens klassiker syftat till, men inte i direkta ord utan genom att tala om *annat*. Och det är helt i sin ordning: det heliga i Rudolf Ottos klassiska betydelse av *mysterium tremendum* är ju det helt *andra*: ofattligt och utsägligt och samtidigt lockande, föremål för ambivalent längtan och vördnad, fruktan och fascination – ett värde över alla värden som, ehuru helt *annat*, likväl är grunden för mänsklig existens (Otto, 34, 36, 71f).

Det heliga i denna mening är alltså oåtkomligt för direkt framställning. Men litteratur är den *indirekta* framställningens konst: konsten att tala om ett och mena ett annat, vid sidan av orden och begreppen (Riffaterre 1978: 1, 1990: kap. Introduction). Med litterära medel skulle då det heliga kunna aktualiseras *indirekt*, inte bara i visionära bilder (som hos t.ex. Dante), utan också i framställningar av profana ting – ja,

ibland anstötliga eller rentav blasfemiska. Som när Charles Baudelaire i *Det ondas blommor* besjunger ett kadaver eller när Erik Johan Stagnelius i en dikt hyllar Förtruttnelsen. Ja, kanske avskuggas något heligt också i skildringar av nöd, misär, råhet och mänskligt förfall, som till exempel i arbetarlitteratur. I litteraturen kan det heliga i så fall göra sig påmint som infernalisk *inversion* eller betydelsediger *frånvaro*. Med moderniteten och sekulariseringen följer också en tendens till *upplösning* av den traditionella distinktionen mellan heligt och profant, både så att det heliga profaneras och det profana sakraliseras (Stirrat, 204f, Bell 447). Detta öppnar för nya litterära möjligheter.

Mot den bakgrunden vill jag här dröja vid frågan om modernitet, sekularisering och heliga värden i det tidiga 1900-talets skandinaviska litteratur – ett omvandlingsskede som också belyser vår egen *post-moderna* tid. Jag skall ge exempel på några litterära tendenser som visar hur föreställningar om det heliga och attityder till religionen *problematiseras*: från sensymbolism och dekadensdiktning till nyrealism, arbetarlitteratur och fromma berättelser. Min speciella frågeställning gäller förhållandet mellan ideologi, estetik och didaktik: vilka *framställningssätt* prövas i försöken att ge konstnärligt uttryck åt nya och gamla föreställningar om det heliga?

Det heliga & heliga värden

Uppenbarelse & epifani

Det är lämpligt att skilja mellan det heliga i sig – *numinet* och det *numinösa* (Otto, 16) – å ena sidan, och heliga värden å den andra, dvs. värden som uppfattas som okränkbara, vare sig de är religiöst motiverade eller ej (»Helig», 4, SAOB). Det heliga i sig kan aktualiseras i litterära framställningar av *epifanier*, som en karaktär kan råka ut för eller som sätts fram till läsarens begrundan. Då uppenbarar sig numinet i profana fenomen – i till exempel regnet och vinden, som i Johan Falkbergets *Brendoffer* (1917), en arbetarskildring som också handlar om en troskamp (58, 97f, 99). Men litteraturen ger också exempel på sekulariserade epifanier, i den betydelse James Joyce gav begreppet: »a sudden

spiritual manifestation», ofta utlöst av ett banalt eller rentav vulgärt fenomen (Beja, 14). Den gudomliga uppenbarelsen motsvaras här av ett s.k. *förklaringsögonblick*: en plötslig men genomgripande *insikt* av djup existentiell relevans med transcendenta övertoner. I förklaringsögonblicket får den drabbade kontakt med ett större sammanhang än den konkreta situationen i den egna vardagen, och i den meningen närmar sig förklaringsögonblicket erfarenheten av det heliga.

Ett av litteraturhistoriens mest kända exempel på en sådan epifani är episoden med madeleine-kakan i första delen av Marcel Prousts *På spaning efter den tid som flytt* (1913) (Proust 1964, 47–51). Romanfiguren Marcel blir efter en promenad i ruskväder bjuden på lindblomsté med medeleinekaka – något han inte ätit sedan sin barndom. När han så får smaken av téet och den uppblötta madeleinekakan i munnen, så uppenbaras plötsligt hela barndomsvärlden för honom – i ett förtäat ögonblick liksom återvinner han den försvunna tiden. Det är inget vanligt minne, utan en existentiell erfarenhet, förbunden med en osägar insikt, som visar sig få förblivande betydelse för Marcel. Den erfarenheten innebär försmaken av ett *heligt värde*, och det är sökandet efter detta värde som sedan styr hela romankompositionen. Men exemplets poäng är att det förmedlas genom en trivial smakförnimmelse i en helt sekulariserad värld.

Exakt vilket detta värde är lämnas öppet i romanen; det verkar vara *osägbart*, för berättelsen slutar vid sin egen början, dvs. med att Marcel börjar skriva den roman vi just läst. – sökandet och skrivandet av det osägbara går samman. Men att det sökta värdet hör till sfären för existensens grundvillkor verkar klart. Romanen blir då ett försök att förmedla en aning om detta värde till läsaren, som sedan kan söka vidare på egen hand.

Heliga värden

Ett sådant yttersta värde kan kallas *heligt*, och det är heliga värden i den betydelsen mycken litteratur upptas av. Men trots att de är utsägliga i sak kallas de vid många namn: godhet, skönhet, sanning, frihet, rättvisa, jämlikhet, kärlek, vänskap, broderskap, solidaritet, individualitet, per-

sonlighet eller vad det nu kan vara – ja, också idag så föga skattade namn som fosterlandskärlek, lydnad, ödmjukhet, sedlighet och kyskhet har funnits med på listan, inte minst i tidigt 1900-tal. Härtill kommer de varianter av »1800-talets sekulariserade gudsrikestanke» som ännu levde kvar (Åhman, 53). Namnen och tolkningarna – liksom legitimeringen av dem – är kulturellt och historiskt betingade och kan därför växla; men *värdet* förbinds alltid med något okränkbart.

Didaktisk litteratur och tendensdiktning sätter explicit fram sådana så att säga *kulturellt* helgade fenomen, och moralisk-religiös fostran var ända in på 1800-talet litteraturens viktigaste uppgift (Hunter, kap. 9, Malm, 16). Men med moderniseringen under 1800-talet föll de självklara förutsättningarna för en sådan enhetskultur bort. I det nya pluralistiska klimatet mångfaldigades både de kulturhelgade namnen och deras kanoniserade innebörder: att gränsen mellan heligt och profant upplöstes medförde inte bara profanering av det traditionellt heliga, utan också helgande av det traditionellt profana. I det tidiga 1900-talets kulturdebatt var de sekulära helighetskandidaterna både många och oförenliga: från personlighet, fri kärlek, kvinnans jämställdhet eller livet självt, till konstens autonomi, sedlighet, fosterlandet eller klassolidaritet. Samtidigt utbildades tendenser som relativism och nihilism. I periodens litteratur korsades på liknande sätt motsvarande sekulära tendenser, som lånade form av religiösa helighetsföreställningar (Calinescu, 63).

Men det heliga angår litteraturen också på andra sätt. Litteraturen – dikten – själv har från tid till annan uppfattats som helig. Inte bara som förmedlare av heliga värden (Algulin 8f), utan som heligt värde i sig, ja, som det *enda* heliga rentav, en egen värld avskild från den profana (Olsson, 94). Den uppfattningen kan följas från Platons idé om dikten som gudomligt inspirerad och Longinos' teori om det sublimala till romantikens idé om diktaren som *alter deus* eller *second maker* (Olsson, 39f, Algulin 8), men den utbildades i full skala med moderniteten och sekulariseringen kring förra sekelskiftet: till exempel i sensymbolistisk estetik fick dikten funktionen av religionssubstitut – *utan* förbindelse med det transcendentala och den traditionellt religiösa sfären (Lundberg, kap. 1).

Kanon och helig text

Frågan om helighet i litteraturen aktualiseras på ytterligare ett sätt i den litterära *kanon*. Den litterära traditionen bärs ju upp av *kanoniserade* texter, åtminstone i litteraturhistorieskrivningen – som å andra sidan är just den instans som verkställer kanoniseringsprocessen. En kanoniserad litterär text fungerar som traditionsförmedlare, förebild och måttstock, men den litterära kanon, till skillnad från den religiösa, är historiskt föränderlig och i så måtto relativ: nya verk tillkommer, andra faller bort (Guillory). Ett fåtal tidigt kanoniserade författarskap har dock fått en oomstridd ställning: Homeros, Dante, Shakespeare, Goethe, och bland de moderna T.S. Eliot, James Joyce och Marcel Proust. I litteraturhistorieskrivningen ägnas de samma självklara vördnad som i andra sammanhang tillkommer religiöst heliga texter (som t.ex. Shakespeare i Bloom, kap. II:2). De uppfattas som okränkbara och laddade med nära nog mystisk mening. Kanonforskaren Jan Gorak påpekar, att ett villkor för kanonisering är att texten ifråga uppfattas som »charged with mystery» (Gorak, 157). Han visar också att ledande kanonteoretiker uppfattar den kanoniska texten som »a mysterious element in a larger transcendent pattern», dvs. den litterära traditionen uppfattas som en transcendent realitet (ibid.). En kanonisk text skall vara komplex, mångtydig och *svår* (ibid., 246), och genererar därför också mycket forskning, både exegetisk och filologisk. Forskarens attityd kan präglas av både fascination och fruktan inför textens okända djup – och inte minst det *mysterium tremendum* som själva tolkningsproblematiken utgör (Kermode, 126f). Därför kan reaktionerna också vara ambivalenta – vördnad genomkorsad av trots – en vilja att 'dekonstruera' mysteriet som kanske motsvarar begäret att 'skåda Gud' i religiösa sammanhang (Silverman & Aylesworth, Fioretos, kap. 1).

Några av de författarskap jag skall ta upp är kanoniserade i den enkla meningen att de kommenteras i litteraturhistoriska handböcker – Martin Andersen Nexø, Johan Falkberget, Sven Lidman; men de genererar inte mycket forskning, och någon helig aura jämförbar med den Dante eller Eliot omvärvs med kan man inte tala om. Andra av mina namn – som svenskarna Maria Sandel, Mathilda Roos och Karl Östman – är

bara *omnämnda* i handböckerna, och tillerkänns ingen ställning i den officiella kanon: de räknas knappast ens som konstilliteratur, utan snarare som populär- eller brukslitteratur, t.ex. inom väckelsen och arbetarrörelsen. Men just därför är de intressanta här.

Litteraturens sekularisering

Idag har litteraturbegreppet breddats, och numera har litteraturvetaren lov att arbeta med alla slags texter, inte bara traditionellt 'skönlitterära' eller ens fiktionstexter. Begreppen *skönlitteratur* och *fiktio*n har blivit allt svårare att avgränsa på senare år. Sannerligen: inte all skönlitteratur är 'skön'; men all litteratur kan å andra sidan läsas och behandlas som skönlitteratur – dvs. som konstnärlig framställning frikopplad från en praktisk bruksfunktion. Även omvändningen gäller: erkänt skönlitterära texter kan läsas och behandlas som brukstexter – i den sakliga upplysningens eller existentiella uppbyggelsens tjänst.

Inte heller *fiktio*n är längre något säkert kriterium: fakta och fiktion har alltid samsats inom litteraturen – ofta i ett dynamiskt spänningsförhållande som särskilt lockat både författarna och forskningen. S.k. dokumentärlitteratur är en särskild litterär genre – hopplöst svår att avgränsa; och numera forskas intensivt på biografier och självbiografier. Alla gränser tycks upplösta.

Att idag studera en text som litteratur är att uppmärksamma hur den producerar mening och signifikans – inte primärt vad *författaren* menade, utan vilka betydelser hans *text* frambringar, i sitt kulturella sammanhang. Det innebär att studera *hur texten är gjord* och *vilken sorts läsande* den är gjord för. Texten har i själva verket två dimensioner, konstproduktens och tillägnelseprocessens: texten är en artefakt i ord, som tillägnas i den process av tilltal och svar som utgör den historiska läsakten (Palm, 1997, Agrell 2003b). Och på det sättet kan förstås *alla* texter studeras, även historikernas källdokument och *kanoniserat* heliga texter – »Bibeln som litteratur» är ett växande forskningsområde, liksom »Bibeln i litteraturen». *Vad* som sägs styrs av *hur* det sägs, när, var, under vilka omständigheter, av vem och till vem – detta är fundamentalt, och det gäller all text.

Modernisering

Förra sekelskiftets och det tidiga 1900-talets skandinaviska litteratur ger uttryck för flera, till synes motsägande, tendenser. Men alla är de uttryck för olika reaktioner på den pågående moderniseringsprocessen. Tolkningarna av begreppet *modernitet* är legio – inte minst inom litteraturvetenskapen – så jag skall bara ge några välkända nyckelord: industrialisering, teknologisering, urbanisering, proletarisering, demokratisering, massmedialisering och – inte minst – sekularisering (Berman, 13–15, Liedman, 383, 386–401, 404, Calinescu, 45–68). Den precisa innebörden varierar mellan olika undersökningar, men de hänvisar i vart fall till en ekonomisk, social och politisk omvandling med vittgående effekter på det kulturella och andliga området – inte bara hos eliten utan långt ner i folklagren. I litteraturforskningen talas bl.a. om *parnasens demokratisering* (Thorsell). Ty samtidigt som det litterära avantgardet experimenterade med sensymbolism och begynnande modernism i *l'art pour l'art*-estetikens skola, började nya grupper av författare träda fram, med helt annan bakgrund och inriktning. De rekryterades inte bara från den nya penningmedvetna borgerligheten och den liberala journalistkåren, utan också från arbetarklassen och det proletariserade bondeståndet. Och för dessa nya grupper är litteratur en fråga om *realism* – trovärdig verklighetsframställning.

Men också realism-begreppet problematiseras. För *vilken* verklighet är det fråga om, och *vems*? Och med vilka kriterier på trovärdighet (Lodge, 25, Eysteinson, 194f)? På sådana frågor gav texterna ganska olika svar. Svaren i sin tur betingades av den enskilde författarens upplevelse och tolkning av 'verkligheten' – den mer eller mindre 'moderna' verklighet han hade erfarenhet av. Och den tolkningen visade sig vara klassbetingad och därmed förbunden med olika *värdeperspektiv*. Den nya realismen – till skillnad från 1880-talets – var inriktad på den psykologiska verkligheten och den individuella verklighetsupplevelsen (Dahl, 214f, Beyer, 294).

Också bildningsbakgrunden spelade in: den verklighetsuppfattning de borgerliga författarna gav litterär form präglades inte bara av egna

erfarenheter utan lika mycket av *annan litteratur* – litterär tradition och litterära konventioner, som hörde med till det borgerliga bildningsarvet (Beyer, 293). Författarna från den s.k. 'underklassen', däremot, hade ofta bara sina egna erfarenheter och sitt eget språk, sin egen *dialekt*, att utgå från – åtminstone tills de hunnit igenom folkhögskolan (vilket inte var alla förunnat). Deras ursprungliga 'litterära' bildningsarv utgjordes huvudsakligen av Bibeln, Psalmboken och gängse andaktslitteratur, kanske en och annan tidning eller kolportärlitteratur, och därutöver av muntliga berättelser ur den folkliga traditionen – lokal eller yrkespräglad, inte minst folktron. Detta arv användes desto flitigare, men på andra sätt än i den borgerliga s.k. folklivsskildringen. Så även om motiven i många fall kunde vara desamma – exempelvis hämtade från bonde- och arbetarmiljö – så behandlades de på så olika sätt att det litterära resultatet blev ganska olika 'verkligheter'.

De skillnader jag då närmast tänker på ligger förstås i *klassperspektivet*. De intellektuellt och borgerligt präglade författarna anlägger ett von oben-perspektiv på framställningen av de agrara eller proletära miljöerna: ofta en blandning av distanserat förakt och filantropiskt medlidande; någon gång också med en hemlig fascination inför det 'vilda' och 'djuriska' som kunde förknippas med sådant 'primitivt' och 'ociviliserat' folk. Perspektivet röjer kort sagt *främlingskap*, och det främlingskapet yttrar sig också i att miljöskildringen blir allmän och svepande och personskildringen klichéartad. Hos de folkliga författarna själva kunde externt och internt perspektiv växla, och förvisso kunde också en kritisk blick göra sig gällande, liksom tendensen att sätta fram typer. Men avgörande är att framställningen i konkreta detaljer likafullt präglas av en förtrogenhet och införståddhet som röjer en annan klassmässig erfarenhet än de borgerliga litteratörernas (Godin, kap. 1).

Motsvarande skillnad präglar också förhållandet till respektive kulturarv och återbruket av den kulturella repertoaren. Eftersom folktrons och det religiösa arvets muntliga och skriftliga texter inte var läsefrukter utan integrerade i det praktiska vardagslivet, blev de folkliga författarnas litterära återbruk mer *pragmatiskt* än estetiskt, dvs. inriktat på läsaren, praktisk tillägnelse och *tillämpning* snarare än på konstnärlig manifesta-

tion – även om drömmen att bli författare levde hos många. Detta är tydligt hos författare som Nexø och Falkberget. Från den religiösa folkuppfostran kända tekniker som *exempelpedagogik*, *figuralteknik* och *typologisk skriftutläggning* är då inte ovanliga. I så måtto kan vi också säga att det i de självlärdas led rör sig om en äldre, didaktiskt präglad estetik, främmande för det 'intresselösa skådande' som med Kant blev grundläggande i modern estetik (Calinescu, 48, Liedman 378). Men som vi skall se är det inte hela sanningen.

Det finns också en del kulturella skillnader mellan de skandinaviska länderna: för till exempel Norge gällde det att efter unionsupplösningen 1905 bygga upp en egen nationell identitet och hävda ett eget kulturarv. Inhemsk folklig och litterär tradition fick därför speciell betydelse där, medan Danmark och Sverige blev mer mottagliga för impulser från internationella modernistiska strömningar (Dahl, 221). Danmark var emellertid å sin sida starkt präglad av Grundtvigianism och folkhögskolerörelse, som påverkade även sekulära arbetarförfattare som t.ex. Martin Andersen Nexø (Yde).

Sekularisering

På en annan punkt finns det emellertid i vårt sammanhang intressanta *likheter*. Oberoende av både nationalitet, motiv och klassperspektiv tematiseras erfarenheter av den materiella moderniseringsprocessens verkningar på det andliga området och 'livsvärlden'. Det handlar om en djupgående *mentalitetsförändring*, en 'omvärdering av alla värden' – som några välkomnar och andra beklagar, men alla texter förhåller sig till. Den förändringen hör närmast samman med den aspekt av moderniseringen som utgjordes av *sekulariseringen*. Sekulariseringstesen är numera ifrågasatt på många håll (Bell, Buckser), men jag skall här utgå från att det ändå ligger något i den.

Det är ju väl känt att moderniseringen drivs av en mentalitet präglad av å ena sidan *rationalisering*, materialistisk kalkyl och effektivitetstänkande och å andra sidan ideologiska moment som liberal frihet, individualism med krav på självförverkligande, utvecklingsoptimism och fram-

tidstro. Men lika känd är *frånsidan* av allt detta. *Allt som är fast förflyktigas*, kallar Marshall Berman sin bok om moderniteten, och formuleringen (hämtad från Marx) syftar just på den dubbelheten: med moderniseringen omvärdering av alla värden följer ny frihet för individen med social rörlighet och nya möjligheter till självförverkligande, men också social utslagning och osäkerhet, liksom existentiell värde- och meningsförlust, tomhetsupplevelse och alienation (Berman, 13). Detta är också en mörk sida av den frigörelse från religiösa auktoriteter som följde med sekulariseringen, enligt Egon Åhman i *Sekulariseringsprocessen och kyrkan* (13, 19). Sekularisering innebär att »det mänskliga livet pressas samman i ett enda, inomvärldsligt perspektiv» – det är fråga om »en upplösning av sambandet mellan religiös tradition och samhällets gängse handlingsmönster» (13). Sekulariseringen är »den process i vilken man isolerar sig från religiösa tankegångar, trosläror och institutioner, som hittills skapat ordning i ens tillvaro och till det egna jaget förlägger den princip, efter vilken man organiserar sitt liv» (14).

Sekulariseringen beskrivs gärna som resultat av den *differentieringsprocess* och *specialisering*, som ytterst återgår på den moderna arbetsdelningen (Åhman, 73f, 78f). Men sekulariseringen har många verkningsområden som utvecklas olikformigt – *samhällets* sekularisering är inte detsamma som *befolkningens* och vice versa; sekularisering måste inte heller medföra avkristning eller på alla områden sekulära förhållnings-sätt (Sommerville, 250–252, Åhman 19). Sekulariseringen måste därför också i det litterära sammanhanget förstås som åtminstone två olika processer: dels en *social*, där de etablerade religiösa institutionernas inflytande minskar (bl.a. som en effekt av demokratiseringen och massmedialiseringen) och religionen privatiseras; dels en *mental*, där traditionella religiösa föreställningar problematiseras och antingen reduceras, förändras innehåll eller upplöses och ersätts av ateism (Bell, 427). Det sekulariserade kulturklimatet blir då pluralistiskt och synkretistiskt, men inte nödvändigtvis dominerat av sekularism (Åhman, 19).

I det tidiga 1900-talets Skandinavien korsades rätt nog kyrkokritiska väckelserörelser med såväl intresse för mystik, okultism, övertro och folklig vidskepelse som helt sekulära hållningar, där världsliga ideologier

tagit den traditionella religionens plats. Men dessa ideologier kunde i sin tur anta religiös karaktär – så t.ex. både politiska rörelser som utopisk socialism och konstnärliga strömningar som symbolistisk esteticism och visionär futurism. »Med nästan ’religiös’ hänförelse har kulturlivet frigjort sig från kyrkans förmyndarskap», skriver Åhman (16). Ja, får man tro Ernesto Calinescu, så är själva modernismen en religiös rörelse – en religiöst färgad ateism med utopistisk inriktning, otänkbar utan kristendomen (Calinescu, 63f).

I tidens andliga klimat korsas sålunda utvecklingsoptimism, värdekonservatism och nihilism. I den skandinaviska litteraturen möter hela skalan av reaktioner: t.ex. från den unge Joh. V. Jensens darwinistiska vitalism och Martin Andersen Nexøs marxistiska messianism; över Johan Falkbergets besinnade kristna socialism och Sigrid Undsets brinnande katolicism, till Fabian Månssons väckelseojala socialdemokratism, Ludvig Nordströms kapitalistiska mystik och Hjalmar Söderbergs spleen – för att inte tala om Sven Lidmans oroliga rörelse: från esteticistisk dekadensmystik, över värdekonservativ antikapitalism, till pingströrelsen – och till sist också ut ur den!

Modernitetens frånsida och det heliga

Situationen är komplex, men med *modernitet*, *sekularisering* och *heliga värden* som ledord framträder ett mönster. För litteraturens del särskilt relevant är det jag förut kallade *modernitetens frånsida*, eftersom det var den som kom till tydligast uttryck, vare sig modernitetetsupplevelsen som sådan var positiv eller negativ. I Max Webers klassiska tolkning är modernitetens frånsida en effekt av sekulariseringen, fattad som förlusten av just *det heliga* och därmed förbundna okränkbara värden (Freund, 24). Förlusten av det heligas dimension i tillvaron avskaffar enligt detta synsätt alltså inte behovet av det heliga, utan driver tvärtom fram ett mer eller mindre desperat sökande efter olika surrogatlösningar – ofta med karaktär av religionssubstitut (Beyer, 296). Man skulle kunna säga att religionens transcendent dimension klipps av, medan de religiösa förhållningssätten kvarstår och riktas på *inomvärldsliga* objekt – av alla

upptänkliga slag: från moral, estetik och politik till njutning, etikett och pengar. Dessa objekt omfattas med den högsta vördnad och tillskrivs ett okränkbart värde – de uppfattas som *heliga*, åtminstone att döma av framställningar i litteraturen.

Det heliga & konsten som religionssubstitut (Sven Lidman)

»En evighet i rummets former gjuten» talar poeten Sven Lidman om i dikten »Konsten» från 1905. Så heter också Johan Lundbergs undersökning av förra sekelskiftets svenska lyrik från 2000, och där behandlas just den sensymbolistiska diktens karaktär av religionssubstitut. Lidman-citatet härrör från slutet av dikten »Konsten» (Lundberg, 109):

Ack, alla stenars svårmodsbittera gåta
var vår, och af all lifvets brustenheter vi velat
en harmoni, där glädjens röster gråta
och konsten sonar allt hvad lifvet felat.

Oändlig stillhet och kristallens klara,
solhvita glans, af inga ärr och fläckar bruten –
så var vår dröm: – det osägbara –
en evighet i rummets former gjuten.

Den sista raden markerar, skriver Lundberg,

hur konstverkets beståndsdelar *gjutits samman* i ett enhetligt mönster som gör att den konstnärliga produkten framstår som en koherent värld, präglad av »harmonin», av »stillhet», och av en kristallisk glans som av »inga ärr och fläckar [är] bruten». (109)

Dikten uttrycker en transcendent längtan, men avbildar inte en högre transcendent verklighet. I stället framträder en strävan mot att, som Lundberg skriver, »få konstverket att fungera som en i sinnevärlden existerande [...] *motsvarighet till* de känslor av »stillhet» och skönhet som en erfarenhet av en högre verklighet *skulle kunna frammana*» (109f). Raden om en »evighet i rummets former gjuten» syftar närmast på »den i konstverket realiserade skönhetens oföränderliga karaktär» – en väl beprövad kliché som ekar platonistiskt, men här väl snarare har

nietzscheanska anor, nämligen i förställningen om konstens tröstande illusioner och »det sköna skenets» förmåga att göra tillvaron uthärdlig: »nur als *ästhetisches Phänomen* ist das Dasein und die Welt ewig *gerechtfertigt*» (Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, kap. 5).

Vitalism hos Ludvig Nordström

En motsatt men i vårt sammanhang besläktad tidstendens var *vitalismen*, även den med influenser från Nietzsche, men kanske framför allt från Henri Bergson. Där är det *livet*, det omedelbara fysiska livet och livskraften som är heliga, i motsats till kulturfenomen som konsten, moralen eller Gud. I Anders Ehlers Dams pågående undersökning »Den vitalistiske strømning i dansk litteratur 1900-1920» vid Aarhus universitet är tesen att

en væsentlig del af periodens digtning og kritik [...] kan forstås som udtryk for en grundlæggende vitalistisk strømning, der formulerer en moderne sakral holdning – ikke over for en transcendent guddom – men over for livet selv. Altså en opfattelse af eller oplevelse af, at der i fænomenerne findes en kraft og en dynamik, et liv »hinsides godt og ondt», som gennemstrømmer alt. Dette Liv ses ikke som noget transcendent; det findes ikke andre steder end i selve det konkrete, fysiske liv. Alligevel beskrives det ofte i en slags metafysiske termer. Det opleves da som en strøm, man kun i særlige situationer af moderne epifanisk karakter oplever og forenes med. Denne grundforestilling om livet selv kommer til udtryk på en række forskelligartede måder i forskellige værker.

Som aktuella författare för Danmarks del nämns bland annat Johs. V. Jensen, Martin Andersen Nexø, Harald Kidde, Vilh. Andersen, Ernesto Dalgas, Jakob Knudsen, Sophus Claussen. I Sverige hittar man motsvarigheter hos de s.k. borgerliga totalisterna, framför allt Ludvig Nordström. Han lanserar föreställningen om en livsmystik i den moderna tidens anda – så kallad *totalism*, som bygger på en analogi mellan livskraft, industrialism och kapitalism: »en sociologiskt artikulerad framstegsromantik, präglad av både praktisk handlingsiver och av en sorts religiös mystik», som det träffande heter i *Svenskt Litteraturllexikon* (Qvarnström, 1970). »[E]n blandning av företagsekonomi och visionär

mystik», heter det lite kärvare i *Den svenska litteraturen* (Svensson, 170). Här går vitalism samman med futurism: i industrialismens och den nya maskinålderns alltmer komplexa och differentierade samhälle ser Nordström osynliga samband som leder utvecklingen vidare, framåt, som växtprocessen i en besjälad organism (Se vidare Qvarnström 1954, 194, 297–304, samt kap IX).

Det synsättet utvecklas redan i samlingen *Borgare* från 1909. Inledningsnovellen »Det osynliga leendet» utgörs av berättarens betraktelse över sådana osynliga samband:

Sålunda: inte bara en stad, ett hus och en människa synas skapa osynliga motsvarigheter, men handlingar tyckas ha samma förmåga.

Därutav kommer det sig väl, att man ser livet utveckla sig över själva livet, bland människor över människorna, i städer över städerna.

[--]

Huruvida det finns samband mellan de osynliga inbördes, det är mer än man kan säga, ehuru det är troligt; och att människorna sålunda skulle styras av hela den osynliga gruppen ovan sina huvuden, det är likaledes svårt att påstå.

Emellertid [---:] människorna ha ju ännu inte kommit längre än att ständigt tala med, strida för, bekämpa och söka kuva sig själva, så att man skulle kunna säga, att i hela världen finns det bara en enda människa men med tusende huvuden som hydran. Och kanske är det så. Ja, förmodligen är det så. Det finns nog endast ett enda mänskligt väsen; vore det annorlunda, vore det ofattbart.

Men då måste alla ha samma strävan; och om så är, då måste alla gå samma väg. Det som sugs ur marken in i roten, fyller det inte alla växtens delar, och består inte hela växten av samma ämnen? Ja, finns det inte något av roten ända upp i blomman, och har inte roten något av blomman i sig?

Den lägsta bland människorna har då i sitt väsen något av den högsta, och den högsta kan inte undgå att se sig själv i den allra ringaste.

Om han inte såg sig själv, kunde han då ens se något alls? (9f)

Denna tanke om mänskligheten som en organisk enhet är kanske vacker men också skrämmande: inom sig bärgar den både den paulinsk-kristna bilden av församlingen som en kropp, där alla lemmar samverkar, och totalitära ideologier om den kollektiva massan som oemotståndlig vilja.

I ljuset av det kommande Nordströmska författarskapet pekar citatet snarast i den senare riktningen: inte mot kristendom eller ens socialism, utan – som också novellsamlingens titel anger – mot det expanderande *borgerliga* samhället och marknadskrafternas fria växt i det kapitalistiska systemet. Den kapitalistiska utopi som skisseras i till exempel romanen *Resan till Cythere* (1917) liknar i mycket dagens samhälle, men ter sig för oss väl samtidigt som en skräckvision. Ökad världshandel har gjort jorden till en gemensam marknad i jätteformat, styrd av samverkande trustar. Den fortgående urbaniseringen har koncentrerat befolkningen till växande storstäder med likartad steril bebyggelse. Samhället organiseras enligt strikt rationalistiska principer, som inte bara kräver individuell entreprenörsanda utan också stark statlig styrning och kontroll: barnalstring kräver tillstånd av myndigheterna, i skolorna hålls exakt samma lektioner över hela världen, barnen har exakt samma skoluniformer, och i konsten behandlas den nya tekniken. Men allt detta är uttryck för en överindividuell *vilja*, som för Nordström representerar ett högsta värde och en mystisk kraft.

Det politiska perspektivet visar sig också vara religiöst: att medverka till samhällets industrialisering är hos Nordström också att tjäna Gud, och den som lyckas göra sig rik bevisar sig också vara en god människa. Pengar och jakten efter pengar är ett centralt *värde* lika mycket som ett centralt motiv hos Nordström, och läran om profitmaximering sätts fram som ett nytt evangelium (Qvarnström 1954, 328f, 362f, Svensson, 170f).

Nordströms berättarfigurer är förkunnare: allvetande, starka och målmedvetna driver de hem sina poänger, också när de resonerar med läsaren, som framgår av citatet ur novellsamlingen. Novellerna byggs upp med mycket dialog, som låter karaktärerna själva komma till tals, men i romanerna ser berättaren oftast till att själv få sista ordet. En mer indirekt form av meddelelse erbjuder däremot novellsamlingarnas kompositionsform: de utgör sammanhängande cykler av enskilda berättelser, som knyts samman av återkommande figurer och motiv. Denna upprenings teknik har en både estetisk och didaktisk funktion: strategisk

upprening av väl valda element i en text är ett väl beprövat konstnärligt grepp som också visat sig starkt belärande.

Konsten, livet, den tekniska utvecklingen, profitmaximering, pengar – det är alltså några av de värden som i det tidiga 1900-talet kunde framstå som heliga, och de kunde alltså också ingå i ett trossystem med religiösa eller rentav transcendentala övertoner. Men, som redan sagts: också *moraliska* värden kunde få helighetesstatus – även sedan de berövats sin religiösa legitimitet.

Arbetarlitteratur, religion och moral

Inte minst intressant är då den fromma moralism och sedlighetsiver som bärs fram i verk av uttalat ateistiska författare. Sexualiteten, till exempel, är också hos radikala arbetarförfattare som Nexø och svenskan Maria Sandel, klart skuldbelagd, allra mest hos kvinnan. Hos Nexø är den kvinnliga sexualiteten tillstådes enbart hos prostituerade, medan å andra sidan den utsläpade och avsexualiserade Modern blir föremål för närmast religiös dyrkan, inte bara i den stora romanen *Ditte människobarn* (1917–21). Ja, det är ju inget nytt när det gäller den tidens män, men värt att påminna om när samma inställning också finns hos politiskt radikala kvinnor. Hos Sandel finner vi ett idealtypiskt exempel på sådan dubbelmoral i formeln »kvinnlig heder», som i romanen *Droppar i folkhavet* (1924) lanseras i anslutning till frågan om »en man innerst inne känner någon aktning för en kvinna som går ur hand i hand?» (94, 95). Frågan besvaras nekande, och berättarhållningen gör klart att den avståndstagande mannen gör rätt: att en sådan kvinna inte heller *bör* akatas. Att 'gå ur hand i hand' innebär här inte bara sexuell vidlyftighet, utan också flirtande, dans, kokett klädsel, krusat hår, etc. – allt detta är oförenligt med 'kvinnlig heder'. Och i Sandels hela författarskap är 'kvinnlig heder' ett värde lika heligt som klassolidaritetsens.

Nexø och Sandel tar i sina författarskap avstånd från kyrka och religion, men författarskapen är ändå präglade av värderingar som i det borgerliga samhället legitimerades med hänvisning till en kristendom som i *andra* avseenden blev föremål för deras ampra kritik. *Heder* och

värdighet med denna innebörd var centrala värden inom arbetarrörelsen generellt. Ronny Ambjörnsson har i *Den skötsamme arbetaren. Idéer och ideal i ett norrländskt sågverksamhälle 1880-1930* (1988) visat hur dessa begrepp hörde med till ett övergripande ideal om *skötsamhet*, som envar klassmedveten arbetares plikt (t.ex. 97–100, 107, 111f). För att skapa ett bättre förhandlingsläge i kampen var det nämligen viktigt att höja klassens anseende utåt, i borgerlighetens ögon. Begreppet skötsamhet inbegrep därför inte bara solidaritet och sammanhållning inom klassen, utan också borgerliga dygder som nykterhet, sedlighet, flit och sparsamhet – dygder som alltså byggde upp arbetarens heder och värdighet. Eftersom sådana dygder uppfattades som grundläggande för klassens överlevnad i kampen för socialismen, blev de snart också internaliserade som okränkbara och heliga. Man ålade sig alltså en frivillig självtukt, som fick den dubbla funktionen av borgerlig disciplinering och förhöjd klassmedvetenhet. Skötsamhetsidealen förmedlades också delvis via väckelse- och nykterhetsrörelserna, som rekryterade åtskilliga arbetare. För många, liksom för Nexø och Sandel, ersätts då Kyrkan och det religiösa hinsidesperspektivet av arbetarrörelsen och socialismen – och där öppnar sig nya former av religiösa perspektiv. Arbetarforeningen övertar församlingens roll som både trosgemenskap, social mötesplats, kontrollinstans och inte minst kultgemenskap. Mötena i arbetarforeningarna och logerna lånade också gärna in former och ritualer från den kristna gudstjänsten (Agrell 2003a, 76). Man sjöng sånger som kunde kallas »Salmer», idkade högläsning ur någon politisk uppbyggelseskrift, 'predikade', höll betraktelser, etc. Till jul kunde arrangeras »Julotta» enligt samma mönster som i kyrkan, och även begravningsarna lånade in kristna inslag. Men också omvändningen var möjlig: att röda fanor och arbetarmusik släpptes in t.ex. i den kyrkliga begravningshögtiden – med prästens godkännande (jo, såna präster fanns också), men till biskopens förtrytelse.

Arbetarrörelsen och religionen

Arbetarrörelsen var visserligen negativ till kyrkan och prästerskapet, och det var också många arbetarförfattare. Men någon allmän religionsfientlighet var det ändå inte – det var religionen och i synnerhet kyrkan som instrument för klassförtryck man vände sig mot. T.ex. i Sverige hävdade socialdemokraten August Palm att religiös trosuppfattning var en »hjärteangelägenhet», en privatsak. Detta slogs fast på partikongressen 1908, som rentav förbjöd antireligiös propaganda (Agrell 1993a, 68f). Arbetarna var också präglade av det kristna bildningsarvet och den kristna skolning de fått sedan barnsben; och kyrkan var trots sekulariseringen den starkaste ideologiska makten i det dåtida samhället. I Danmark påverkades arbetarrörelsen – och inte minst Nexø – av en inomkyrklig väckelse som grundtvigianismen (Yde); och i Norge – inte minst Falkberget – av haugianismen (Kommandantvold I, 102–106). Större delen av arbetarnas litterära referensram baserades på bibel, psalmbok, postillor och uppbyggelseskrifter – den enda sorts böcker som självklart fanns i hemmen. Många arbetare uppfattade sig också som kristna, även inom den politiska arbetarrörelsen (Mral, 64–66). Inte bara lagiska värderingar utan också evangeliskt kristna präglade moraluppfattningen: nästankärlek och klassolidaritet var inte oförenliga begrepp. Också många arbetardiktare hade en religiös grundinställning, som avvek från den kämpande ateismen hos de borgerliga radikalerna under 1880-talet (Sundström, 7f). Hos en del arbetarförfattare var dessutom inflytandet från Peter Krapotkins lära om »inbördes hjälp» stort: tanken att altruismen inte är en idealistisk livssyn, utan en allomfattande biologisk *drift* – ett alternativ till tidens råa socialdarwinism (t.ex. Svensson 1974, 79–87).

Det sociala och politiska engagemang som drev arbetarförfattarnas skrivande var förstås ideologiskt och didaktiskt: man ville *påverka* sin läsare, men också '*väcka*' honom, få honom att tänka till – helst 'omvända' sig och bli en 'ny människa', alldeles som väckelsens författare. I den meningen var arbetarrörelsen och nykterhetsrörelsen också väckelserörelser. Men det var inte alla organiserade arbetare blandade samman

politik och religion. Det var inte heller alla 'skötsamma' arbetare som övertog de moralistiska tendenser jag påtalat i proletära författarskap som Nexøs och Sandels.

Kristendom, socialism och typologisk skrifttolkning hos Johan Falkberget

Johan Falkberget, till exempel, bekände sig öppet till både socialism och kristendom, men lät ändå världen vara värld, som Kristian Magnus Kommandantvold visar i sin undersökning av Falkbergets romanvärld (Kommandantvold I, 191). I Falkbergets moraliska universum blandas ogräs med vete utan tydlig åtskillnad, dock utan att det för arbetarlitte- raturen speciella klassperspektivet försvagas. Konflikten mellan arbete och kapital är drivande i handlingen, men det är också spänningen mellan religion och politik. Hur den spänningen hanteras i romanen *Brændoffer* (1917) är värt att titta lite närmare på. »Hans stadige kretsing omkring konfliktspørsmål knyttet til sosialistiske og kristne doktriner, kampårenes heftige debatt av arbeiderbevegelsens veier og mål blir kunstnerisk omsmeltet i romanen *Brændoffer* (1917),» skriver Kommandantvold (111f.).

I *Brændoffer* gestaltas en dubbel troskamp, där kristendom och socialism strider om herraväldet i den unge arbetaren Jons själ, men båda förlorar, och Jon går under. Jons problem är som många andras en paradisdrom, som kräver att förverkligas på jorden: hinsideshoppet räcker inte till för att bära de vedervärdigheter som möter den proletariserade torparsonen i industrikapitalismens storstad – en plats »der de alla uten undtagelse engang havnet som brændoffer» på »'gud kapitalens' rykende altere», som romanens berättare säger:

Storindustrien gjorde landets sønner og døtre til træller og satte dem til at male kapital paa de store guldkverner.

Og de malte og malte. I sit ansigts sved malte de arme trællene millioner og atter millioner.

De største og tyngste guldkvernene satte »gud kapitalen» op omkring de store byer ... eller den laget en by, der den ellers forgodt at sætte op en guldkvern. Og ovenfra landet og bygdene tok de store og ende-

løse tog av træller paa at komme. Guldnet straalte som søkelys over det hele land og blændet folkets syn. Og det gik som en bitter kval og dødning vaande fra landsende til landsende: »Guld! Guld! For Guds skyld, guld!» Og mor Norges sønner og døtre laa i vanvittig tilbedelse [132:] paa knæ framfor »gud kapitalens» rykende altere ... der de alla uten undtagelse engang havnet som brændoffer. (*Brændoffer*, 131f.)

Ändå står staden först fram som ett lyckorike i sig – eller i vart fall som räddningen ur nöd, förtryck och misshandel, som präglad Jons uppväxt på fjället (112). Men där hade han ändå sin barnatro till tröst – mörk, sträng, lagisk, förvisso; pojken levde hukande under Guds vrede. Men, liksom den hemsökte Job, hade han likafullt ett transcendent Du att vända sig till: i bön, klagan eller desperat frågande. Förlusten av denna förnimmelse av en ständig gudomlig närvaro är också något han sörjer över sedan han mist sin tro (190f). Tomheten utom och inom honom kan då varken människor eller maskiner fylla:

Maskiner og mennesker var der ingen større forskjel paa. Fabrikker bygdes overalt. Hver maaned blandet en ny fabriksfløite sit hyl ind i de store hyl som steg mot himlen dag og nat. Nye alteren reistes til guden Guldets ære – den forfærdeligste gud av alle guder. (161)

Han har mist det heligas dimension i sin tillvaro. Och därmed mister han också kraften att kämpa för sin timliga existens:

Nedover! Han stupte utfor det ene stup efter det andre. Alt var blitt tat ifra ham. Ogsaa Gud var blitt tat fra ham. Også Gud! Intet værre kunde hænde et menneske end det at miste Gud. (175f.)

Hvad hade den nye tid, som tok fra ham Gud och religionen, git ham igjen som vederlag? Intet! (221)

Som synes är de här passagera präglade av en speciell berättarteknik. Det är berättaren som *för ordet* och talar om Jon i tredje person – som »han». Men det är inte berättaren som *ser* och *upplever* – för *perspektivet* är inte berättarens utan Jons: det är Jons tankar och känslor som kommer till uttryck, inte genom att berättaren citerar eller refererar dem, utan genom att berättartalet färgas av Jons eget synsätt och idiom. Distansen mellan berättare och figur blir då minimal; men den upplöses inte: berättarens närvaro gör sig fortfarande påmint, men han avstår från

sin auktoritet. Det här dubbla sättet att berätta – *erlebte Rede*, *narrated monologue* eller fritt indirekt tal, som det kallas (Cohn 1983, 99–140) – är genomgående i romanen. Poängen med det är att läsaren blir delaktig i en upplevelsevärld, som inte auktoriseras i romanen, och vars giltighet han därför själv måste ta ställning till. Det bäddar för ett aktivt och *begrundande* läsande, både av texten och de egna reaktionerna (Agrell 2003a, 67f).

Ett sådant begrundande läsande tematiseras också i romanen, men då med Bibeln som underlag. Bibeln läses ständigt, framlänges, baklänges, kors och tvärs, och alltid med sikte på tillämpning på livet här och nu. Läsmetoden blir alltså *typologisk* och *figural*: bibliska händelser och personer fungerar som förebilder eller modeller för tolkning och vägledning i den egna livssituationen (Kommandantvold I, 193). Tacksamma utgångspunkter ger de gammaltestamentliga berättelserna om Edens lustgård, Syndafallet, Träldomen i Egypten, Ökenvandringens mödor, och den babyloniska fångenskapen; mera sällan passionsberättelsen i Nya testamentet. Läsandet sker i 'frälsningsavsikt', som det heter hos de gamle, men blir genom noggrannheten och det myckna reflekterandet också ofrivilligt kritiskt: var fanns Guds rättfärdighet – som Bibeln vittnar om – i denna värld av svält och förtryck? Så frågar inte minst Ildri, Jons fromma moder, som samtidigt är den mest kritiskt reflekterande av alla i denna roman. Hos henne föds upproriska tankar med stöd av bibelordet:

Var det ikke Guds mening at alle skulle ha like meget og være glade og ha det godt her paa jorden ... Var det icke ret og billig at en fattigmand med vold og magt tok igjen fra den rike det denne hade stjaalet fra den fattige ... Ildri især gik om dagene og spurte sig selv om det, og om mangt andet som hun ikke fik til at stemme med Guds ord. (81)

Men det är också hon som för den unge Jon utlägger de bibliska berättelserna så att de får aktualitet i hennes och sonens värld:

Husker du hvordan det gik Israel? De slap at trælle i al evighet i ørkenen. Tilslut fik de komme ind i Kaanan. Somme tider er det likesom nogen sier til mig, at det skal gaa os likedan. (65)

Utläggningen lämnar här öppet för både religiösa och sekulära tolkningar av »Kaanans land». När tron på det jordiska Kaanan sviktar, så står i alla fall den himmelska möjligheten kvar. Ildri har på så vis alltid två ben att stå på. Också för den gamle socialistiske prästen Silfverberg gäller båda läsarterna, och han förkunnar deras deras giltighet i profetiska ordalag:

Hør i arme træller som endda vanker omkring i ørkenen og er slaat med blindhet! I har heftet eder bort paa veien til Kaanan ved at løpe hit og dit paa blødende ben i den glødende ørkensand. I ti tusen aar har I sattet derute og gnedet med hændene de magre aks, som er blit eder tilslængt i naade av de rike og mægtige. I har malt eders korn paa slitte haandkverne og støtt bedske røtter i sprukkne mortere, og kokt jeres mat i skrøpelige lerpotter. Istedetfor at reise eder og gaa ind i det land som Herren lot Moses se, blev I sittende viljeløse i ørkenens mørke og graate over eders dype elendighet. Se jag forkynder eder: Frihetens morgen er nær. Vi (108:) skimter alt dens lys i østen. Reis eder I lænkebundne, vrist eders halsjern fra eders tørre og hete struper! (109)

Och när arbetarpubliken sitter trumpen och tyst kommer domspre-dikan:

I usle træller, der I sitter i eders grove haarkufter og stirrer med blinde øine mot jorden, I fortjener ingenlunde at komme ind i Kaanan. I maa visselig dø. Enddda maa en ny slegt opstaa før frihetens morgen oprinder! (109)

Här träder det politiska perspektivet i förgrunden, men utan att överge det religiösa. För Silfverberg är ingen revolutionär, utan vill bara ge arbetarna mod att kämpa för sin sak. Under en kort tid lyckas han så väl att de lärljungar han faktiskt vinner springer förbi läraren under parollen »Ned med Gud!». Då drar han sig undan. Men när revolutionärerna tappat gnistan, så har han glöden kvar: »Vi er alle paa vei mot det nye Kaanan! [...] Men det er farlig at tvivle paa det. Husk paa att Israel for sin tvivls skuld blev i ørkenen i firti aar!» (179). Men Jon är redan präglad av den begynnande moderniteten och har lättare till tvivel än till tro:

Ingen av dem han omgikkes forstod ham. Ingen! Ikke mor! Ikke Silversjø heller. For de hade begge rot ni en anden tid. I en tid som forlangte tro og underkastelse. Vor tid slog sig ikke til ro med det. Nei den vilde vite hvorfor. Tiden ropte paa kendsgerninger. Den forlangte beviser. [--] Om bare Gud i himlen vilde gi sig tilkende i noget som ikke var at tvivle paa. (*Brændoffer*, 96)

Men som tvivlare kan han inte heller förmå sig till att helt bryta med sin Gud – »at gaa bort fra Gud var som at krype paa blodige knæer over skarpe stener mil efter mil» (*Brændoffer*, 113). Men avståndet ökar. Och då känner han sig paradoxalt *övergiven* av den Gud han *övergivit*. Sin apati förklarar han då med »grundskaden» han ådrog sig när han »sa sig løs fra Gud» (237; jfr 216): den gör varje ansträngning fruktlös. Hans ökenvandring har därför inget slut, som han själv ser det. Berättelsen om Israels barn kan inte längre leda honom: han är inte längre med bland dem.

Så långt romanfigurernas typologiska läsarter. Men också berättaren själv tar berättelsen om ökenvandringen i bruk. Han tillämpar den på lämmeltåget av proletariserade invandrare till staden, »de mange og store trelletog som drog sig nedover til hovedstaden» (132). Jons familj är med bland dem, och vid ankomsten känner han sig också delaktig och hoppfull:

Han snøftet som et stort dyr og løftet hodet i trods ... i ungdommelig overmot ... Ja han var selvskreven og kaldet til at være med i dette mylder ... i denne kjæmpemaurtue [myrstack] ... (*Brændoffer*, 135)

Voggenes rammel og hovslagenes klang og folkets rop tonet sig sammen til en egen underlig sang – en eventyrsang som han selv allerede sang med i for fulde lunger.

[---] Jorund [hustrun] og han gik med i det store mennesketog som i titusen aar hade snott sig oover tiden. Og toget som gik og gik uten rast og kvile, var paa vei oover mot lyset og morgonen ... og friheten ... Alle som gik foran og ved siden, saa paa Jon med en broderlig medfølelse. Han gik og undredes paa om de var trette av den uhyre lange vandring ... Og om de var tørste og sultne ... Om det var længe si-

den de sidst slog leir og kvilte ... Om de var saarbente og halte ... (*Brændoffer*, 137)

Men det är nu den verkliga ökenvandringen börjar. Ni kanske märkte att också de nu citerade passagera är präglade av fritt indirekt tal: berättarens röst och figurens perspektiv flätas samman. Det betyder att texten blir svårtolkad, särskilt som den ju samtidigt själv tolkar en bibeltext. Och i den tolkningen blir berättelsen om ökenvandringen själv en tillämpning av en större tankefigur – *pilgrimsmotivet*, *livsresan*, som Falkberget använder också i många senare sammanhang (Kommandantvold I, 223–227).

Det är berättaren som initierar det typologiska mönstret genom analogin med »trelletog» på väg till »hovedstaden» där ett nytt liv väntar. Men: vem är det som vidareför tolkningen – berättaren eller Jon? Och vad är det för situation som beskrivs? Är det verkligen fråga om ett realistiskt vandringståg? Formuleringar som »det store mennesketog som i titusen aar hade snott sig oover tiden» och »toget som gik og gik uten rast og kvile», på väg »mot lyset og morgonen ... og friheten» för snarare upp framställningen på en *mytisk* nivå, som momentant får liv i Jons föreställningsvärld. En vision av hopp och gemenskap bortom tid och rum. En *epifani*, kanhända, ett förklaringsögonblick, utlöst av banala fenomen som stadsbuller och människomyller. Läsaren lämnas i ovisshet om vilken realitetsnivå det rör sig om, men tvingas just därför *dröja* i texten och *begrunda* betydelsemöjligheterna.

Hos Jon sätter den här epifaniska erfarenheten inga varaktiga spår – materiell nöd och existentiell ångest står i vägen. Han har ständigt »grundskaden» för ögonen, och det är medvetandet om den – *tron* på den – som driver honom nedåt. Det är i själva verket »Sygdommen til Døden» som Jon lider av – Kierkegaards begrepp för förtvivlan om Nåden – och den negativa spiral sådan förtvivlan håller igång (Kierkegaard, 77–80, 122, 127f, 131f). Och de yttre omständigheterna hjälper santerligen till: en olycka på arbetsplatsen gör honom blind, fattigvården hotar att ta barnen, och till sist dräper han sin älsklingsdotter. Så kommer han i fångelse, och mörkret är fullständigt. Men på bokens sista sida får han besök av sin gamle far, hans barndoms plågoande. Och fa-

dern sitter där och tiger som han alltid gjort. Men han slåss inte längre. Och plötsligt säger han: »Kom hit til mig alle I som stræver og bærer tunge byrder, og jeg vil give eder kvile!» (281). Och då händer det något:

Netop de ordene var det han hungret og tørstet efter. Han maatte prøve paa at finde frem til Gud igjen. (281)

Jon glömmar »grundskaden». Han »skimtet randen av en ny dag» (282).

Med denna lilla strimma av hopp slutar romanen. Men därmed är inte problemen lösta: vare sig Lagens, sekulariseringens eller klassamhällets. Slutet är *öppet*: vi får inte veta hur det går. Tendensen är inte entydig; enkla budskap saknas – romanen slutar snarast i en brännande *fråga*. Men just det är uppbyggligt för läsaren: en fråga utan givet svar bäd- dar för *begrundande läsning*. På så vis korsas också didaktik och estetik: den konstnärliga kraften ägnas åt att gestalta en *problematik*, och när den tagit åskådlig form är den konstnärliga uppgiften slutförd. Den didaktiska funktionen är här inbyggd i den konstnärliga utformningen: den aktiveras var gång texten läses och upphör inte med läsaktens slut.

Typologisk skrifttolkning hos Fabian Månsson

Ett av Falkbergets viktigare estetisk-didaktiska medel var, som vi sett den typologiska tolkningsmetoden: dubbelbelysningen av konkreta situationer här och nu mot bakgrund av bibliska förebilder. En variant av den metoden finner vi i Fabian Månssons roman *Rättfärdiggörelsen genom tron* (1916) – *Skildringar från den frikyrkliga rörelsens genombrott i Sverige*, som det heter i undertiteln. Handlingen utspelas bland fattiga fiskare i Blekinge skärgård i sydöstra Sverige. Tiden är sent 1800-tal, när inte bara frikyrkorörelsen utan också arbetar- och nykterhetsrörelserna formerar sig (420–422) – till borgerliga och klerikala myndigheters oro och förtret. Men också konflikten mellan antikyrkliga och kyrkotrogna *inom* väckelserörelsen skildras. Med detta breda spektrum blir romanen episodiskt uppbyggd och närmar sig i så måtto novellsam-

lingen. Men den kompositionsformen medför också en scenisk framställning med åskådlighet och konkretion, även i de många dialogerna om teologiska och politiska ämnen. Den episod jag tänker kommentera handlar om hur August, en nyevangelisk väckelsepredikant från den waldenströmska rörelsen, besöker ön. Han gör en typologisk utläggning av berättelsen om Noa, som, säger berättaren, gör »den mångtusenåriga historien [om Noa] livslevande och förlagd till den nuvarande tiden, ja, rent av lokaliserad till ön». Åhörarna blir samtida med Noa och Noa blir samtida med dem:

Gud själv talade till Noak på småländskt tungomål sina korta och klara befallningar och Noak visade sig utmärkt behärska skärgårdsbondens okonstlade dialekt. Skådespelet skred stadigt framåt inför allas ögon. Från den böjde och erfarna sjuttioåringen till den på moderns knä sittande femåringen, som nyss fröjdats åt sången och tonernas stormande ur dragspelet, fanns det ingen som inte kunde se yxhuggen och höra hammarslagen, där Noak timrade arken till räddning för sig och sitt hus. Allt stod fram så levande att åhörarskaran sken av igenkännandets glädje, som om Noak varit barnfödd därute och farit med krokarna och garnen där hela sitt liv. De kunde höra käringen gräla på honom med sin gälla klagande stämma för att han ödde tid och pengar och arbete på sådana galenskaper och förbanna sin egen dårskap att kasta sig i armarna på en man, som försummade att försörja de sina för att följa drömmar och ofruktbara fantasier. Den kunde höra speglosorna hagla från spefulla grannar och följa med när hånet och löjet bredde sig som en våg runt trakten över en som byggde ett åbåke i tre våningar, trehundra alnar långt, femtio alnar brett och trettio alnar högt, för att rädda sig undan en väntad översvämning under det himlen var så torr (430:) och het att den aldrig varit hetare. Men Noak gick där kall och oberörd inför alla. Han släpade stockar så att pannan svettades och ryggen värkte, han högg tappar och spikade så att det ekade i nejden, han repade drev och kokade beck så att tjärlukten ångade in i husen. (429f.)

Men predikanten får också Syndafloden att svämma över alla bräddar, ända in möteslokalen här och nu:

Hans ansikte mulnade i kapp med det himlavalv han målade, rösten blev mörkare efter som molnen hopade regndigert tunga, glimtarna ur ögonen försvunno ju mer fästets molnmassor fingo sin blygråa, ängsligt

hotande olycksfärg, händernas och armarnas gestikulerande domnade småningom, tolkande det kväljande, pinande lugnet före ovädrets utbrott. Så öppnade Gud himmelens fönster... August lyfte de breda jättelabbarna utspärrade över de blåsvarta lockarna och sänkte dem, sänkte dem sakta men obönhörligt, medan rösten mörknade av till ett eko av ett fjärran ifrån dovt brakande då av den allt förödande naturkatastrofen och himlsslussarna vräkte ner sitt innehåll över den inför ett sådant oväder i början endast i förundran försänkta jorden. Man såg markens fördjupningar fyllas, diken svällde över sina bräddar, kring de längesedan fyllda brunnarna stod det vida pölar och församlingen lyfte instinktmässigt strumpsockorna från golvet medan floden sipprade genom golvspringorna eller steg över trösklarna och täckte det. Den kalla skräcken började komma. Man klättrade upp för de torvtäckta stugornas tak, fällde träden och gjorde flottor av dem, de flöto omkring i sina av skyfallet fyllda båtar på den oöverskådliga vattenöknen, de skockade sig på det stora stenröset på Albergaknallens topp, av vilken ännu ett par alnar stack upp över oceanen. Genomblöta, frysande och hackande tänder kravlade de och slogos vrålände om platsen däruppe, för att ännu några minuter förlänga livet. En part hade hakat sig fast vid arken, klängde tag i knutarna, hängde i dörrvredet, slogo i dörrarna och besvuro Noak att öppna. Men han kunde inte hjälpa dem. Gud hade själv stängt dörren efter honom — — (430f.)

Genom sitt sätt att utlägga bibelordet lyckas August framkalla Guds heliga vrede, så att församlingen hukar i bänkarna och lyfter strumpsockorna från golvet över de framvällande vattenmassorna – samtidigt som var och en av dem redan ligger i vattnet och kämpar för sitt liv. De är fiskare – de vet hur det känns – och igenkännandet gör dem mottagliga för Lagens väckelse.

Berättelsen om Syndaflo den är alltså välvald – som gjord för att frammana förnimmelsen av det heligas *tremendum* hos just denna publik. Men hur skall den fortsatta tillämpningen se ut? Efter Lag måste väl komma Evangelium? Så funderar en av de närvarande:

Skulle August skildra hur de mänskliga vilddjuren kommo till Kristus, till den nye Noak, för att undgå den fara kända vara i antågande; visa hur krögare, fyllehundar, slagskämpar, horkarlar och horor, girigbukar och världens trälar, kommo krypande in i arken att få skydd. Eller hur skulle han annars lägga resten av sin predikan? (431f.)

Men nej, August är en fri ande, som inte håller så styvt på den vanliga predikoordinationen. Han byter helt enkelt bibeltext:

Det blev ingen sådan där regelrätt utläggning om den livligt målade texten som [...] väntat. August var inte den som slaviskt höll sig till ämnet. I stället började han en målning av hur han hade det, då han var ute i världen som den förlorade sonens like, vaktade svin åt Satan och försökte äta sig mätt, ur svinhoarna tills han blev så eländig att det var ingen annan råd än att vända åter till fadershuset. (440)

Från den lagiska berättelsen om Syndaflo den till den evangeliska parabeln om Den förlorade sonen, således. Här kommer nu boten för Sygdommen till Døden – den som Jon i *Brændoffer* led av i sin tro på »grundskaden» och dess obotlighet. Augusts tillämpning av parabeln kan för oss framstå som en direkt kommentar till den felande länken i Jons kristendomstolkning:

– Du skall inte gå och försöka göra dig ren först innan du vänder åter! ropade han så att det hördes långt ut på gården. Det är nåt som Satan intalar dig för att få dig i sin tjänst för en usel avlöning några veckor till! Du ska tro mig, en kan inte göra sig ren när en har gått och slavat i hans svinagård! Du må tro jag försökte nog skrubba den värsta dyngan av mig, så att jag skulle se ut något så när som folk när jag kom hem. Men när jag började skrubba såg jag att kläderna var förstörda och att jag måste ha nya. Men det kunde jag inte få förr än jag kom hem och så måste jag vända åter precis som jag var. Du ska inte tro dem som predika för dig att porten till fadershuset är trång, det är den bara för de egenrättfärdiga, för syndare är den vidöppen. (440f.)

För *syndare* är den trånga porten vidöppen – August tar här ett nytt grepp på Lagens ord, ett *nyevangeliskt* grepp. Och han gör succé. – »Den frikyrkliga rörelsen hade växt upp till en bölja, som sköljde över landet vräkte med sig allt som stod i dess väg», heter det i romanen (416). Det är nästan som Syndaflo den, fast tvärtom. Men de gamla är betänksamma, också de som ryckts med. Det är för mycket lättsamma nymodigheter, med dragspel och yviga gester (417–419); de nya predikanterna är inga riktiga arbetare, utan heltidsanställda herrar, skådespelare och modelejon (416). Det riktiga allvaret är borta, funderar till exempel gamle Anders:

Anders Fall ville nog frihet, men det skulle inte vara en köttslig sådan, han ville nog att de unga skulle glädja sig, men också att de skulle glädja sig under bävande. Och när han tänkte tillbaka och jämförde förr med nu, så var det inte mycket han ville ge tillbytes för framstegen. Det kunde visserligen vara roligt nu om söndagarna, då man samlades till mötena, att se de stora grupperna ungdom bänkade kring sig och höra deras glada sånger och hur ivriga de voro att lägga sig i samtalen. Men han kunde inte hjälpa att han ändå längtade tillbaka till de mera stillsamma stunder, som Valö-Mårten och han hade för sju år sedan om söndagarna, och efter vilka han kände sig så upplyftad då han gick från dem. Det var dock en något lös andlig mat som nu serverades emot då, hur mycket skrammel och glam det än var kring bordet numera. (412f.)

Det är moderniteten, sekulariseringen och förlusten av det heliga han tänker på där han står – mitt i väckelsens flodvåg! Till detta kommer den politiska oron – och arbetarrörelsen. De väckta söker och finner stöd i Guds ord för kampen för livsvärdiga villkor. Också strejkerna kan man förstå – i dem deltar ju också »kristna bröder»:

I början hade Petter och många med honom ställt sig betänksamma mot detta skrivande mot de strejkande troende, ty det hette ju i Guds ord att arbetaren är sin lön värd [Luk. 10:7, Mt 10:10]. Och Petter kunde nog så väl minnas, hur litet daglönen för hårt arbete räckt för honom och hans lilla familj den tiden han varit borta på dagsverksarbete, hur långt värre skulle det då ej vara att få den att räcka för dem som hade stora barnskaror och det sämre ställt än han hade. (420)

Men både kyrkans och frikyrkans män tar avstånd, inte minst Waldenström själv:

[...] han talade till de troende bland de strejkande och uppmanade dem att gå åter till arbetet och överlämna åt Gud att sörja för deras löneförhöjning samt framför allt laga så, att de, som ville tillhöra det nya gudsriket, skulle vara ett mönster av plikttröhet, och försonlighet. (420)

Här möter vi alltså den religiösa legitimeringen av formeln »den sköttsamme arbetaren», men den gör ändå den fromme arbetaren fundersam, eftersom den delvis tycks honom strida mot Guds ord om att »arbetaren är värd sin lön». Men så var det den där 'utländska villoläran' – »den kallades socialismen eller något sådant, som gripit dessa arbetare

och höll på att göra dem till gudsförnekare»; och det kan han inte heller acceptera (420). Sin kristna tro vill han inte släppa. Han söker därför underkänna sin egen tolkning av bibelordet med hänvisning till sin bristade bildning: de nitiska predikanterna vet nog ändå bäst – de »vilka Gud därtill gett lärdom och sådan insikt i hans ord att de kunde skriva tidningar åt de mindre upplysta» (421). Men han är inte övertygad.

Kristendom, socialism och profetia hos Mathilda Roos

Samma problem som den fromme arbetaren brottas med hos Månsson möter emellertid prästerna själva hos Mathilda Roos. I romanen *Genom skuggor: en nutidsskildring* (1891) försöker prästen Robert ställa sig på de strejkande arbetarnas sida med stöd av bibelordet; han lyckas också väcka dem för både den andliga och materiella kampen genom att predika om »Jesus timmermannens son och arbetarnas vän»:

Det var ett tal hållet inför nästan uteslutande arbetare om arbetaren och hans ställning belyst af kristendomens ljus. Det var en skildring [...] öfver hur Krisrus, timmermannens son, adlat arbetet, kroppsarbetet, det råa, hårda kroppsarbetet, det af (226:) världen ringaktade. Ty det var icke de stores och mäktiges arbete Kristus adlat med sina välsignande händer; det var icke politikens trådar han spunnit, det var icke blixtrande vapen han svägt, icke lärda böcker han skrifvit; nej det var på hyfveln, på den tunga hammaren, den nötta släggan han med sin hand tryckt adelsmärket. Och den som föraktar arbetaren, den som ser ned på honom, därför att hans hand är vaklig och hans kläder nötta, han skulle sannolikt ha föraktat äfven Kristus, ty sannolikt var denna heliga hand, som helbrägdagjorde de sjuke, som välsignade de små, hård och valkig efter ett strängt kroppsarbete ... (225f.)

Här är det kroppsarbetarens människovärde som betonas – med stöd av en tämligen så fria variationer över den evangeliska figuren »timmermannens son». Men Robert går vidare till de materiella villkoren – och här tar han både gammal- och nytestamentlig profetia till hjälp; han går

till bibelns särskildt åt arbetarne gifna stora löfte, att deras förhållna löner skola ropa och tränga till Guds öron. Och liksom alla bibelns löften redan gått och allttjämt skola gå i fullbordan – liksom svärden en gång

skola smidas till plogbillar och spjuten till vingårdsnifvar, så skall det också komma en tid, då aposteln Jakobs fruktansvärda profetia om de rike, som förhållit arbetaren hans lön [Jak. 5:4],¹ skall till det sista ordet gå i fullbordan. (226)

Domsprofetian håller i själva verket på att fullbordas här och nu, hävdar han – det visar strejkrörelsen:

stunden då de förhållna lönerna skola utpressas, har kommit, ropen som trängt till Herren Zebaots tron ha fått svar. Se vi icke redan vid framtidens horisont gryningen af den nya tiden randas för hela denna klass, som så länge suckat i förtryckets bojer? (226)

Men efter apokalypsen kommer Fridsriket, då klasskampen är till ända:

Se vi icke, hur ur seklernas vikande nattmörker solen bryter fram på den frihetens härliga dag, då den rike och fattige skola bli hvarandras bröder, då personlighetens rätt – denna kristendomens skapelse – får sitt fulla uttryck, då gradmätaren på människovärdet icke klängre visar falska siffror, då man icke längre bugar sig för den rike lättingen och ringaktar arbetaren – då, med ett ord, Kristi tvingande kärlek har vunnit seger och blivit allt i alla. (227)

Klasser och klasskillnader finns tydligen ändå kvar i det nya riket – men de betyder ingenting, eftersom »Kristi tvingande kärlek har [...] blivit allt i alla». Hur detta skall gå till säger predikanten inte i klartext, men det framgår att arbetarnas omvändelse till kristendomen är en både förnuftig och nödvändig förutsättning. Varför hylla »utilismen, positivismen och andra af nutidens irrläror?», frågar han:

För att skaffa er frihet? Kristendomen skall ge er en frihet skönare och större än I anat i edra djärfvaste drömmar. För att finna jämlikhet? Det har aldrig funnits en större jämlikhetsiffrare än Kristus. För att befördra

¹ Jakobs brev 5:4: »1. Nu väl, I rike, gråten och jemren eder öfver det elände, som skall öfvergå eder. 2. Eder rikedom är förmultnad, och edra kläder äro uppätta af mal; 3. edert guld och silfver är förrostadt, och deras rost skall vara till ett vittnesbörd för eder, och den skall såsom en eld förtära edra kroppar. I hafven samlat eder skatter på de yttersta dagarna. 4. Se, de arbetares lön, som hafva afmejat edra åkrar, hvilken I hafven undanhållit dem, ropar, och skördemännens rop hafva trängt in i Herren Zebaots öron. »(Bibeln, öfvers. Af Kongl. Bibelkommissionen)

broderskap? Kristus är (228:) den som infört broderskapets idé i mänskligheten. För att vinna likställighet i det jordiska goda? Ack, mina bröder, de som lofva er detta skola vara de första att, då de själfva kommit till makten, trampa eder under fötterna. Endast *han*, som själf kunde försaka allt, som själf kunde bli den ringaste af de ringaste, endast han kan visa eder rätta vägen till lycka ock nöje. I han ingen större välgörare än honom, han har särskildt älskat och vårdat sig om eder, arbetets och försakelsens barn, hvarför, ack hvarför förneken I eder bäste vän? (227f.)

Roos låter alltså sin präst benämna ett antal av den sekulariserade borgerlighetens heliga värden – och återför dem alla på kristendomen. Därmed återvinner de sin religiösa legitimitet, men mister samtidigt sitt egenvärde. Den helighetens sfär de tillhör *kallas* Kristus, men är egentligen obenämlig.

Om denna förkunnelse heter det sedan att pastorn

hållit en fullständig socialistpredikan, i hvilken han, med bibelns ord till stöd, bevisat att arbetarnes stund nu vore kommen, och att strejker och uppror vore icke allenast tillåtna, utan äfven nödvändiga för ernåendet af en verklig kristlig frihet och jämlikhet. (230)

Och något ligger det i anklagelsen: via konsekvensen i sin kristetfilantropiska grundhållning drivs han att understödja strejken. Men argumenten är inte socialistiska utan kristna, och han råkar också i djup samvetskonflikt:

Hela hans inre var tomt på allt, utom på en enda känska: ett lidelsefullt deltagande för lidande bröder, och en enda tanke: »ja, mina vänner, ni ha rätt, ni är skamligt behandlade, edra förhållna löner ha kommit för Herren Zebaots öron; res er; *han* skall vara på er sida!» Men denna tanke måste nedtystas, den fick icke ens i hand inre uttalas i tydliga ord; icke kunde han, presten, framkasta dylika upprorstankar inför en strejkande arbetarfamilj? Var det icke tvärtom hans plikt att säga: »knota ej, böj er för den mänskliga ordningen, Gud skall ändå hjälpa er, när edert lidandes mått är rågad.»

Men dessa ord ville ej komma öfver hans läppar. (*Genom skuggor*, 301)

Bibelordet hos till exempel Jakob bjuder honom att helhjärtat ställa sig bakom arbetarna; men ämbetsrollen bjuder honom att hålla sig till andra bibelord om tålmod, fördragsamhet och förtröstan på hjälp från ovan (301) – »Han förstod att en prest, som förkunnar uppror och laglöshet för sina församlingsbor, är en anomali, som icke kan existera» (312). Men han erfar också den historiska skuld han egen klass ådragit sig, och bekänner den på ett strejkmöte (Godin 15f):

Vi som tillhöra den så kallade bildade klassen, vi äflas, vi kämpa med hvarje fiber i vår kropp för att vinna rikedom, vi ha ingen ro förr än lyx och komfort kommit in i vårt hem, i vårt lefnadsätt. Vi stjäla ur banker, vi använda myndlingars och enkors medel, vi skuldsätta oss och ruinerar våra borgersmän, vi sälja vår kropp i kärlekslösa äktenskap, allt för att få njuta af lifvet, för att tillfredsställa vårt nöjesbegär. Och för oss har man alltid ursäkter; det är inte socialism, när vi fika efter bättre ställning. Men öfver er, arbetare, går domen obevekligt i verkställighet: er stämplar man skoningslöst, med uppviglingens och socialismens stämpel, om ni vågar sträfva efter lyxen att slippa bo tio personer i en håla som rymmer två. (319 f.)

Och så gör han det: ställer sig bakom strejken – åter med hänvisning till Bibelns ord. Och så följer en typologisk tillämpning av det ena bibelstället efter det andra (321f.):

Israeliternas historia är berättelsen om ett förtryckt folk, som under Jehovahs särskilda beskydd befriar sig från sina tyranners ok. Progeternas skrifter genljuda af förbannelser öfver förtryckarne, skälfva av längtan efter rättvisa åt (322:) enkan och den faderlöse. 'Hjälpen den förtryckte, skaffen den faderlöse rätt, utfören enkans sak!' utbrister profeten Esaias, uppfylld af förtviflan öfver sitt folks ondskas. Kristus, timmermannens son, arbetarens broder, ropade ett mångdubbelt ve åt fariseerna, åt de rike, som trodde sig ha nog, och var alltid de förtrycktes, de lidandes, de betungades vän. Kristendomen, tillämpad i dess stiftares namn, är socialismens blomma i lifvet, verkligheten af de moderna socialisternas torra abstraktioner. [...] Ännu en gång: i Bibeln finnes intet, som talar emot arbetarens sträfvan att förbättra sin ställning, tvärt om, genom den heliga skrift går, likt en röd tråd, en helig Guds fordran på jämlikhet och brödraskap människorna emellan. (321f.)

Slutsatsen blir: » Kristendomen, tillämpad i dess stiftares namn, är socialismens blomma i lifvet, verkligheten af de moderna socialisternas torra abstraktioner» (322). Och därför, manar han till sist: »Om ni gör en strejk, gör den på bibelns grund!» (323). Kristendomen som »socialismens blomma i lifvet» och strejk på bibelns grund – sannerligen ett nytt perspektiv, både på kristendom, socialism, strejk och, inte minst, Bibelordet ... Roos är äldst av de arbetarskildrarna jag tar upp här – men hon är först med dessa perspektiviska experiment, som vi redan sett varierade hos yngre författare.

Exempeldiktning, grundtvigianism & ateistisk protest hos Martin Andersen Nexø

Hos Nexø ser det dock lite annorlunda ut. I hans s.k. proletärnoveller ställs kristendom och socialism oförsonligt mot varandra, till och med starkare än hos den ändå starkt religionsfientliga Sandel. Ändå finns båda sidorna nästan alltid med – Nexøs bibliska bildning och sekulariserade grundtvigianism förnekar sig inte. Hans främsta estetisk-didaktiska grepp är inte typologi utan olika former av exempeldiktning: fallbeskrivningen, fabeln eller allegorin, ofta genomsyrad av *ironi*. Här skall jag till sist kommentera »Vargen och fåren», en allegorisk fabel, som ingår i Nexøs eget urval av proletärnoveller, *De tomma platsernas passagerare*. Samlingen utgavs 1921, året efter Ditte menneskebarn, och syftet var, enligt Nexø själv, att bryta den förväntningshorisont som Ditte-romanen byggt upp: att Nexø nu blivit mer filantrop än klassmedveten proletärdiktare (Houmann 93–105). Samlingen utgavs samtidigt på alla de skandinaviska språken, och jag använder mig här av den svenska utgåvan.

»Vargen och fåren» utspelas i en mytisk tid – »långt innan godheten och rättfärdigheten vunnit herradömet på jorden», det vill säga, »medan Vår Herre ännu var pojke» och alltså inte hade hunnit reglera moralen. Världen var tydligt skapad, men inte till något paradiset, för berättelsen handlar om en fredligt betande fårscock som dock med jämna mellanrum utsätts för angrepp av stora stygga vargen i mörka skogen. Vargen

var egentligen skapad »till att vakta och beskydda de fredliga fåren» – »Men en vacker dag hade den svikit sitt kall och löpt till skogs», heter det (83). Ungefär som Lucifer blivit en fallen ängel som nu kallas Satan. De fredliga fåren vågar inte försöka oskadliggöra vargen; de vågar sig inte ens in i den mörka skogen för att undersöka alla de rykten, som hunnit spridas om området. Men fruktan föder behov av skydd, eller i vart fall tron på en skyddande makt. Och efter några »hundratals år» uppstår gudstron hos fåren –

och deras gudsfuktan var så stor att det efter hans blev till en fast övertygelse för dem, att intet är så ont, att det inte är gott för något. (83f.)

Så blir de förnöjsamma och finner sig i att bli uppättna av vargen. Och vargen blir allt mäktigare; han äter upp allt fler av fåren med allt mindre besvär: till sist förmår han fåren att själva välja ut offret bland dem. Och eftersom det är baggarna som har horn – en för vargen hotande utväxt – så är det baggarna han har störst begärelse till.

Men en gång föds det en bagge vars moder inte är lika mesig som de andra. Hon försvarar honom kraftfullt och så får han vara ifred. Den lilla baggen växer och får stora horn som han stängas flitigt med – det kliar i dem, heter det. Han talar också om att ge sig in i skogen för att se vad som finns på andra sidan. En vacker dag är han försvunnen, och kommer efter en tid tillbaka med varghår på hornen. Han berättar att skogen är väldigt liten och att det inte finns någon eller något annat där än vargen. På andra sidan skogen finns heller ingenting, utom havet. Men då blir de ledande bland fåren arga: »'Han tager ifrån oss vår religion', sade de förbittrat, 'han hånar våra ideal!''' (85). Men den unge baggen talar om att inhägnas skogen till skydd mot vargen och får de yngre med sig. Men de gamle bekymrar sig för *vargen* : hur skall han då få sin föda som han brukar? Då infinner sig vargen själv för att delta i förhandlingarna. Han har ett kompromissförslag: att hälften av skogen inhägnas, medan den andra förblir öppen. Så kan alla bli nöjda, menar han. Förslaget vinner majoritet – främst därför att vargen tillskansat sig rätten att avge lika många röster som han ätit får. Baggen finner sig inte, utan drar sig undan flocken på dagarna. På nätterna smyger han in och

avlar nya baggar med tackorna. Och de nya små bagglammen »ha den härligaste klåda i pannorna; och när de en dag bli starka nog ...» (87) – Så slutar berättelsen abrupt: med en utsagd profetia om revolutionen. Inte ens Nexø kan avstå från det apokalyptiska perspektivet och tron på det framtida lyckoriket.

Och tillämpningen? Ja, det speciella i den här berättelsen är nog varken angreppet på religionen eller vargens likhet med både Satan och kapitalismen. Mest anmärkningsvärt är nog fårscockens likheter med den dåtida fackföreningsrörelsen, och ledarfårens likheter med de samarbetsmän inom facket som Nexø brukade angripa vid den här tiden. Handlar allegorin kanske om den oheliga alliansen mellan arbete och kapital? Det vore i så fall en kränkning av det allra heligaste i Nexøs värld: *klassolidariteten*. Nexøs fromhet är helt sekulär.

Avståndet till Sven Lidmans sekulariserade fromhet, som vi började med – drömmen om *en evighet i rummets former gjuten* – är därför mycket stort. Och skillnaden är inte bara politisk och estetisk, utan främst *religiös*: det är fråga om två motsatta reaktioner på moderniteten och förlusten av det transcendent heliga – *saknad* respektive *befrielse*.

Slutord

Vi har följt det heligas förvandlingar i några nordiska författarskap i den tidiga 1900-talsmoderniteten: från förlorad transcendens till vunnen immanens. Mest anmärkningsvärt i den processen är inte sekularisering och tendenser till sekularism, utan tvärtom hur envist föreställningar om det heliga dröjer kvar. Ja, än mer: att helighetsföreställningarna ingår allianser med sekulära idésystem som esteticism, ekonomism, marxism och ateism. Allianserna är inte oproblematiske, men blir möjliga genom att den traditionella gränsen mellan heligt och profant upplöses. Som Egon Åhman påpekar kan även ett rationellt tänkande ”erkänna ett 'sakralt' värde i vissa former av handlande till skillnad från andra” (74). Men här handlar det om en dubbelriktad process: det heliga profaneras och det profana sakraliseras. Hos Nexø finner vi helt sekulära helighetsföreställningar, men signifikativt är att de ges konstnärligt ut-

tryck via omskapande återbruk av biblisk och kristen tradition. Han *behöver* tydligen den religiösa auran för att formulera sina politiska helighetsalternativ; i det s.k. Dynæstalet (1913) förkunnar han rent av att ”[d]en vaagnende Underklasse er stærkt religiøs” – ”den maa og skal være det; det religiøse er jo selve Opdriften i os.” (Nexø, 1982, 480).

Sekulariseringen utrotar således inte behovet av det heliga, utan ger tvärtom upphov till nya andligheter. Men förlusten av det *transcendent* heliga och traditionell *religiositet* gör det svårare att forma nya helighetsföreställningar och finna adekvata – ’auratiska’ – uttryck för dem, särskilt om också det religiösa kulturarvets formförråd förkastas.

Litteraturens förmåga att bända språk och föreställningar öppnar då möjligheten att ersätta det transcendent heliga med Dikten själv – som vi sett hos esteten Sven Lidman. Men vi har också sett prov på försök att via olika former av litterär framställning öppna både för det transcendent heligas dimension – Falkberget, Roos – och för nya immanenta helighetsföreställningar: moraliska hos Sandel, politiskt-utopiska hos Nordström och Nexø. Därmed är uppgiften för denna uppsats slutförd: att belysa litterära *framställningssätt* som söker ge konstnärligt uttryck åt nya och gamla föreställningar om det heliga.

Litteratur

Endast omnämnda verk ej medtagna här.

Primärtexter

- 2000 »The Limits of Omniscience», *Journal of Biblical Literature* 119-2, 221-232.
- Baudelaire, Charles
1986 »Kadavret», *Det ondads blommor*, Tolknningar ur *Les Fleurs du Mal* (1851) av Ingvar Björkeson, Norstedts, Stockholm, 51.
- Falkberget, Johan.
1917 *Brændoffer*, Aschehoug, Kristiania.
- Lidman, Sven
1905 »Konsten», Dagbok 3, 16.04 1905 [i förvar hos lexikograf Sven S. Lidman, Stockholm].
- Månsson, Fabian.
1938 *Rättfärdiggörelsen genom tron. Skildringar från den frikyrkliga rörelsens genombrott* (1916), *Skrifter I. Minnesupplaga*, Tiden, Stockholm.
- Nexø, Martin Andersen
1921 *De tomma platsernas passagerare*, Fram, Stockholm.
1926 *Proletärnoveller* 1–2, Bemyndigad översättning, Framtiden, Malmö.
- Nordström, Ludvig
1923 *Borgare I* (1909), *Valda noveller III*, Bonniers, Stockholm.
- Proust, Marcel
1964 *På spaning efter den tid som flytt. I. Swanns värld* (1913), övers. Gunnel Wallquist, Bonniers, Stockholm.
- Roos, Mathilda
1891 *Genom skuggor. En nutidsskildring*, Bonniers, Stockholm.

- Sandel, Maria
1978 *Droppar i folkhavet* (1924), LT:s förlag, Stockholm.
1975 *Virveln* (1913), Ordfront, Stockholm.
- Stagnelius, Erik Johan
1957 »Till Förrettelsen» (1818), Fredrik Böök, *Stagnelius. Samlade skrifter I, Lyriska dikter till 1818*, Allhems förlag, Malmö, 406.
- Sekundärtexter**
- Agrell, Beata
2003a »Gömma det lästa i sitt inre. Fromhet och klasskamp i tidig svensk arbetarprosa». *Ord&Bild 2003-4*. 66–77
2003b »Teori och läsning: till frågan om den teoretiska praktiken». *Tidskrift för litteraturvetenskap 2003-3*, 37–50.
- Algulin, Ingemar
1977 *Den orfiska reträtten. Studier i svensk 40-talslyrik och dess litterära bakgrund*. Acta universitatis Stockholmiensis 18. Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Ambjörnsson, Ronny
1998 *Den skötsamme arbetaren. Idéer och ideal i ett norrländskt sågverksamhäll 1880-1930* (1988), Serien Norrlands bildningshistoria, 3. uppl, Carlssons, Stockholm.
- Bandera, Cesáreo
1994 *The Sacred Game : the Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literary Fiction*, Pennsylvania State U.P., University Park.
- Buckser, Andrew
1996 »Religion, Science, and Secularization Theory on a Danish Island», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35-4, 432–442
- Beja, Morris
1971 *Epiphany in the Modern Novel*, Peter Owen, London.
- Bell, Daniel
1977 »The Return of Religion? The Argument on the Future of Religion», *The British Journal of Sociology* 28-4, 419–449.
- Benjamin, Walter
1969 »Konstverket i reproduktionsåldern» (1935). *Bild och dialektik*. Essayer i urval och översättning av Carl-Henning Wijkmark. Cavefors, [Staffanstorpe], 60–96.
- Berman, Marshall
1987 *Allt som är fast förflyktigas. Modernism och modernitet* (1982), övers. Gunnar Sandin, Arkiv, Lund.
- Bloom, Harold
2000 *Den västerländska kanon. Böcker och skola för eviga tider* (1994), övers. Staffan Holmgren, Symposion, Stockholm/Stehag.
- Buckser, Andrew
1996 »Religion, Science, and Secularization Theory on a Danish Island», *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35-4, 432–442.
- Calinescu, Matei
2000 *Modernitetens fem ansikten : modernism, avantgarde, dekadens, kitsch, postmodernism* (1987), övers. Dan Shafran & Åke Nylander, Dualis, Ludvika.
- Cohn, Dorrit Claire
1983 *Transparent Minds. Narrative Modes for Presenting Consciousness in Fiction* (1978), Princeton U.P., Princeton, N.J.
- Eysteinson, Astradur
1990 *The Concept of Modernism*, Cornell U.P., Ithaca & London.
- Beyer, Harald og Evald
1996 *Norsk litteraturhistorie*, 5. utgåve av Harald Beyer: *Norsk Litteraturhistorie* (1952), Aschehoug, Oslo.
- Dahl, Willy
1984 *Norges litteratur II, 1884–1935*, Aschehoug, Oslo.
- Ehlers Dam, Anders
2003 »Forskningsområde» [»Den vitalistiske strømning i dansk litteratur 1900-1920»], <http://www.hum.au.dk/nordisk/noraed/home.htm>, access: 030810.
- Fioretos, Aris

- 1991 *Det kritiska ögonblicket. Hölderlin, Benjamin, Celan*, Symposium, 1991, Stockholm.
- Freund, Julien
- 1998 *Sociologie de Max Weber/The sociology of Max Weber*, (1968), With an introduction by Bryan S. Turner, Routledge, London.
- Godin, Stig-Lennart
- 1994 *Klassmedvetandet i tidig svensk arbetarlitteratur*, Litteratur Teater film, Nya serien 11, Lund University Press., Lund
- Gorak, Jan
- 1991 *The Making of the Modern Canon. Genesis and Crisis of a Literary Idea*, Vision, Division and Revision: The Athlone series on Canons, Athlone, London & Atlantic Highlands.
- Guillory, John
- 1995 »Canon«, Frank Lentriccia, Thomas McLaughlin, *Critical Terms for Literary Study* (1990), nd ed, The University of Chicago Press, Chicago & London, 233–249.
- Houmann, Børge
- 1982 *Martin Andersen Nexø og hans samtid 1919–1933*, Gyldendal, København.
- Jacobson, Christer
- 1961 *På väg mot tiotalet. Två studier. Några principfrågor i svensk litteraturkritik 1900-1910. Viljeproblemet i svensk litteratur 1900-1910*, [Diss. eget förlag], Stockholm, Göteborg, Uppsala.
- »Helig«, 4
- 1930 *Svenska Akademeins Ordbok*, Svenska Akademien och Språkdata, Göteborgs universitet, uppdaterad:2003-11-12, <http://g3.spraakdata.gu.se/saob/saob4.shtml>.
- Houmann, Børge
- 1982 *Martin Andersen Nexø og hans samtid 1919–1933*, Gyldendal, København.
- Hunter, J. Paul
- 1990 *Before Novels. The Cultural Contexts of Eighteenth-Century English fiction*, W.W. Norton & Company, New York & London.
- Kermode, Frank
- 1979 *The Genesis of Secrecy. On the Interpretation of Narrative*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. & London.
- Kierkegaard, Søren
- 1978 *Sygdommen til Døden* (1849), i *Samlede værker, Bind 15*, udg. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg & H.O. Lange, Gyldendal, København.
- Kjellberg, Knut
- 1994 *Folkväckelse i Sverige under 1800-talet. Uppkomst och genombrött*. Carlssons, Stockholm.
- Kommandantvold, Kristian Magnus
- 1971 *Johan Falkbergets Bergsmannsverden. Mennesker, motiver, symboler, del 1*, Aschehoug, Oslo.
- Lodge, David
- 1997 *The Modes of Modern Writing. Metaphor, Metonymy, and the Typology of Modern Literature* (1977), 9th impr., Arnold, London, New York, Sydney, Auckland.
- Liedman, Sven-Eric.
- 1997 *I skuggan av framtiden. Modernitetens idéhistoria*, Bonnier Alba, Stockholm.
- Lundberg, Johan
- 2000 *En evighet i rummets former gjuten. Dekadenta och symbolistiska inslag i Sven Lidmans, Anders Österlings och Sigfrid Siewertz lyrik 1904–1907*, Symposium, Stockholm/Stehag.
- Malm, Mats
- 2001 *Textens auktoritet : de första svenska romanernas villkor*, Symposium, Stockholm/Stehag.
- Mral, Brigitte
- 1985 *Frühe Schwedische Arbeiterdichtung. Politische Beiträge in sozialdemokratischen Zeitungen 1882-1900*, Skrifter utgivna av Av-

- delningen för litteratursociologi vid Litteraturvetenskapliga institutionen i Uppsala, 18, Uppsala.
- Nichols, Ashton
1987 *The Poetics of Epiphany. Nineteenth-Century Origins of the Modern Literary Moment*, The University of Alabama Press, Tuscaloosa & London.
- Nietzsche, Friedrich
1988 *Sämtliche Werke. Bd 1, Die Geburt der Tragödie ; Unzeitgemässe Betrachtungen : I-IV ; Nachgelassene Schriften 1870-1873, 2., durchgesehene Aufl., de Gruyter, München , Berlin.*
- Nordlinder, Eva
1993 »'Socialismens blomma i lifvet'. Arbetarfrågan i Mathilda Roos senare produktion». Boel Westin, Johan Fornäs, Sonja Svensson, Maria Nikolajevna, *Läsebok. En festskrift till Ulf Boëthius 2/12 1993*, Symposion, Stockholm/Stehag, 187–198, 305.
- Olsson, Bernt
1995 *Vid språkets gränser. Svenska 1900-talslyriker och frågan om ordens förmåga*, Ellerströms, Lund.
- Otto, Rudolf
1924 *Det heliga. Jämte spridda uppsatser om det numinösa* (1911), övers. Ernst Logren, Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Förlag, Stockholm.
- Palm, Anders
1997 »Arte(f)akten – en formel för konstverkets ontologi», Teori och pedagogik i litteratur- och metodstudier. *Absalon. Skrifter utgivna vid Litteraturvetenskapliga institutionen i Lund 10*. Lund, 43-65.
- Qvarnström, Gunnar
1954 *Från Öbacka till Urbs. Ludvig Nordströms småstad och världsstadström*, Bonniers, Stockholm.
1970 »Nordström, Ludvig», *Svenskt litteraturllexikon*, Gleerups, Lund.
- Riffaterre, Michael
1978 *Semiotics of Poetry*, Advances in Semiotics, Indiana U.P., Bloomington & London.
1990 *Fictional Truth*, The Johns Hopkins U.P., Baltimore and London.
- Silverman, Hugh J. & Aylesworth, Gary E. (eds.)
1990 *The Textual Sublime: Deconstruction and Its Differences*, Contemporary studies in philosophy and literature, 1, State Univ. of New York Press, Albany, NY.
- Sommerville, C. John
1998 »Secular Society / Religious Population: Our Tacit Rules for Using the term 'Secularization'», *Journal for the Scientific Study of Religion* 37-2.
- Sundström, Erland
1961 *Radikalism och religiositet. En studie av tidsattityd och idébakgrund i Martin Kochs diktning*, Gummessons, Stockholm.
- Svensson, Conny
1974 *Idé och symbol. Studier i fem romaner av Gustav Hedenvind-Eriksson (1918-1924)*, Cavefors, [Staffanstorpe].
1989 »Tioalets borgerliga realister». Lars Lönnroth, Sven Delblanc, *Den storsvenska generationen 1890–1920. Den svenska litteraturen V*, Bonniers, Stockholm, 161–184.
- Thorsell, Lennart
1957 »Den svenska parnassens 'demokratisering' och de folkliga bildningsvägarna», *Samlaren*, 53-135.
Tidskrift för litteraturvetenskap
1994 Nr. 1–4 [debatten om Fioretos 1991 och det sublima]
- Yde, Henrik
1991 *Det grundtvigske i Martin Andersen Nexøs liv, 1–2*, Vindrose, København.
- Åhman, Egon
1966 *Sekulariseringsprocessen och kyrkan. Några orienterande synpunkter*, Diakonistyrelsens bokförlag, Stockholm.