



Estetisk-filosofiska fakulteten
Litteraturvetenskap

Helene Blomqvist

Sekulariseringsprocessen och blasfemins estetik

Några 1700-talsdikter om Guds försyn
och lidandets problem

Helene Blomqvist

Sekulariseringsprocessen och blasfemins estetik

Några 1700-talsdikter om Guds försyn
och lidandets problem

Helene Blomqvist. *Sekulariseringsprocessen och blasfemins estetik.*
Några 1700-talsdikter om Guds försyn och lidandets problem.

Karlstad University Studies 2011:61
ISSN 1403-8099
ISBN 978-91-7063-399-7

Kulturvetenskapliga skriftserien, skrift nr 1

© Författaren

Distribution:
Karlstad universitet
Estetisk-filosofiska fakulteten
Litteraturvetenskap
651 88 Karlstad
054 700 10 00

www.kau.se

Tryck: Universitetstryckeriet, Karlstad 2011

Innehåll

Lidandets problem och det filosofiska teodicéproblemet	2
Blasfemins estetik	5
Svensk, kyrkohistorisk och dogmatisk bakgrund	7
Dalin	9
Nordenflycht	16
Bellman	22
Lidandets problem, blasfemins estetik och sekulariseringsprocessen	28
BILAGA Tre 1700-talsdikter om Guds försyn	45
<i>Olof von Dalin</i>	
Tankar om Guds försyn	46
<i>Hedvig Charlotta Nordenflycht</i>	
Ode i anledning av Exod. XXXIII: Cap. v. 18, 20. och XXXIV: Cap. v. 5, 6	49
<i>Carl Michael Bellman</i>	
Över evangelium på fjärde dag jul Matt. 2: 13.	52
Litteraturlista	55

Lidandets problem och det filosofiska teodicéproblemet

I den här studien analyserar jag tre dikter – av Olof von Dalin, Hedvig Charlotta Nordenflycht och Carl Michael Bellman – vilka alla på olika sätt aktualiserar lidandets och ondskans problem, eller det filosofiska teodicéproblemet. Genom att lägga dessa bredvid varandra och genom att jämföra dem med periodens mest spridda och lästa europeiska dikter på temat, vill jag undersöka hur lidandets problem och det filosofiska teodicéproblemet behandlas i svensk dikt under 1700-talet och hur detta kan sättas i relation till samhällsutvecklingen, framför allt då sekulariseringsprocessen.¹ Syftet med jämförelserna är inte i första hand att söka spåra inflytanden, utan att dikterna ömsesidigt skall kasta ljus över varandra och att det på detta sätt tydligare skall framgå vilka litterära strategier som används för att gestalta och bearbeta frågeställningarna.

Lidandets och det ondas problem följer uppenbarligen med den mänskliga existensen. Frågan om varifrån det naturliga och moraliska onda härstammar,² och varför lidandet är så orättvist fördelat artikulerades redan i det gamla Grekland och uttrycks och diskuteras än idag i många olika typer av texter.³ Traditionen säger att det var filosofen Epikuros som först formulerade det ondas problem som ett trilemma, bestående av tre oförenliga påståenden: a) Gud är god, b) Gud är allsmäktig och c) det finns ondska i världen. David Hume skriver i *Dialogues Concerning Natural Religion* (1779): ”Epicurus’ old questions are yet unanswered: Is he [Gud] willing to prevent evil, but not able? Then is he impotent. Is he able, but not willing? Then is he malevolent. Is he both able and willing? Whence then is evil?”⁴ Som filosofiskt spörsmål, i form av det så kallade teodicéproblemet, är frågan högaktuell i västvärlden under hela 1700-talet. Detta sammanhänger med den allmänt antiauktoritära hållningen hos upplysningstänkandet och med den ökande rationalismen; gudstanken förlorar sin självklarhet när det exakt bevisbara blir utgångspunkt för vetandet.⁵ Men det beror också på religionens tilltagande individualisering. Sekulariseringen medför paradoxalt nog inte bara att kyrkligt och världsligt, religion och stat, mer och mer glider isär, utan också en förinnerligad religiositet, som innebär att individens trosuppfattning och fromhetsliv betonas, istället för underordningen under kyrkan som institution, lierad med statsapparaten. Detta betyder också att individen nu inte bara får lov att tänka och känna efter själv, utan också att det blir vars och ens *ansvar* att göra det – och att skaffa sig en personlig gudsrelation.⁶ Denna utveckling är ännu i sin linda under 1700-talet, men framför allt samhällets övre skikt berörs av den. Som en följd av detta kommer frågor som tidigare inte fick eller inte behövde ställas, nu upp till ytan – inte minst lidandets problem och teodicéproblemet

trilemma. Detta problem är extra känsligt för kyrkan och den officiella religionen eftersom det berör själva trons kärna: gudsbilden. En gud som antingen är ond, eller svag och vanmäktig är knappast så attraktiv att tillbe och underordna sig. Och om den Gud som kyrkan under århundraden predikat inte går att tro på, eftersom han inte stämmer med den verklighet människor erfar – vad säger då att det går att tro på någon Gud över huvud taget? När tron på Guds försyn sätts i fråga, kan detta i förlängningen leda till att också tron på Guds existens utmanas.⁷ Teodicéproblemet och det radikala ifrågasättandet hänger under 1700-talet nära samman.⁸

Teodicéproblemet formuleras, penetreras och debatteras av filosofer, teologer och naturvetare, och gestaltas och artikuleras också skönlitterärt, i texter som Alexander Popes *Essay on Man* (1734), Voltaires ”Poème sur le désastre de Lisbonne” (1756) och *Candide* (1759), samt den schweiziske medicinforskaren och brevskrivaren Albrecht von Hallers dikt ”Über den Ursprung des Übels” (1734), vilken väl knappast är så väl känd i vårt land idag, men som stod modell för åtskilliga lärodikter över samma tema under 1700-talet.⁹

Pierre Bayle inleder 1700-talets teodicédiskussion i sin *Dictionnaire historique et critique* (1697), genom att skarpt och ackurat formulera problemet.¹⁰ Bayle hävdar att onskans problem inte kan lösas på rationell väg, eftersom Skriftens uppenbarelse utesluter dualism – vilket annars vore den enda förnuftiga förklaringen. Man måste således, enligt Bayle, välja mellan förnuftet och tron.¹¹ När man läser Bayles fotnoter, och fotnoter till fotnoterna, är det inte svårt att se varför upplysningsfilosoferna hävdade att han inte var troende utan ateist, eller möjligen dualist, vilket Voltaire menar i sin dikt om jordbävningen i Lissabon. Om Bayle till exempel i artikeln om manikéerna deklarerar att dessa var heretiker,¹² vars läror man måste se på med fasa, blir det mer och mer tydligt när man läser not D att en rationellt tänkande människa måste vara antingen dualist – som manikéerna – eller ateist. När Bayle låter en monist – som hävdar att tillvaron styrs av en enda princip – och en dualist – som menar att två principer bestämmer tillvaron – debattera, är det uppenbart att endast dualistens resonemang tar hänsyn till människors verkliga livserfarenheter, är logiskt, rimligt och värt respekt. Bayle låter dualisten (Zoroastre) mala alla monistens (Melissus) argument till grus. Han avslutar fotnoten med att påpeka att man inte med förnuftsresonemang kan motbevisa dualistens verklighetsuppfattning. Till detta tarvas uppenbarelse (blind Bibeltro) och, alltså, att man accepterar att onskans och lidandets problem förblir ogenomträngligt för det mänskliga tänkandet. Än mer explicit kritisk mot ortodox, monistisk kristendom blir Bayle i artikeln om les Pauliciens, vilka, enligt Bayle, var armeniska manikéer.¹³ Det mesta utrymmet upptas av noter och det är i dessa den skarpa kristendomskritiken återfinns. Här demonstreras tydligt att inga som helst förnuftsargument kan försvara en monistisk ortodoxi, då den konfronteras med det ondas problem – vilket av Bayle här benämns ”en gordisk

knut”.¹⁴ Kyrkofäderna har på många sätt kunnat ge svar på tal åt marcioniter och manikéer,¹⁵ menar Bayle, men inte i frågan om det ondas ursprung (“l’origine du mal”).¹⁶ Enligt Skriftens uppenbarelse finns det bara en enda och god princip – Gud – och detta är alltså sanningen, enligt vad Bayle hävdar i brödtexten. Men han visar sedan i flera noter hur detta synsätt omöjligen kan förklaras förnuftigt, varken av antika filosofer eller av kristna apologeter. Det förefaller alls inte konstigt att Voltaire och upplysningsfilosoferna trodde mer på all denna skepticism än på den blint renläriga tro som uttrycks i brödtexten.

Leibniz berömda, gudsförsvarende skrift *Essais de Theodicee* – som myntar termen *teodicé* – är en replik på Bayle.¹⁷ Leibniz utgår ifrån att Gud finns, är alltings upphov och är fullkomligt god. Detta axiom får uppenbarligen inte ifrågasättas. Eftersom Gud är både fullkomlig och allgod gör han med nödvändighet alltid det som är perfekt. Den värld han har skapat måste således vara den bästa av alla möjliga världar. Om Gud nu tillåter synbart onda ting att ske, är detta en del i hans gudomliga plan, även om vi inte kan förstå den till fullo, och allt leder i slutänden till någonting gott. Leibnizs lära benämns *optimism*. Om en äldre tids ortodoxi, i Luthers fotspår, hävdar att det oskyldiga lidandet är en sida av Guds fördolda väsen (*Deus absconditus*), som människan inte kan förstå och inte ska forska i,¹⁸ söker Leibniz alltså på rationell väg skapa ett system där lidandet förklaras.

Naturvetenskapens uppgång under 1600-talet och seger på 1700-talet ändrade förutsättningarna både för tänkandet och för tron. Det blev mer och mer en självklarhet att filosofiska och religiösa överväganden först skedde med hjälp av förnuftet, och möjligen därefter med hänvisning till auktoriteter eller till traditionen. Detta nya tänkesätt bereder vägen för den så kallade *naturliga teologin* och den naturliga religionen, som menar att ett så välordnat kosmos som det vetenskaperna beskriver måste ha sprungit ur en intelligent skapares hand. Isaac Newton är den viktigaste upphovsmannen till detta synsätt.¹⁹ Före 1700-talet argumenterar man alltså på ett helt annat sätt i religiösa spörsmål – framför allt med hänvisning till Kyrkan, Skriften och Traditionen.

Voltares ovan nämnda texter, vilka båda är tydligt inspirerade av Bayle, kastar ironins ljus inte bara över Leibniz och optimismen, utan också över den naturliga teologin eller *fysiko-teologin*, särskilt som den marknadsförs i Alexander Popes eleganta lyriska dräkt. En av dem som protesterar mot Voltaires pessimism och försvarar den naturliga teologin är Rousseau.²⁰ Immanuel Kant sätter så punkt för 1700-talets filosofiska teodicédebatt, då han hävdar att det är omöjligt att svara på teodicéproblemet eller några teologiska frågor över huvud taget med hjälp av det teoretiska förnuftet. Man måste istället betrakta problemet från ett etiskt och praktiskt perspektiv.²¹

Blasfemins estetik

Enligt Hjalmar Gullberg ledde Voltaires dikt om jordbävningen i Lissabon till att ”en värld förstod att Gud var död”.²² Även om detta naturligtvis långtifrån är hela sanningen om sekulariseringen, kan man definitivt se denna dikt och många andra som på olika sätt artikulerar teodicéproblemet, som röster i den diskussion som leder mot en allt större sekularisering. Hur kan då Dalins, Nordenflychts och Bellmans dikter om Guds försyn och lidandets problem läsas som röster i den svenska sekulariseringsprocessen? Hur ’farliga’ och utmanande mot det hegemoniska trossystemet är de tre svenska dikterna? Skulle de rentav kunna definieras som – i någon mening – blasfemiska?

Ingen av dikterna stämplades av samtiden som eller åtalades såsom blasfemiska – även om kritiska röster mot dem inte saknades – men, förutom från den legala synvinkeln, kan man också studera blasfemin som texttyp och som *textuellt modus*. Som David Lawton säger: ”Blasphemy is textual”.²³ Den blasfemiska texttypen karakteriseras av att den riktar sig *mot* en annan text, eller ett religiöst eller ideologiskt system, mot någonting som uppfattas som heligt, eller sant och självklart. Blasfemin kännetecknas av konfrontation med och negation av de fiktioner – berättelser, symbolsystem – som sanktioneras av det religiösa och världsliga etablissemanget. Den blasfemiska texten står alltid i en relation till den samtida kulturella kontexten och är *beroende* av de sanningar som samhället värderar högst. Den blasfemiska texten måste därför alltid studeras i relation till ett samhälleligt och kulturellt sammanhang.²⁴ I den blasfemiska texten hör man hela tiden ekot av en annan, till vilken texten på ett eller annat sätt förhåller sig kritisk och negerande. David Lawton menar till och med att den blasfemiska texten ”is framed in terms of the orthodox discourses that construct it and the institutions that produce it”.²⁵ Eller, som Martin Bergström säger: ”Hädelsen är beroende av samma ordning den anses skymfa”.²⁶ Den blasfemiska texten är en parasitär text, som aktivt ’ympar sig’ på en annan. Den är, med Gérard Genettes begrepp, en *hypertext*.²⁷ Den blasfemiska texten måste därför studeras i relation till *hypotexten* – de texter och det religiösa eller ideologiska system som den utmanar. Det jag ämnar göra här är därför att närstudera de tre dikterna i relation till centrala, samtida religiösa texter. Blasfemibegreppet kommer att brukas som ett analysredskap, för att därmed tydligare kunna urskilja kontrastiva och antagonistiska hypertextuella strategier i dikterna. Hypertexten kan transformera hypotexten på olika sätt; parallellerna kan återfinnas på innehållsplanet, men också på genreplanet, på det formella planet och på det tematiska planet.²⁸ Det är alltså belysande att göra jämförelser på alla dessa nivåer. Hur blasfemiska texterna är beror av arten av relation mellan hypertext och hypotext. I den mån man kan läsa dikterna som *mottexter* mot det hegemoniska religiösa och ideologiska systemet kan de benämnas blasfemiska.

Mitt sätt att använda blasfemibegreppet är ovanligt (kanske rentav blasfemiskt?). Om man intresserar sig för blasfemi gör man det förstås enklast för sig om man väljer att endast studera texter som faktiskt blivit föremål för blasfemiåtal. Det är också så de flesta studierna av blasfemi är upplagda.²⁹ Även David Lawton – som, till skillnad från de flesta andra som intresserat sig för blasfemin på senare tid, faktiskt är litteraturforskare, och som också intresserar sig för den blasfemiska texttypens karakteristika – studerar blasfemin utifrån benämningens synvinkel, alltså vilka typer av texter och yttranden som i skilda tider har stämplats som blasfemiska. Min ingång är alltså snarare *produkt-* än mottagandeperspektivet, även om jag alltså ger Lawton rätt i att man inte på ett rättvisande sätt kan studera den blasfemiska texttypen utan att göra det i relation till den samhällsliga kontexten och i relation till de normer som i just denna tid inte får ifrågasättas. Men i fokus för mitt intresse ligger alltså själva den blasfemiska *texten*. Genom att närläsa och tolka de tre 1700-talsdikterna såsom hypertextuella texter, och alltså använda en *textteoretisk* ingång till blasfemin, söker jag urskilja hur dikterna förhåller sig till samtidens religiösa texter och religiösa system, och vilka strategier som i dem nyttjas för att gestalta och bearbeta teodicéproblemet och gudsbildsfrågorna.

Svensk, kyrkohistorisk och dogmatisk bakgrund

Innan vi går in på de enskilda dikterna återstår att ge en snabb överblick över den religiösa och ideologiska samhälleliga kontexten. 1700-talet är i Sverige en orolig tid i religiöst hänseende. Hur ska man kunna värna om enheten i kyrkan och lugn i riket, i en tid präglad inte bara av upplysningsidéer och ökande rationalism, utan också av de pietistiska och herrnhutiska väckelsevägarna? Bandet mellan kyrka och stat är i Sverige starkare än i något annat land och ett angrepp på kyrka och tro ses i stort sett som ett angrepp på staten. Både väckelserörelser och upplysningsскеpticism betraktas därför som ett hot mot rikets bestånd.³⁰ Massiva åtgärder sätts in för att säkerställa den samhälleliga och kyrkliga enheten och kontrollen; några av de viktigaste är: Konventikelplakatet (1726) – dödsstöten för den konservativa, kyrkovänliga pietismen och därmed också startpunkten för den radikala och starkt kyrkokritiska; böndagsedikten, varigenom myndigheterna kunde kontrollera tolkningen av nyhetsflödet;³¹ fastställandet av Swebilius katekesförklaring från 1689 som den enda tillåtna; professorn, Göteborgsbiskopen och sedermera ärkebiskopen Jacob Benzelius officiellt antagna dogmatiska läroböcker för religionsundervisning i akademier, gymnasier och trivialskolor; och den nya lag som 1735 stärkte prästernas ställning och deras rätt att ingripa vid misstanke om inte bara spridande av, utan också hysande av religiösa villfarelser, och som stadgade om strängare straff för blasfemi och spridande av kätterska läror.³² Under Gustav III:s regeringstid blir toleransen något större och repressionerna färre – teaterkungen är mer intresserad av ceremonier och av kultens estetiska sidor än av dogmatik – men den religiösa censuren är en självklarhet också efter 1766 års tryckfrihetsförordning, vilken dessutom inskränkes av konungen år 1774.³³ Även Gustav III använder dessutom, som Patrik Winton påpekar, ”enighetsdiskursen” – alltså betonandet av vikten av religiös och ideologisk enighet för stabilitet i riket och medborgarnas trygghet – när han vill rättfärdiga sin statsvälvning och den nya regeringsformen.³⁴ Trycket ökar igen markant under järnåren efter kungamordet, och under den mer religiöst intresserade Gustav IV Adolf.

Den lutherska ortodoxin är helt dominerande vid gymnasier och universitet fram till seklets mitt. Därefter vinner den leibniz-wolffska läran mer och mer insteg. Leibnizs teodicéskrift var populärt hållen och den som presenterade hans idéer för akademiska kretsar var Christian Wolff, som ersätter Leibnizs organiska syn på världsordningen med en mer mekanisk-atomistisk.³⁵ Wolff menar att man på rationell väg kan bevisa den kristna lärans förnuftsenslighet.³⁶ Wolffs läror blir så småningom mer och mer betydelsefulla vid vårt lands lärosäten. Då Wolffs

tankar på 1720-talet introduceras i Uppsala bemöts de visserligen med stor skepsis av teologin, men matematiker som Anders Celsius och Samuel Klingenskierna bereder marken och naturvetenskapsmän som Carl von Linné tillhör dem som tydligt påverkas av ett wolffianskt tänkande.³⁷ Kyrka och teologi övertygas så småningom om användbarheten hos Wolffs syntetisk-matematiska metod i krigföringen mot de radikala upplysningsidéerna. Wolffianismen och den naturliga teologin får, i apologetiska sammanhang, mer och mer ersätta den uppenbarade teologin.³⁸ Med wolffianismen följer den leibnizska optimismen, den fysiko-teologiska spekuleringen – och de poetiska teodicéerna.³⁹ Wolffianismen behåller så under större delen av 1700-talet sin maktställning vid Sveriges universitet och lärosäten.⁴⁰

De dogmer som framför allt utmanas i 1700-talets många dikter om lidandets och ondskans problem är sådana som avhandlar den första trosartikeln och då särskilt lärosatser om Guds försyn.⁴¹ Det är sällan bibliska formuleringar av trossatserna som ställs i kritiskt ljus, utan istället formuleringar ur katekesen, katekesförklaringen och andra kyrkliga symbola.⁴² Detta kan möjligen bero på att Bibeltexten ofta är mer mångtydig än de officiella dogmtexterna.

Sammanfattningsvis kräver de officiellt antagna trosskrifterna en tro på en allsmäktig, alltverkande och god Gud och Fader, som skapat allt, som dagligen sörjer för människorna – och särskilt för de troende – och som beskyddar dem från det onda. Ibland tillåter han det onda, till exempel för att pröva sina barn, men han sätter alltid en gräns för det och styr allt till ett gott slut.⁴³ Detta är den i Skriften uppenbarade sanningen. I Guds dolda djup, däremot, ska människan inte forska. Varför somliga blir frälsta och andra går förlorade får man till exempel inte fråga.⁴⁴ En dualistisk verklighetsuppfattning är utesluten och heretisk.⁴⁵ Djävulen omnämns på många ställen, som en reell potentat, som kan plåga och anfakta de kristna, men eftersom Gud har skapat allt och ytterst ligger bakom allt som sker, måste ondskans andemakter i själva verket vara Gud underordnade. Det är också så, vilket man mycket tydligt ser, att djävulen under 1700-talet mer och mer försvinner såsom förklaringsgrund till det onda. Den helt konsekventa monism som blir följden är ytterligare ett skäl till att teodicéproblemet blir frågan för dagen.⁴⁶

Dalin

Olof von Dalins dikt ”Tankar om Guds försyn” daterar sig förmodligen från 1729, och är således äldre än Popes, von Hallers och Voltaires dikter.⁴⁷ Melodin uppges vara densamma som till Runius ”Lofsång efter öfverståndens sjukdom”; idémässigt är dessa dikter dock helt olika.⁴⁸ ”Tankar om Guds försyn” är, enligt Karl Warburg, en av Dalins första allvarliga dikter.⁴⁹ Enligt samtida uppgifter ska den ha dikterats av Dalin i samband med en sjukdom som orsakades av den hårda kritiken mot *Then swänkska Argus*.⁵⁰ Warburg benämner dikten ”detta världssmärtans utrop” och Martin Lamm ”en filosofisk-religiös betraktelse öfver Guds rättvisa”.⁵¹ Den behandlar alltså teodicéproblemet på ett filosofiskt vis, men med en personlig ton.

Dalin inleder med att, som den bibliske Job, peka på hur förvänt allt synes vara i världen: orättvisor frodas, dygden förtrampas och lasten hedras, det går illa för dem som det borde gå väl för och vice versa.⁵²

Här laddas den rika
Med gods uppå gods:
Den fattiga ser
Sin föda bortvika,
Och mister än mer.

Men mest gör mig ondt,
At dygd ej blir skont,
Det himmelska barn
Af olyckor blifver
Nedtrampadt i skarn,
När fräckaste last
Til heder uppklifver,
Och håller sig fast.⁵³

Dalins dikt har 22 strofer. Av dessa ägnas de 7 första åt att, bitvis med ett bildspråk hämtat från begravningsdiktningen,⁵⁴ framställa allt det som förefaller orättvist, kaotiskt och förvänt i tillvaron, och i de tre därpå följande ber han Gud om att få hjälp att överblicka och förstå det outgrundliga livet. Den elfte strofen är en vändpunkt. Här tillsäger diktjaget sig själv att hålla upp med sin begäran om att flyga högt och se som Gud ser. Det visar sig omöjligt; han beslutar att istället vara förnöjd med sin lott. De återstående 12 stroferna är – åtminstone på ytan – gudfruktigt trosvissa. Det teologiskt korrekta förefaller alltså ha en knapp kvantitetsmässig övervikt i dikten, och får dessutom sista ordet.

Här kan det vara illustrativt att jämföra med Popes lärodikt *Essay on Man*, vilken är alltigenom trosvis och förkunnande, och fråga oss om Dalins fromhet är lika lugnt övertygande. Pope deklarerar tidigt i dikten att dess syfte är att försvara Guds handlande,⁵⁵ att förkunna Guds rättfärdighet och vishet, och detta driver hela argumentationen. Gud har en god plan med sin skapelse och med allt som sker i den. Så här slutar den första av de fyra epistlar som Popes dikt utgörs av:

All nature is but art, unknown to thee;
All chance, direction, which thou canst not see;
All discord, harmony not understood;
All partial evil, universal good.
And, spite of pride, in erring reason's spite,
One truth is clear, 'Whatever is, is RIGHT'.⁵⁶

Allt är rätt, slår Pope fast, allt är gott, hur mörkt det än stundtals må se ut. Utgångspunkten är fromhetens. Dalins dikt däremot startar i ett kraftfullt ifrågasättande av tillvarons goda ordning. Skalden tillåter sig att "ivras" innan han ber Gud om förlåtelse för sin förmätenhet. Dalins dikt är dialektiskt uppbyggd; dess retoriska modus bygger på fråga och svar. Också Pope använder en fråga- och svarretorik, men av annan art än Dalins. Popes retorik är en typisk förkunnarretorik; han återger tänkta, allmänna invändningar mot tron, för att strax därefter vederlägga dem. Det dialektiska i Popes dikt är endast en retorisk figur, medan Dalins dialektik, likt dialektiken i Jobs bok, bärs av frågor som artikuleras såsom autentiska. Popes diktjag förstår allt från början, medan Dalins ingenting förstår. Popes dikt har alltså ett genomgående predikande drag, medan Dalins startar i uppenbart tvivel. Här ligger en väsentlig och betydelsebärande skillnad mellan de båda dikterna. Den med teodicéproblemet sammanhängande *varför*-frågan är också tydligt närvarande i Dalins dikt, men saknas förstås i Popes. Jaget i Dalins dikt tycks verkligen vilja förstå – inte i första hand förkunna. Särskilt stroforna 1 och 6 behärskas av frågor som förefaller högst autentiska. Strof 6:

Jag intet förstår,
Hvi ödet begår
Så skenbara fel:
Männ världen sig hvälfver
På lycka och spel?
Männ himlarnas här
Är gjord af sig sjelfver,
Och sjelfver sig bär?

Världsförloppet förefaller orättfärdigt och defekt; Bestäms allt av slumpens spel? Har världen blivit till av sig själv, i stället för ur en skapares hand? Här formulerar Dalin alltså det radikala tvivlet. Och i den första strofen frågar jaget: ”Hvem har er så stält?” Är det verkligen den gode guden som skapat denna oreda? Eller kan det vara en potentat med helt annat ansikte?⁵⁷ En del av bildspråket i diktens första del är, som sagt, hämtat från begravningsdiktningen. Varför-frågorna är där vanligt förekommande, men brukar då knytas till den individ som avlidit: Varför just denne? Varför just nu? Bilderna hämtas, som även hos Dalin, gärna från naturen: rosorna vissnar medan törne och tistel står kvar.⁵⁸ Frågorna till Gud blir där en del av sorgprocessen, medan de hos Dalin är allmänt hållna och gäller hela världsordningen. Om dateringen av dikten är korrekt och Dalin således ej inspirerats av von Haller, är han mycket tidigt ute med det filosofiska teodicéproblemet och det radikala tvivlet. Först under 1700-talets senare hälft ser man till exempel teodicérelaterade reflexioner i gravdiktningen.⁵⁹

I första halvan av Dalins dikt riktar sig jaget till att börja med till ’världen’ med sina frågor, framställer sedan bilden av en verklighet i fullständig oreda, och bekänner så att han ingenting förstår. I diktens andra halva är adressaten ömsom Gud och ömsom världen igen, men i långa stycken tycks diktjaget framför allt tala till sig själv och säga till sig själv att förtrösta på Guds försyn. Han släpper sina frågor och sin begäran om att förstå, beslutar sig för att inte mera kräva upplysning, utan endast förtrösta och vara nöjd: ”Dock håll, jag går nid”, säger han till sig själv i den elfte strofen. Om frågorna flödar i diktens förra hälft, avlöses dessa från den tolfte strofen av en ström av uttryck för förnöjsamhet över Guds råd. Om Popes dikt från början och till slut är en teodicé – ett Guds försvar – utvecklas Dalins dikt, i sin andra hälft, också till en sådan. De argument Dalins diktjag använder sig av skiljer sig dock från Popes. Popes dikt förkunnar ett system – tydligt inspirerat av Leibniz och av den naturliga teologin; den överblickar allt och visar hur delen hela tiden tjänar helheten och allt är väl i ”den bästa av alla tänkbara världar”.⁶⁰ Dalins diktjag, däremot, får slå sig till ro med att inte förstå sig på världsordningen och inte få något svar på sina frågor. Han tillsäger dock sig själv, som en god, ortodox lutheran, att *ändå* lita på att Gud har allt i sin hand och är rättfärdig och rättvis. ”Jag vet dock förut, / At alt til Hans ära / Skal lända til slut”, säger han i den 15e strofen. Att detta är helt i linje med officiell dogmatik kan vi se av hur Bentzelius formulerar samma sak, få år senare:

Kan thet i allmänhet sägas, at alla och hwart och ett ting i synnerhet är skapadt til Guds namns ähro och menniskliga slächtets nytto?

Sw. Ja wisserligen, både kan och bör thet sägas. Ty såsom alt, hwad Gud har skapadt, är i sig sielft ganska godt. [...] Så är ock aldeles intet deraf, som icke kan, antingen i sig sielf prisa sin Skapare, eller ock gifwa anledning ther til, när det af menniskian rätteliga betrachtas.⁶¹

Pope behandlar, som en upplyst och rationalistisk förkunnare av Leibnizs läror och den naturliga teologin, lidandet och orättvisorna som ett filosofiskt och intellektuellt problem – på avstånd. Dikten är en klassicistisk lärodikt, skriven på elegant men klar och, även för en sentida läsare, lättillgänglig engelska, med regelbunden, femtaktig jambisk meter och parrim. Hela dikten andas lugn harmoni. En bildad man talar till en krets av andra bildade. Sådant är den klassicistiska diktens sammanhang och Pope är dess obestridlige mästare. Han är på intet sätt originell och strävar inte efter att vara det. Han vill inte säga någonting som kan utmana de styrande i kyrka och stat. Men han ger uttryck åt ett synsätt som ligger i tiden – och han gör det mycket väl. På detta vilar Popes berömmelse.

Också Dalins dikt är klar, tydlig och välartikulerad men diktionen är mer emotionell och engagerad. Den snabba, tvåtaktiga visrytmen, med korta rader, korta satser och blandad stigande vers – den andra versfoten i varje rad är en anapest – samt ett mer komplicerat rimschema, bidrar till att dikten blir betydligt mer livfull. Dalin är mindre välpolerad än Pope – och kanske just därigenom också mer levande och omedelbar. Dalin var ju också en mästare på prosa, på en typ av drastisk, pastischerande realism som hör den moderna tiden till, och hör hemma mer i borgerskapet än i den klassicistiskt skolade aristokratin. Att fråga- och svarretoriken är mer subjektiv och uppriktig bidrar också till en större kraft och omedelbarhet i Dalins dikt.

Martin Lamm benämner Dalins dikt ”en leibnitzians trosbekännelse”.⁶² I teologiskt hänseende är dock argumentationen i Dalins dikts senare halva mer lutherskt-ortodox än lebnizsk och fysiko-teologisk. Jag skulle därför vilja hävda att Dalins dikt i sin senare hälft inte läromässigt skiljer sig nämnvärt från 1600-talets religiösa lyrik – av Lasse Lucidor till exempel – utan alldeles utmärkt går att förena med en protestantisk ortodoxi. Nils-Olof Dyberg visar också att Dalin tvärtom är en uttalad motståndare till Leibniz och Wolff.⁶³ Dalins fromma – och blinda – accepterande av Guds försyn och goda omsorg om människan är i linje med och kan läsas som en utläggning av Luthers uppmaning i förklaringen till den första trosartikeln i Lilla Katekesen:

Jag troor at Gud hafwer mig skapat och all Kreatur, gifwit mig Kropp och Siäl, Ögon, Öron och alla lemmar, Förnufft och all Sinne och at han ännu det håller wid macht. Ther til besörjer mig rijkeliga och dageliga med Kläder och Födo, Huus och Heem, Hustru och Barn, Boo och Boohag och alt thet iagh til timmeligh Näring behöfwer: Beskärmar och bewarar mig för skada och farligheet och alt Ondt: Och alt thet utaff sine blotta Nåd och Faderliga Godheet utan all min Förskyllan eller Wärdigheet: För hwilket alt iag plichtig är honom tacka och lofwa, lydig wara och tiena: Thet är wisserligo sant.⁶⁴

Det stämmer också väl med vad Swebilius skriver i katekesförklaringen:

Gud är en Ande, til sin Warelse Ewig, Alsmächtig, Rättfärdig, allestädes närwarande, Allwijs, Sanfärdig, och Barmhertig. [---] Gud drager Omsorg för all Kreatur; Men besynnerligen låter han sig wårda om Menniskiorna och särdeles them som troo på honom. [---] Gud wärckar alt gott och befrämjer thet som skier effter hans Willia; Men thet Onda förbiuder han, straffar och offta förhindrar, dock understundom tilstädier, sättiandes thet ett wist Wähl före och til en god enda styrer.⁶⁵

Den andra halvan av Dalins dikt synes alltså vara en gudfruktig och ortodox trosbekännelse. Argumentationen kan, helt i linje med katekesförklaringen och Luthers egen uppmaning, sammanfattas: Människan är för liten och begränsad för att förstå Guds handlande men hon kan ändå tillitsfullt förtrosta på hans goda omsorg. Som prosaprologens fromme Job tackar diktjaget för allt – ont och gott – och kysser Guds, givarens, hand (strof 19).⁶⁶ Mot slutet av dikten låter Dalins diktjag mer som Jobs fromma vänner, med deras mekanistiska vedergällningstro, än som Job själv: Gud skall avslöja och krossa all falskhet, allt svek och all ondska.

Är det då möjligt att i någon mening tolka Dalins dikt som en utmaning mot tidens religiösa och politiska system? Talar ifrågasättandet av den ortodoxa tron i diktens första hälft starkare än bekräftandet av den i den andra hälften, och finns det glipor i fromheten i diktens senare del? Vi kan till att börja med konstatera att de första, ifrågasättande stroferna faktiskt har mer 'tyngd' än de många trosvisa. Verb för rörelse – "rasa, gå, famla, stjalpa, uppkliva" – och kraftfulla adjektiv, ofta i superlativ – "förblindad, brusande, villsam, villaste, prägtigste, yfvig, fräckaste" – överflödar. De bilder av oreda och förvirring som här framträder är tydliga och konturskarpa. Frågor pockar på ett svar: Vem har skapat en sådan oreda? Varför dessa orättvisor? Varför är allt så fel? Vad är meningen med det som sker? Attitydomkastningen mellan stroferna 11 och 12 är verkligen brant. När den tolfte strofen börjar med ordet "Förnögd" kommer det abrupt. Från att med stor kraft ha hävdad att allt i tillvaron ser väldigt fel ut, och krävt att få insyn i helheten och i meningen med alltsammans, bestämmer sig diktjaget plötsligt för att bara släppa frågor och krav och vara förnöjd med sin lott och tro som katekesen lär. Det går litet för lätt för att helt och hållet övertyga. När diktens sista fromma fras uttalats står också frågorna kvar obesvarade.

Tittar vi så närmare på innehållet i diktens senare hälft ser vi att stroferna 13–15 faktiskt fortsätter att måla bilden av en förvänd världsordning, även om de samtidigt säger att det bara är som det *ser ut* för människan, medan det för Gud i själva verket är precis tvärtom: "Hvad mig utan lag / Syns tygel-fritt springa, / Är Himlens behag" (strof 13). Allt är alltså precis tvärtom mot hur det förefaller; fult är skönt och svart är vitt. Frågan är om inte detta skulle kunna uppfattas som lika

ihåligt som Bayles förkunnande av en blind uppenbarelsetro. Strof 15 avslutas med att slå fast den läromässigt korrekta satsen att allt detta till synes onda och förvända ändå på något sätt skall leda till Guds ära till sist. Även den nittonde strofen kan tolkas som ambivalent:

Jag törs dig ej be,
Jag kan icke se
Hvad ont är och godt,
Hvad gagnar och skadar;
Men när jag det fått,
Som frukt av Ditt land,
Då tackar jag glader,
Och kysser Din hand.

Jaget deklarerar alltså att han inte förmår avgöra vad som är ont och vad som är gott. Allting, både det som tycks gagna och det som tycks skada, ska han därför, just som Luther bjuder, ta emot ur Guds hand, och kyssa den till tack. Han säger därmed att han inte vågar be Gud om det som första halvan av dikten faktiskt ropar efter: insikt i varför så mycket sker som inte alls verkar stämma med föreställningen om en allsmäktig och god Gud, som styr allt till det bästa. Här finns en latent motsättning i dikten, en ganska kraftfull spänning. Om den hade varit så from som dess slut indikerar, hade diktens första halva bort strykas.⁶⁷

Än tydligare blir denna motsättning om man jämför Dalins dikt med samtidens fromma texter av liknande genre och med likartad tematik, till exempel sånger ur 1695 års psalmbok – barockpsalmboken, vilken var den som fortfarande användes i 1700-talets kyrka. Den typ av självrensning som Dalin alltså *inte* utövar kan man däremot finna här. Det filosofiska teodicéproblemet återfinns förstås inte i psalmboken, men lidandets problem uttrycks särskilt i de psalmer som bygger på psaltartexter. De flesta är dock alltigenom tryggt och fromt trosvisa, mitt i framställningen av svårt lidande. Något ifrågasättande av Guds goda världsordning finns över huvud taget inte. Däremot finns i en del psalmer starkt affekterade frågor: ”Männ’ han har mig forskjutit? Skall jag förvänta nåd? Har han nu igen slutit Sin kärleks runda råd?” ”Ack, vi vill du dig bortvända Och ej sända Hjälp till mig som nödställd är?”⁶⁸ ”Säg, Herre! huru länge Vill du förgåta mig, Och från Din ögon stänga Den sitt hopp har till Dig?”⁶⁹ Här handlar det alltså ingenstans om något ifrågasättande av världsordningen eller av de kristna dogmerna utan endast om den enskildes nöd och anfåktelser – tillfälliga trostivvel, som ska bekännas och överges. I samtliga dessa fall följer de svenska psalmerna också strukturen i Psaltarens klagopsalmer, så att de slutar i stark tillförsikt om att Gud ska gripa in och göra allting väl. Samma struktur finns, som vi sett, i Dalins dikt. Viktiga skillnader är då, för det första att tillförsikten i diktslutet inte gäller

Guds ingripande, utan bara att Gud ändå har någon outgrundlig mening med alltsammans, och för det andra att Guds goda världsordning faktiskt ifrågasätts i diktens första halva, i ganska så skarpa ordalag. Intressant att konstatera är här också att 1700-talets psalmdiktning är frommare än Bibeln själv. Ingenstans i den religiösa diktningen finns lika häftiga anklagelser mot Gud som i Jobs bok – eller för den delen i Psaltaren. Katekesens och katekesförklaringens bud – och förstås också kyrkotukten och den religiösa censuren – verkar uppenbarligen bromsande på frågor och ifrågasättande. Det jobska i Dalins dikt är alltså ett mycket ovanligt drag i 1700-talets religiöst inriktade diktning, och särskilt med tanke på hur tidig dikten är. Dikten lägger sig ganska nära tidens religiösa sångdiktning, men skiljer sig samtidigt från den i väsentliga avseenden. Det måste också betraktas som betydelsebärande att Dalin använder Runius lovsång som stomme till ett så föga lovsjungande ämne. ”Barmhärtige Gud, / ett tacksamhets ljud / Dig offrar min själ”, börjar Runius dikt. Dalins dikt börjar på samma sätt med en invokation, men inte till Gud: ”Förblindade värld, / Hvart rasar din färd?”

Man kan fråga sig hur medveten den kritik mot trossystemet som här kan utläsas i själva verket är. Dalin var prästson, två bröder var präster, liksom styvfadern. Ingemar Carlsson menar att ingenting pekar på att han skulle ha varit kristendomskritisk.⁷⁰ Han visar dock också att Dalins relation till kyrka och präster tidigt blir ganska spänd på grund av de talrika prästsatiriska dikter som skalden författade, samt den alltför oortodoxa syn på skapelsehistorien som kommer till uttryck i första delen av *Svea Rikes historia* (1747).⁷¹ Skalden är också längre fram i sitt liv verkligen illa ute då han åtalas för sina parodiska kalottpredikningar (mer om det nedan). Sammantaget visar detta, även om Dalin aldrig tar avstånd från traditionell kristendom, på en tydlig kritik av vissa sidor i den officiella kristna tron, och definitivt mot kristen trosutövning. Och det finns alltså i den dikt jag här granskat en tydligt ifrågasättande motdiskurs, som får stå obemött. Man kan tänka sig att om en diktare vill få utrymme att ifrågasätta den rådande synen på världsordningen men samtidigt inte vill stöta sig med samhällets renlärighetsbevakande instanser, får han gå tillväga just som Dalin här gör, och dölja de blasfemiska frågorna bakom en ström av renlärig fromhet. Ett mycket försiktigt ifrågasättande av den påbudna, officiella tron kan alltså anas redan i det tidiga 1700-talets diktning.

Nordenflycht

Hedvig Charlotta Nordenflycht publicerade 1759, i Tankebyggarnas *Witterhets Arbeten* I, ett bibliskt ode (en form som hon odlat ända sedan *Qwinligt Tankespel* för 1746–47): ”Ode i anledning av Exodus XXXIII: kap. v.18, 20 och XXXIV: kap. v. 5, 6”.⁷² Också denna dikt har en fråga-och-svar-retorik och liknar därmed i sitt retoriska modus Dalins dikt. Ändå skall vi se att Nordenflychts dikt tar ett rejält steg åt det trosutmanande hållet. Diktaren hade ursprungligen avsett att publicera detta ode i *Andeliga Skalde-Qwäden*, men uppger i brev till Samuel Älf att hon fann dikten ”litet för Philosophisk” för att passa där.⁷³ Diktens jag riktar sig direkt till Gud med sina frågor och påfallande är att hon på intet sätt är säker på att landa tryggt i fromhetens fälla.⁷⁴ Svaren – eller, rättare sagt, den blinda ortodoxa tron – är i Dalins dikt det fromma mål som dikten strävar mot, medan *frågorna* är det centrala i Nordenflychts dikt, och svaret ytterst trevande och osäkert. Av diktens 15 strofer behärskas 13 helt av frågorna. Endast de två sista uttrycker en, föga trösterik, förhoppning om att livet efter detta skall innebära att sammanhanget blir uppenbart. Efter att de tretton första stroforna med eftertryck fastslagit att det är oacceptabelt att vi inte *här och nu* kan förstå oss på Gud och världsordningen, blir de två sista, resignerade stroforna knappast övertygande, utan måste uppfattas som en eftergift åt renlärighetens krav. Redan kvantitativt ser vi alltså här en skillnad i proportionerna mellan ifrågasättande och trosvisshet, jämfört med Dalins dikt – för att inte tala om Popes.

Nordenflychts dikt är alltså en diskussion av innehållet i de angivna verserna ur Exodus, där Mose ber att få se Gud men får svaret att människan inte klarar av något sådant. Dikten ifrågasätter detta: människan behöver förstå världsordningen för sin salighets skull. Kraftfullt argumenterar dikten mot ovissheten – och mot Bibelordet.⁷⁵ Anledningen till att en förklaring behövs är densamma som i Dalins dikt, att det förefaller som om världsordningen vore orättfärdig och att tron på en alltverkande och god Gud inte tycks gå ihop med ondskans framfart på jorden: teodicéproblemets trilemma, alltså. Här följer den inledande strofen i Nordenflychts ode:

Du magt! du Varelsernas Källa,
Du tids och Verldars Uphofs-Man!
Du grund! ur hvilken tingen qvälla,
Du högst af hvad jag tänka kan!
Du Väsen öfver alla Väsen!
Som Himla kroppar, minsta gräsen,
Et Gudoms märke velat ge,
Som Dig i stort och smått förklarar,
Som gör, at alt är til och varar;
Lät mig Din härlighet få se!

Dikten är, som synes, fyrtaktigt jambisk, har 10-radig strofform och en konstfull rimflätning. Strofform och rimflätning befrämjar ett kraftigt, epigramartat tryck på sista raden i varje strof. I denna position återfinns ofta uttryck för ifrågasättande av ortodox tro och krav på att få större klarhet om tillvarons ordning och Guds mening med allt.

Dikten börjar med att åkalla Gud, som bestäms såsom alltings skapare och uppehållare och som det högsta tänkbara väsendet. Strofen mynnar ut i det som är diktens kärna: en bön, ett begär, ett behov av att förstå Gud och hans handlande i världen. Som Mose i Exodustexten ber Nordenflychts diktjag att få se Guds härlighet. Genom den utsträckta invokationen i den första strofens första 9 rader, fördröjs yppandet av diktens *sak*, vilket gör begäran mycket kraftfull när den äntligen uttrycks. Strofens sista rad får karaktären av utrop, vilket är betydligt starkare än Mose stilla bön i Bibelförlagan. Diktjagets begäran varierar sedan i den andra och tredje strofen. Här används negativt laddade adjektiv – ”blind”, ”mörk”, ”oviss” – för att åskådliggöra det plågsamma i ovetandets tillstånd. Tredje strofen är idel frågor, och mynnar ut i uppgivenhet: ”Jag bäfvar, mod och sansning felar, / Min fråga gör mig stel och stum”. Här blir alltså diktjaget självt mycket synlig genom att hon definierar sina egna känslor inför den fråga hon önskar svar på. På så sätt får vi klart för oss hur oerhört viktig frågan är. Från och med strof fem ser vi också tydligt att dikten inte bara handlar om en individs behov av att förstå tillvaron, utan att detta behov också är hela mänsklighetens. Den implicita orsaken till denna begäran, vilken uttrycks explicit längre fram i dikten, är förstås att mycket i tillvaron och mycket av människans erfarenheter inte alls tycks gå ihop med den officiellt påbjudna Gudstro, som dikten således utmanar.

Fjärde strofen uttrycker bland annat insikten om att det jaget begär egentligen är en omöjlighet. Så som blomman vissnar om solljuset blir för starkt, klarar människan inte att komma ”Gudoms diupet” för nära: ”Den som Dig ser kan icke lefva”. Mose får i Exodus på samma sätt nej av Gud på sin bön: ”Tu kant icke se mit ansigte: förty ingen människa som mig ser, kan lefva”.⁷⁶ Just detta Guds veto är det som starkt ifrågasätts i Nordenflychts dikt, från och med strof fem. Jaget kan inte acceptera icke-vetandet. Det är inte rimligt: ”Skal då för oss en sanning gömmas / som närmast rör vår sällhets grund? / Skal tankan til en hvilas dömmas, / som ökar hennes plågo-stund?” Människan har behov av att förstå Gud och förstå sin tillvaro bättre, för att inte försmäkta. Ovissheten innebär ökade plågor för mänskligheten och framstår därmed som ett ont.

Gud döljer sig emellertid, som för Israels barn i öknen, i ett moln, och människorna får bara ana en skymt av hans ljus (strof 6). Vi ges bilden av en snål och småsint Gud som, av någon outgrundlig nyck, väljer att leka kurragömma med människorna. I stroferna sex till åtta försöker diktjaget famlande förklara Guds handlande. Hon försöker lugna sitt oroliga hjärta med fysiko-teologins gängse svar – naturen talar om Guds härlighet, förnuftet inser Guds allmakt

– men de räcker inte till. Ett ”men” avbryter flera gånger förklaringsförsöken. Förklaringarna håller inte.

I diktens sjunde och åttonde strofer kan man möjligen ana att Nordenflycht läst Voltaires jordbävningssdikt. Ätminstone är det tydligt att den åttonde strofen återger bilden av en naturkatastrof: ”Men jorden dock med grymhet sväljer / De Barn hon i sitt skiöte haft. / Dem intet värn mot faran bärgar, / Et grufligt ögnablick förhärjar / De usle lif, til tusend tal.” Det skulle möjligen också kunna vara Lissabons tsunamidrabbade hamn som inspirerat till aspekter av bildspråket i strof sju:

Naturen om Din höghet talar,
Förnuftet klart Din Allmagt ser;
Men den mit hierta ej hugsvalar,
Förundran, häpnad han mig ger.
Uti ett haf jag börjar simma:
Jag ser de stälta skeppen glimma,
En liufig hamn, en prägtig strand.
Hvad är at jag det härligt kallar,
Om storm och våg mig öfversvallar
Och aldrig jag kan hinna land.⁷⁷

Här avspeglas förstås den naturliga teologin – genom att betrakta naturens skönhet och sinnrikhet sluter vi oss till att den måste ha skapats av en intelligent makt – men Nordenflycht visar tydligt att för den som råkar i trångmål hjälper det föga att meditera över hur väl Guds allmakt uppenbaras i naturens skönhet. Vad är det för mening med att tro på en allvis och allsmäktig Gud, vars väsen blir synligt i hans skapelses storhet, om man samtidigt håller på att drunkna? Vi kan också tolka strofen metaforiskt: Om min tanke, som söker förstå världsordningen och Guds väsen, simmar kring i motsägelsernas hav, hjälper det inte att bära på föreställningar om en allsmäktig härskare, om jag ändå drunknar i min tankes förvirring och aldrig når klarhetens härliga strand? Och den åttonde strofen mynnar ut i samma medkänslans suck som även återfinns i Voltaires jordbävningsspoem: ”Är ingen hiälp i nöd förordnad? / Är mennskio lif ej i Din vårdnad? / Mit låf förbyts i suck och qual”. Olikt Dalins mäktar Nordenflychts diktjag alltså inte, inför världens lidande, hålla fast vid Guds lov.

Ett ofta upprepat *varför* vittnar om jagets oförmåga att och begär efter att förstå. När ordet *varför* på detta vis slungas mot den som uppfattas som ansvarig för ett skeende, ligger i det inte så sällan en dold anklagelse och protest: ”Hvi skal då lustar henne [människan] tvinga, / Hvi får hon lida af sit fel? / Hvi har hon magt att kunna synda” (strof 13). Och i den elfte strofen:

Du hand som velat Verlden ställa
I sådan ordning, sådan pragt,
Hvi blef dess Åbor icke sälla?
Ach! feltes ömhet, feltes magt?
Hvi skal vårt lif en blanning vara
Af lius och mörker, lugn och fara,
Af sant och falskt, af ondt och godt?

Här vänder sig jaget igen direkt till Gud, såsom den ansvarige för världsordningen, med frågor, vilka förberetts genom åskådliga bilder av hur obegripligt grym tillvaron kan vara: ”feltes ömhet” – är Gud inte god, bryr han sig inte om? – ”feltes magt” – eller är Gud inte allsmäktig? Dessa alternativ är de vanliga inför teodicéproblemets trilemma (den tredje varianten, att det inte finns någon Gud, tycks i det här läget inte vara aktuell för Nordenflycht). Detta trilemma står alltså i diktens centrum; diktjaget riktar kraftfulla protester mot Gud för att hon inte förstår detta, men inget som helst svar ges.

En viktig likhet mellan Nordenflychts dikt och Voltaires ”Poème sur le désastre de Lisbonne” är att inget av diktjagen ser något system i eländet. Båda skalderna demonstrerar i sina dikter att det Leibniz-Wolffska systemet blir absurt när det ställs inför lidandet och ondskan i tillvaron. Voltaire menar att vi bör lyssna till Bayle istället för till Leibniz: ”Med tvivlets vågskål i sitt sinne kan han våga / – alltid så vis och stor – att slåss för att bli fri / från de system som krossar hans fritänkeri. [---] Vad röjs av anden då för den som är så klok? / Intet! För våra blickar slutas Ödets bok”.⁷⁸ Ingenting gott kommer av att hålla fast vid ett orimligt trossystem. Något bättre system kan dock ej, ens av en så klok som Pierre Bayle, uttänkas. Vi är dömda till ovisshet.

Även Hedvig Charlotta Nordenflycht hade i unga år läst Bayles lexikon.⁷⁹ I hennes dikt till Ludvig Hollberg är Bayle också en av de filosofer som räknas upp, som en av dem som lärt henne att söka sanningen.⁸⁰ Hos Bayle bör hon ha funnit bränsle för den skepticism som hon genom hela författarskapet ger talrika lyriska uttryck. Den enda trösten som uttrycks – såväl i Voltaires som i Nordenflychts dikt – är att vi *förhoppningsvis* skall slippa de mörka skyarna en dag och komma ut i ljuset. Bådas diktjag söker trösta sig med större klarhet och lycka i en transcendent tillvaro: ”När sammanhanget upptäckt blifver, / Skal alt en annan dager få”, slutar Nordenflychts dikt. Här kan man jämföra dem båda med von Haller, som i sin långa dikt liknar Pope, i det att han på ett systematiskt sätt försöker beskriva världsordningen, men som, till skillnad från Pope, ändå måste avsluta med att konstatera att det inte går att förstå var det onda har sitt ursprung.⁸¹ Nordenflychts diktjag har dock svårt att låta sig nöja med detta; hon kan inte förstå varför Gud måste dölja sig i ett moln, eller varför vi människor ska dömas till en ovisshet, som bara ökar våra plågor här på jorden. Ifrågasättandet får i denna dikt definitivt sista

ordet. Jämförd med Dalins dikt framstår alltså Nordenflychts ode som mer explicit utmanande mot trossystemet. Att diktens genre är det bibliska odet gör förstås ämnet för dikten och dess starkt kristendomskritiska ton än mer utmanande.⁸²

Intressant att konstatera är att samma ifrågasättande och samma önskan att förstå Guds outgrundliga råd uttrycks av Nordenflycht redan i ungdomsdikten ”Dygdens oförväntade belöning” (1737),⁸³ vilken handlar om att hennes dygd inte av himlen får den lön den har gjort sig förtjänt av. Redan här ser vi alltså i Nordenflychts diktning, som också Albert Nilsson konstaterar, en upproriskhet och ett ifrågasättande av Guds handlande och av att världsordningen är rättvis, som knappast har motstycke i vårt land så här tidigt.⁸⁴ Dessa frågor följer uppenbarligen skalden genom livet.

Ondskans och lidandets problem är också mycket tydligt en av drivkrafterna i debutsamlingen *Den sörgande turturduvan* (1743) – tillkommen som ett sorgearbete efter makens död 1737.⁸⁵ Frågorna till Gud är här än mer omedelbara, nakna och talrika. Samlingen är med rätta berömd som den subjektiva känslans första lyriska uttryck i svensk poesi och, eftersom inflytande från Rousseau och den brittiska förromantiken måste avvisas, har litteraturhistorikerna stått frågande inför varifrån hon fått denna helt nya diktion. Känslomheten finns dock på svensk botten, som Stina Hansson visar, i andaktslitteraturen och i de pietistiska sångböckerna.⁸⁶ Tematiskt anknyter dikterna, menar Hansson, till andaktslitteraturens världsförakt och himmelslängtan, även om Kristus ersatts med den älskade, förlorade.⁸⁷ Det senare kan säkerligen, som Hansson påpekar, ha gjort att dikterna uppfattats som tämligen kätterska – eller kanske snarare blasfemiska.⁸⁸ I samlingen uttrycks också tydligt samma otålighet mot Gud och samma ovilja att acceptera hans handlande som sedan går igen i Exodusodet.⁸⁹ Påfallande i all Nordenflychts religiösa diktning är att Jesus över huvud taget inte förekommer där – en högst väsentlig skillnad mot de pietistiska texterna, vilka ofta överflödar av Jesusdyrkan och sårmyстик. När Nordenflycht översätter en dikt av mystikern Angelus Silesius ersätter hon också där genomgående Jesusnamnet med Gud.⁹⁰

Om man nu jämför Nordenflychts ode med psaltarpsalmer, med texter ur den svenska barockpsalmboken eller med andaktslitterära texter är skillnaderna påfallande. I de religiösa texterna kan väl smärta och oförståelse inför Guds handlande artikuleras, men Gudsförtröstan och trosvisshet uttrycks alltid tydligare och mer frekvent. I Haqvin Spegels psalm ”Min Gud jag nu åkallar” till exempel (nr 73 i psalmboken),⁹¹ biktar diktjaget visserligen sin oro för att Gud ska ha slutat älska honom, att Guds mildhet är till ända och att Gud sviker sina löften men de grundtankar som dominerar psalmen är att man ska åkalla Gud i nödens stund, minnas allt gott han fordom gjort, och lita på att han tar hand om sina får som en god herde. Vi kan också göra jämförelser med Johann Arndts *Den sanna kristendomen* – utkommen på svenska redan 1647 och en av de vanligaste andaktsböckerna i svenska hem under 1700-talet.⁹² I bok II, *Om att efterfölja Kristus*,

behandlas med djupaste allvar ämnen såsom ”Guds tröst i bedrövelsen” (kap 45), ”Den gudomliga hjälpens fördröjande” (kap 55) och ”Tröst emot den timliga döden” (kap 57). Lidandet förnekas på intet sätt, och författaren visar stor förståelse för alla slags ”anfäktelser” som lidandet kan orsaka. Här förkunnas ingen enkel vedergällningslära, och inte heller ges några som helst förenklande förklaringar till den kristnes lidanden. Det förutsätts ändå genom hela boken att en kristen genom allt vilar i Guds hand, och att djävulen – som för övrigt inte är en frekvent förekommande potentat i boken – inte förmår göra någonting med den kristne, som inte Gud tillåtit.⁹³ Det viktigaste syftet i alla de kapitel som behandlar lidandet synes vara, inte att svara på de frågor om världsordningen och Guds natur, som lidandet skulle kunna ge upphov till, utan endast och allenast att ge tröst och hjälpa den fromme till uthållighet till dess lidandet upphör – om inte på annat sätt, så i döden.⁹⁴ Lidandet hör, enligt andaktslitteraturen, till den kristnes pilgrimsvandring här i jämmerdalen. Detta är en av de viktiga anledningarna till det världsförakt som genomsyrar den. Synden är ett annat. Av detta synsätt märks föga i Nordenflychts diktning. Skalden inspireras alltså av andaktslitteraturens formspråk, men fyller det med en annan och modernare världsbild, och använder det i praktiken till att rikta udden mot det trossystem som andaktslitteraturen förkunnar.

Bellman

Låt oss slutligen se på ännu en dikt med direkt Bibelanknytning, denna gång av Carl Michael Bellman. Bellman var inte bara Bacchi skald, utan också Kristi.⁹⁵ För honom tycks detta inte ha varit något problem.⁹⁶ 1787 publicerade Bellman en samling poetiska betraktelser över evangelietexter, med titeln *Zions bögtid*.⁹⁷ De andliga dikerna är alltså tillkomna samtidigt som skalden som mest intensivt skrev på sin bacchanaliska diktning, och de företer åtskilliga formella likheter med denna. Genren, poetiska evangeliebetraktelser, representeras av åtskilliga tyska 16- och 1700-talsdiktare (bland andra Opitz och Gryphius).⁹⁸ Bellman ansluter alltså till en befintlig genre men gör samtidigt något alldeles eget med den. Av skaldens dedikationer framgår att samlingen är tänkt som andaktslitteratur, att användas för egna, privata meditationer.⁹⁹ Här ligger alltså en väsentlig skillnad gentemot de filosofiska dikter av Dalin och Nordenflycht som vi studerat. Om dessa visserligen behandlar trosfrågor är de ändå ej avsedda primärt för andligt bruk, såsom fallet är med andaktstexter eller religiös meditationspoesi. I Bellmans fall däremot har vi alltså att göra med ett stycke dikt som utgivits som religiös lyrik, att primärt brukas inom det religiösa kretsloppet. Bellman begärde också, när han sökte kungligt privilegium för dikterna, att landets konsistorier skulle åläggas att införskaffa ett exemplar av samlingen för varje församling. Detta beviljades emellertid ej.¹⁰⁰

Den dikt i Bellmans samling som tydligast aktualiserar ondskans och lidandets problem är ”Öfver evangelium på fjerde dag jul”, vilken har Herodes barnamord i Betlehem som sitt ämne. Fjärde dag jul är 28 december, idag Värnlösa barns dag – då Menlösa barns dag. Diktens ämne är värn- eller menlösa barns lidanden. Diktjaget kallar upp Herodes den store ur graven för att ställa honom till svars:

Herodes, hvar är du? Tyrann ditt stoft mig retar!
Min tanke qväljer mig, hon dig i grafven letar.
Hvar är du, du, tyrann, och din förmätna arm,
Som stack ett mordiskt svärd i menlöshetens barm?

Dikten är en alexandrindikt och skalden visar tydligt att han till fullo behärskar också detta klassiska versmått, samtidigt som han också gjuter sin alldeles egen, en aning naivistiska, charm i en form som ju under 1700-talet upprepas intill tjatighet.¹⁰¹ Mästerligt nyttjar han den parallellitets- och kontrasteringspotential som den, genom cesuren, tudelade versformen innebär.

Dikten sönderfaller i två delar och dess första hälft riktar sig direkt till tyrannen med varför-frågor i stark affekt. Emotionellt laddade termer – ”retar”, ”qväljer”, ”bestört”, ”smärta”, ”hissnar”, ”blir öm” – används för att artikulera

diktjagets engagemang. I anaforiska att-satser levandegörs barnamordsscenen med smärtsam tydlighet. När det gäller åskådlighet är ju Bellman en mästare. Den talande själv, gråtande, oförstående, blir också väl synlig, genom fraser som ”jag ser och blir bestört”, ”jag hissnar och blir öm”, ”säg mig – nu gråter jag – hur kunde du”.¹⁰² Tre anaforiska ”Hvi stillas ej”, ”Hvi dräper du”, ”Hvi dödar du”, följda av fraser inledda med ”Hvad”, ”hvad”, ”Hvart”, ”Hvarthän”, ger ett mycket starkt eftertryck åt frågorna och åt omöjligheten i att begripa ett handlingssätt som Herodes. Genom åskådligheten, typiska bellmanska deiktika och den emotionella laddningen, inbjuds läsaren att dela diktjagets känslor.¹⁰³

En intressant detalj är att diktjaget inte bara har medlidande med våldets offer, utan faktiskt också med förövaren. Han dröjer inte endast vid händelseförloppet, utan söker också analysera våldets psykologi. Han frågar inte bara vad det är för ”ärolust” som driver Herodes, utan också vilken ”fruktan” och han undrar om Herodes inte inser att han faktiskt raserar, istället för att befästa sin makt, med sitt agerande. Det är inte heller bara den yttre makten tyrannen undergräver, utan han ödelägger också sitt eget inre jag genom sin ondska: ”Hvi dödar du din själ”.

Efter allt detta häftiga frågande tar det plötsligt stopp. Den sista frågan till tyrannen avslutas inte som de andra med ett frågetecken, utan med en serie av inte mindre än sju punkter. Så följer den sista raden i diktens förra del, inledd av ett betydelsefullt ”men”: ”Men eviga försyn — Jag stannar litet grand”. Här uppstår alltså en tydlig och markerad paus, en tystnad i dikten. Denna tystnadsstrategi är mycket effektiv och bäddar för allvar och eftertanke inför det som avhandlas i diktens senare del. Ordet ”men” markerar att jaget genom sin barnamordsmeditation växlats in på ett nytt spår. Därefter följer en blankrad och diktens andra halva har så en annan adressat – Gud:

Din vishet gömmer sig för detta svaga öga:
Rättfärdighet och hämd upptändes i det höga.
Af evighet uppfylls till pricka dina bud:
Ett obegripligt råd! Ack, en fördolder Gud!
Fördolder är du, Gud, uti ditt allmaktsrike:
Din vrede kunnat slå Herodes och hans like
Och undanröjt dess lif, dess bödlar, hot och harm

Om Gud är allsmäktig och alltverkande, och allt som sker således förenligt med hans vilja, och om han dessutom är god och rättfärdig, varför förhindrade han då inte dessa fasansfulla barnamord? Här döljer sig alltså teodicéproblemets fråga under denna andaktstext.

Dikten röjer också i sin andra del en stor smärta – här en smärta över att inte förstå Guds handlande och väsen. Sju gånger på 20 rader upprepas att Gud är en fördold Gud! Diktjaget söker sedan famlande och inte särskilt framgångsrikt att trösta sig med

att idel kärlek döljer sig bakom Guds tuktans ris. Efter de första starka uttrycken för förståelse och förvirring följer fyra rader som är ett desperat försök till förklaring:

Men, Betlehem, din synd skull' straffas med hans arm,
Du hörde herdars tal och englaröster sjunga,
Fick frälsarens besök, du såg de sken, som ljunga,
Men i din säkra sömn försvunno alla ljud...

Här tystnar diktjaget igen – punkterna återkommer – och återvänder så till tanken på Guds obegriplighet. Förklaringsförsöket höll inte; diktens fortsättning visar tydligt att det är otillräckligt och otillfredsställande. Ytterligare ett förklaringsförsök görs mot slutet av dikten, denna gången i mer allmänna ordalag, men det är uppenbart att inte heller detta håller, eftersom jaget sedan återkommer till att Gud är obegriplig. Det enda som då återstår är ett desperat och ångestfyllt nödrop i diktens sista rad: ”Men krön ditt folk med nåd och fräls oss, milde Gud!” Den gudsbild som dikten hittills tecknat är en allt annat än mild Gud. Här kan man faktiskt ana samma klyvning av gudsbilden i två – en skrämmande, obegriplig allhärskare och en mild frälsare, vilken anropas om hjälp mot den förste – som också återfinns i Jobs boks senare hälft.¹⁰⁴ En klyvnad av Gudsbilden så att en dualistisk verklighetsuppfattning uppstår, lanseras också som ett alternativ i Voltaires jordbävningsdikt. Då får den gode guden sällskap av en Ariman eller en Tyfon. En manikéistisk dualism är ju också den kloke doktor Martins alternativ i *Candide*. Det finns både en ond och en god potentat och Martin lutar åt att det är den onda kraften som styr i universum.

Kanske det allra mest intressanta med Bellmans dikt är att diktens tudelning åstadkommer en parallellisering mellan Herodes och Gud: på samma sätt som diktjaget först inte förstår Herodes, förstår han sedan inte heller Gud. På samma sätt som den mordiske tyrannen Herodes agerar fullständigt obegripligt, och därmed raserar sitt eget rike och sin egen själ, agerar Gud fullständigt obegripligt. Raserar också Gud, därmed, sitt allmaktsrike och svärtar sin egen bild? Bellman projicerar alltså bilden av Gud på bilden av Herodes och den tavla som blir resultatet är fruktansvärd. Läst på detta sätt blir Bellmans dikt inte så litet blasfemisk.

Sven Thorén skriver i sin avhandling om *Zions högtid* att dikterna i samlingen ”präglas av det uppbyggliga syftet”.¹⁰⁵ Det är då intressant att notera att den dikt vi här studerar faktiskt är långt ifrån uppbygglig. Jämför man den med samtida andaktslitterära och andra religiösa texter över liknande ämnen blir detta också påfallande. Det hör förstås till andaktslitteraturens och betraktelsegenrens genrekonventioner att texten skall vara uppbygglig; man ägnar sig åt andaktsövningar i syfte att stärkas i sin tro. Detta innebär att de klagande, frågande och ifrågasättande inslagen aldrig får dominera. Det trösterika, trosstärkande och uppmuntrande måste tala starkare och måste dessutom få sista ordet. Och så ser det också ut i

1695 års psalmbok, i andaktslitteraturen och i än högre grad i de pietistiska och herrnhutiska sångsamlingarna.¹⁰⁶ I *Sions sånger* till exempel finns gott om nödrop och rop om förbarmande, men det visar sig att dessa nödrop genomgående gäller *synden*. Ymniga tårar flyter i samlingen men inte över eget, utan över Jesu lidande. Två ”tröstesånger i bedrövelsen” finns, men dessa fylls mycket mer av tröst än av bedrövelse, och frågan ställs här varför man över huvud taget skall vara bedrövad när man har Jesus. Allt fokus läggs också på Jesus redan från dessa båda sångers första strofer.

Det är påfallande hur den emotionella temperaturen gradvis höjs från 1695 års psalmbok, genom den pietistiska *Mose och Lambsens visor* och till den herrnhutiska *Sions sånger*. I alla dessa känsloutbrott finns dock inget som helst ifrågasättande av Guds godhet eller allmakt, som hos Dalin, Nordenflycht och Bellman, och inte heller någon artikulation av teodicéproblemet eller lidandets problem. Den fasta tron förutsätts, och inte ens i lidandet finns rum för något ifrågasättande. Den enda antydning till ifrågasättande av Guds goda vilja och syfte, som jag kunnat finna i någon av de pietistiska sångsamlingarna, finns i en av sångerna i Anders Carl Rutströms samling.¹⁰⁷ Ifrågasättandet finns dock här endast i de två första av 8 strofer. Det vänder redan på mitten av den andra strofen och ifrågasättandet visar sig dessutom i själva verket endast vara en bekännelse av *otro*. Inte ens döden möts i sångsamlingarna med ångest. ”Död, o död, tu liufwa lisa”, börjar till exempel sång 218 i *Sions sånger*.¹⁰⁸ Jag har inte heller kunnat finna att Herodes barnamord någonstans uppmärksammas. I psalmer och andaktstexter för fjärde dag jul och trettondagen är det istället Jesu landsflyktighet som fokuseras. Såsom Bibelbetraktelse och andaktstext är alltså Bellmans Herodesmeditation fullständigt unik.¹⁰⁹

Även om Voltaires 234 rader långa alexandrindikt om jordbävningen i Lissabon tillhör en helt annan genre – den är inte en andlig betraktelse utan en indignationsdikt och ett filosofiskt debattinlägg, som flitigt använder sig av ironins vapen – så finns det faktiskt åtskilliga, tydliga likheter mellan denna dikt och Bellmans. Hade Bellman läst Voltaires jordbävningssång? Det är troligt, eftersom den var väl känd och spridd och läst också i Sverige. Ingenting tyder på att Voltaires dikt skulle vara en direkt inspirationskälla till Bellmans betraktelse, men en jämförelse är ändå belysande och illustrerar väl att teodicéproblemet under 1700-talet inte endast var ett intellektuellt och filosofiskt problem utan – givetvis – också ett emotionellt och existentiellt. Förmodligen säger den också någonting om allmängiltigheten hos problemet. Trots att dikterna alltså tillhör vitt skilda genrer förmår båda uttrycka ett starkt emotionellt engagemang i andras lidande, som talar till oss tvärsigenom seklerna. Här kan man se att ett formspråk och ett retoriskt modus som vanligen hör hemma i den religiösa sfären tydligen fallit sig naturligt också för den annars så klassicistiske Voltaire, då han ville finna starka uttryck för medkänsla.

Med det partikuljära lidandets scen som utgångspunkt, ställer båda skalderna teodicéproblemet om hur man ska förstå Gud och världsordningen – Voltaire explicit och Bellman mer implicit genom att parallellställa ondskans och lidandets problem med obegripligheten i den traditionella kristna gudsbilden. Och båda konstaterar att det är omöjligt. Voltaire målar, precis som Bellman, upp en åskådligt närvarande scen av fasa, förstörelse och mänskligt lidande: i Bellmans fall barnamorden i Betlehem och i Voltaires jordbävingskatastrofen i Lissabon 1755. Läsaren uppmanas av Voltaire att själv komma till platsen och se ”ruinerna, de döende och liken”. Som Bellman använder Voltaire presens, imperativ och deiktiska ord för att åstadkomma närvarokänsla.¹¹⁰ Ett kännande och klagande jag blir också synligt,¹¹¹ även om Voltaires diktjag inte i lika hög grad som Bellmans explicit talar om sina egna känslor, utan mer låter dem vibrera i ordval, inlevelse och häftigt engagemang för de lidandes sak. Som Bellman använder Voltaire också exklamationer för att uttrycka bestörtning och medkänsla: ”O arma dödliga! Ack jord du fruktansvärda! / O stackars människor, ett bättre öde värda!”¹¹² Man kan lägga märke till att Voltaires retoriska modus här är mycket likt det Staffan Björck benämner Bellmans conférencierteknik och hävdar är ”något fullkomligt nytt i världslitteraturen”.¹¹³ Som Stina Hansson visat finns förebilden till denna form av tilltal i andaktslitteraturen. Där bör Voltaire – liksom Bellman – ha funnit inspiration till den.¹¹⁴

Långa partier av Voltaires dikt är visserligen filosofiskt resonerande som Popes, men tilltalet i dikten är, liksom i Bellmans, betydligt mer emotionellt laddat och engagerat än hos Pope. Voltaire skrev dikten omedelbart efter jordbävningen och den bär, trots flera omarbetningar – framför allt av det ursprungligen uppgivna och djupt pessimistiska slutet – tydliga spår av skaldens spontana medömkan med de drabbade.¹¹⁵ Voltaire undrar rentav i dikten hur det är möjligt att, som Pope och andra, resonera lugnt och vetenskapligt om ”människornas elände” (rad 24–28); han benämner ett sådant agerande omänskligt och menar att det måste bero på att man själv inte har drabbats av tillvarons grymhet.¹¹⁶ Ytterligare en likhet mellan Voltaires och Bellmans dikter är strategin att lägga fokus på oskyldiga barn som lider. Detta är ju själva grundmotivet i Bellmans dikt, och Voltaire uppmanar i inledningen till sin dikt: ”Betänk hur barn och kvinnor massakrerats här”, och frågar: ”Vad gjorde dessa barn i mödrars famn för brott – / de som i ymnigt blod sitt hemska straff har fått?”¹¹⁷

Voltaire uttrycker med emfas sin oförmåga att förstå hur det oskyldiga och urskillningslöst drabbande lidandet kan förenas med tron på en god och allsmäktig gud – just som Bellman. Skillnaden är att Bellmans diktjag endast biktar sin smärtfyllda oförståelse – och erbjuder därigenom andaktsutövaren tillfälle till identifikation – medan Voltaire med effektivt ironiskt ljus visar hur absurt det måste vara med en tro på att en god Gud ligger bakom allt som sker, när lidandet blir så påtagligt, orättvist och ofattbart. I andaktslitteraturens sammanhang

kan Bellman naturligtvis inte vara ironisk och explicit blasfemisk som Voltaire. Samlingen har dessutom passerat den teologiska censuren.¹¹⁸ Ändå är Bellmans dikt en stark dikt där frågan mycket tydligt, trots de fromma vändningarna i senare halvan, står kvar obesvarad: Hur kunde Gud tillåta någonting sådant att ske? Det uppstår också en kontrast mellan diktens medkännande och gråtande jag och den fördolde – indifferent? grymme? – guden som kunde ha ingripit men inte gjorde det.¹¹⁹ Samma kontrast förmärks i Voltaires dikt. Särkilt stark blir kontrasten i slutet av jordbävningedikten där en kalif bär fram till Gud allt denne saknar: ”brist, saknad, ondska och okunnighetens förlopp”.¹²⁰ Bilden av en Gud som är oberörd medan människan lider och upptänds av medlidande med sina medmänniskor, är tydlig. I Voltaires dikt väller bilderna av det ofattbara lidandet fram tillsammans med fråga efter fråga om hur detta skall kunna gå ihop med den naturliga teologin och med det leibnizska systemet. Som i Bellmans ges inte heller några svar i Voltaires dikt. När diktens sista ord ändå är ”hopp” väger detta mycket lätt mot allt det framvällande mörkret.¹²¹ I Voltaires och Bellmans dikter kommer vi definitivt närmare den blasfemiska utmaningen av den ortodoxa tron än i Popes dikt, och också närmare den lidande människan, vilket kanske hör samman.

Lidandets problem, blasfemins estetik och sekulariseringsprocessen

Som min granskning visar, är de tre svenska dikterna om Guds försyn och lidandets problem mindre fromt renläriga än Popes dikt, men inte lika skarpt och explicit utmanande mot traditionell kristen tro som Voltaire's. Popes *Essay on Man* förkunnar trosvisst Guds visa plan med allting; lidandets problem är inget verkligt problem, eftersom lidandet ingår som en del i Guds stora väv, i den bästa av alla tänkbara världar. Dalins diktjag önskar i ”Tankar om Guds försyn” förstå världsordningen och skåda Guds hemliga råd, men erkänner sin mänskligt begränsade insikt, och tillsäger sig själv att acceptera att förbli i ovisshet; lidandets problem kan inte genomskådas av ett begränsat mänskligt förstånd. Nordenflychts Exodusdikt åskådliggör lidandets problem i strof efter strof, och ställer frågan varför den lidande människan ska hållas i okunnighet om Guds mening med alltsammans, vilket bara ytterligare ökar hennes plåga; diktjaget accepterar inte att det ska vara så, men resignerar inför det omöjliga i sina förståelseförsök. Jaget i Bellmans Bibelmeditation parallelliserar tyrannen Herodes och den allsmäktige guden: ”Hur kunde du?” frågar han den ene liksom den andre. Gud och världsordningen förblir fullständigt outgrundliga och ingenting annat återstår än att be Gud om hjälp mot Gud; lidandets problem hotar att splittra gudsbilden i två. Voltaire däremot illustrerar i sin jordbävningsdikt, på ett kraftfullt och effektivt sätt, hur befängt tidens försvar av den kristna tron ter sig inför mänskligt lidande; tron på att en allsmäktig och god Gud skapat denna värld som den bästa av möjliga är ett hån mot den som lider.

Nordenflychts dikt är den av de svenska dikterna som ligger närmast Voltaire's i uttalad ovilja att acceptera en traditionell världsförklaring – helt orimlig i lidandets ljus – men för att på svensk botten finna samma häftiga attack mot officiell kristen tro som hos Voltaire, måste man vända sig till nästa diktargeneration: Den förromantiske skalden Bengt Lidners *Grevinnan Spastaras död* (1783) är inte bara en jordbävningsdikt och tydligt inspirerad av Voltaire's i motiviskt och ideologiskt hänseende – om än ej formmässigt. Den är också genomsyrad av teodicéproblemet och av vreda anklagelser mot en allsmäktig Gud, som är så tydligt moraliskt underlägsen diktens medkännande jag: ”Jag skulle mina känslor spara? / Jag bli så hård, som - - Himlen är? [--] Och Himlen då hans viggjar falla, / Skal rodna för sin oförrätt”.¹²² Den enda trösten inför det oskyldiga lidandet och inför världsordningens grymma outgrundlighet är i Lidners dikt tårarnas tröst. Därmed antyder dikten steget mot Kants och romantikens nya strategier för att närma sig de religiösa spörsmålen. Men detta är en annan historia. Lägg dock märke till att Lidners dikt är samtida med Bellmans; den utkommer till och

med några år före. Lidandets problem, och det därmed relaterade filosofiska teodicéproblemet, är en av de brännande frågor som är i fokus under den begynnande sekulariseringsprocessens tid, också i Sverige. Problemet artikuleras, belyses och penetreras också i vårt land på skönlitterär väg, i relation till den påbjudna trons diskurs och till det samtal som pågår på kontinenten.

Hur utmanande är då egentligen de tre studerade dikterna mot det hegemoniska, ortodoxa trossystemet? Skulle det vara befogat att i någon mening benämna dem ”farliga” eller rentav subversiva? Kan man läsa dem som bidragande röster i den diskurs som driver sekulariseringsprocessen? Vi har sett att när man lägger dikterna intill tidens officiella religiösa diktning och andaktslitteratur, liksom intill den pietistiska, är skillnaderna påfallande. Ingenstans inom den religiösa litteratur och i den religiösa diskurs som de tre dikterna förhåller sig till förekommer en sådan kritisk syn på Guds försyn som vi kunnat konstatera i dikterna. Både Nordenflycht och Bellman ställer sina dikter i en klart utmanande relation till de Bibeltexter som de varierar och kommenterar. I alla tre dikterna finns tydliga inslag av ifrågasättande av den i Swebilius katekes påbjudna, kristet ortodoxa tron på Guds godhet, allmakt och försyn.¹²³ Samtliga dikter visar sig alltså vid en närmare granskning ställa traditionell kristen tro i ett mycket kritiskt ljus.

Genette urskiljer sex hypertextuella modi: ironisk, lekfull, skämtsam (humorous), satirisk, polemisk och seriös.¹²⁴ Popes dikt är då en helt och hållet seriös och icke-blasfemisk transformation av det religiösa systemet, medan Voltaires är ironisk, satirisk och explicit blasfemisk: dikten slår på och förlöjligar aktivt den officiella gudsbilden och verklighetssynen. Dalins dikt skulle jag vilja placera någonstans mitt emellan seriös och polemisk – med viss övervikt åt det polemiska. Även om accepterandet av normen på ytan dominerar diktens senare hälft, talar den blasfemiskt ifrågasättande diskursen desto starkare under den. Dalins filosofiska visa startar som en mottext, och trots att mycket utrymme sedan ägnas åt att bekänna tro på katekesens dogmer vill detta inte riktigt övertyga. Dikten är ambivalent: samtidigt som dess senare hälft söker förkunna en ortodox, katekestrogen tro bryter sig en blasfemisk motdiskurs fram.

Nordenflychts och Bellmans dikter får definieras som polemisk-blasfemiska; i Bellmans fall kanske inte fullt avsiktligt. Nordenflychts bibliska ode är alldeles tydligt en mottext, ända fram till de sista stroforna – inte minst mot bakgrund av genrekontexten; ett bibliskt ode skulle lovsjunga Gud, inte kritisera honom. Här ser vi att den genremässiga hypertextualiteten starkt bidrar till det blasfemiska resultatet. Att skalden var fullt medveten om att dikten blivit utmanande mot trossystemet, ser man i ett brev till Samuel Älf, där hon berättar att den från början var avsedd för *Andeliga Skalde-qwäden*, men att hon funnit den ”litet för *Philosophisk*” för att passa in där.¹²⁵ Uppenbarligen är ”philosophisk” ungefär detsamma som skeptisk. Hätskheten i angreppet mot Gud gör knappast heller slutstrofornas resignation särskilt övertygande – speciellt inte om man också

beaktar Nordenflychts många andra kristendomskritiska dikter. Dikten måste således läsas som explicit blasfemisk.

Bellmans dikt kan knappast läsas som explicit blasfemisk, mot bakgrund av att den ingår i en samling religiös meditationslyrik. Ändå är det ju så att just det faktum att Bellman använder en from andaktslitterär form, den poetiska evangeliebetraktelsen, för ett extremt utmanande och ofromt innehåll, gör dikten än mer blasfemisk. Egentligen är det ju oerhört att en text som så kraftfullt utmanar traditionell gudsbild har fått plats i en sådan samling. Här har möjligen skalden själv inte varit fullt ut medveten om hur texten kan läsas. Bellmans dikt kan vi därför benämna implicit blasfemisk.¹²⁶

Man kan då ställa frågan hur dessa tre skalder, i ett så pass strängt ortodoxt klimat som det svenska 1700-talets, kunde komma undan med vad de skrev. En förklaring kan vara att det har att göra med vilken samhällsklass de härstammar ifrån. Flera forskare visar att det under tidigmodern tid i hög grad är samhällsställningen som avgör om en text eller ett yttrande som är utmanande mot religionen, ska bli blasfemiätalat eller ej. Så visar Soili-Maria Olli att i stort sett alla de som dömts för blasfemi på 1700-talet var enkelt folk och att flest var soldater.¹²⁷ Blasfemiätal användes alltså främst för att disciplinera folket. Däremot hindrade ju den religiösa censuren texter från att komma i trycket. Både Nordenflychts och Bellmans dikter om Guds försyn trycktes och utgavs under deras livstid, vilket visar att en hel del religiöst utmanande text lyckas slinka mellan den teologiska censurens fingrar.

Alla de tre skalderna rönt dock, på olika sätt, negativ uppmärksamhet från makthavarna. Dalin retade tidigt kyrkans män med sina många prästsatirer, och åtalades längre fram i karriären för de s.k. kalottpredikningarna, parodiska gudstjänster och psalmer varmed han brukade roa hovet, och som spreds i avskrifter. Han kom, tack vare starkt stöd från högt uppsatta vänner, undan med böter, men ärendet togs upp igen, då tillsammans med andra förgräpliga skrifter av skaldens hand, och man yrkade på fängelse med vatten och bröd alternativt landsförvisning. Det hela slutade dock med böter igen och förvisning från hovet.¹²⁸

Nordenflycht blev flera gånger föremål för det ortodoxa prästerskapets knorr. Hon var så pass frispråkig med sin religiösa skepticism att det, både i riksdagen och i kanslikollegiet flera gånger påpekades att censuren varit för släpphänt med hennes dikter.¹²⁹ Detta ledde dock aldrig till att någon text av hennes hand blev indragen eller censurerad. Det har förstås att göra med den position som hon så småningom uppnår i Stockholms kulturliv. En anledning till att Nordenflycht i turturduvesamlingen kan komma undan med stora utmaningar av den officiella tron, kan också vara att hon är så explicit personlig: hon yttrar sig visserligen även allmängiltigt, men detta kamoufleras av ett tonfall som kunde uppfattas som biktande. Man kan också spekulera i om det faktum att hon var kvinna kan ha fungerat som en förmildrande omständighet. En kvinna, som ju inte hade tillträde

till akademiska studier, kunde inte förväntas vara lika insatt i de teologiska och filosofiska spörsmål som hon dryftade, och man borde därför lättare kunna överse med hennes oortodoxa ståndpunkter. Å andra sidan borde hon väl då inte yttra sig alls offentligt. Så fick hon också kämpa hårt och målmedvetet för sin position.

Bellman drogs inte själv inför rätta – annat än för ekonomiska förseelser – men en av hans sånger, ”Gubben Noach”, fick, när den utkom som skillingtryck, prästerna att dra öronen åt sig. Visan fördöms kraftigt i en skrivelse från Lunds domkapitel år 1768, och prästerna uppmanas att försöka få folk att inse det förgrifliga i sången och frivilligt lämna ifrån sig exemplar av skriften. Detta kunde dock på intet sätt hindra visans segertåg över landet, eller Bellman från att skriva fler bibelparodiska visor.¹³⁰ En annan Bellmandikt, tryckt i Gjörwells *Nya Almänna Tidningar* 1773 anmäls till justitiekanslern av Stockholms stads konsistorium, för att den skämtar med religionen. Justitiekanslern nöjer sig dock med att ge utgivarna en reprimand och uppmana Bellman att bruka sin penna till annat än att förlöjliga religionen.¹³¹ Också med samlingen *Zions högtid*, där den studerade dikten ju ingår, fick Bellman problem. Efter en skrivelse från kanslikollegiet tvingades han av Stockholms stads konsistorium – säte för den teologiska censuren – att ändra titeln på verket från *Zions tempel* till *Zions högtid*, detta för att inte jämförelser så lätt skulle kunna göras med *Bacchi tempel* och *Fröjas tempel*.¹³²

Blasfemi är att ifrågasätta det som inte får ifrågasättas, ”att säga det osägbara” och inte minst att hävda *individens berättelse* mot en ålagd och hegemonisk, absolut berättelse, heterodoxi mot ortodoxi. Den blasfemiska texten är därigenom också en emancipatorisk text. Paradigmskiftet börjar alltid med blasfemi. Vi finner inga belägg för att de tre här analyserade, mer eller mindre blasfemiska, svenska dikterna haft en sådan direkt och kraftfull påverkan på sekulariseringsprocessen som Voltaires jordbävningssång, men Dalin och Nordenflycht var uppburna och respekterade skaldar – de största i sina generationer. Och Bellman var mycket populär. Deras röster hördes. Samtliga dikter är tydliga vittnesbörd om att det rör på sig i de religiösa frågorna under 1700-talet. Och lidandets problem är en central faktor när traditionell kristen tro, gudsbild och verklighetsuppfattning ifrågasätts. En sekulariseringsprocess har startat.

Slutnoter

- 1 Denna skrifts format ger endast förutsättningar för en första antydan till analys. Mina planer är att i ett större projekt fortsätta studiet av 1700-talsdiktens relation till teodicéproblemet och till sekulariseringsprocessen.
- 2 Man brukar i diskussionen av det ondas problem skilja mellan det moraliska onda, vilket har sitt upphov i fritt handlande aktörer, och det naturliga onda, vilket har naturliga orsaker – såsom till exempel en naturkatastrof.
- 3 Se för detta till exempel Lars Fr. H. Svendsen, *Ondskans filosofi*, Stockholm 2004; Rüdiger Safranski. *Det onda eller frihetens drama*, Stockholm 1999; Paul Ricœur, *The Symbolism of Evil*, New York 1969; antologin *The Problem of Evil. A Reader*, red. Mark Larrimore, Oxford 2001; Joseph F. Kelly, *The Problem of Evil in the Western Tradition. From the Book of Job to Modern Genetics*, Collegeville Minnesota 2002.
- 4 Tryckt i *The Problem of Evil*, s. 220. När Hume benämner problemet ”Epicurus’ question” är hans källa dock (förmodligen via Pierre Bayles lexikon) den kristne teologen Lactantius, som levde på 200-talet. Det är oklart om Epikuros verkligen är den som först formulerar trilemmat. Klart är dock att problemet diskuteras en hel del i den grekiska antiken, av bland andra Herakleitos och Platon. Se för detta Svendsen, *Ondskans filosofi* s. 40 ff.
- 5 Gustaf Aulén, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm 1917, s. 311.
- 6 Jag är helt överens med Thomas Bredsdorff om att upplysningstidens avkristning och dess väckelsekristendom inte bör ses som motsatser utan som sidor av samma mynt och som två uttryck för det myndiggörande och ansvariggörande av människan som tar sin början under 1700-talet. Se Thomas Bredsdorff, *Den brogede ophysning. Om følelsernes fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallets nordiske litteratur*, Köpenhamn 2003, t. ex. s. 12.
- 7 Termen *försyn* används inte lika ofta idag som på 1700-talet. Med Guds försyn menas hans goda omsorg om människan, att han ger henne vad hon behöver och skyddar henne från allt ont.
- 8 Att detta inte bara gäller 1700-talet illustreras bl. a. av Thomas Anderbergs bok *Guds moral. En essä om lidandets och onskans problem*, Nora 1997. Anderberg belyser teodicéproblemet ur en mångfald synvinklar och berättar även om hur han själv förlorat sin gudstro som en följd av problemet. Lars Ahlbom menar att teodicéproblemet genomgående är hindret för gudstron i Sven Delblancs författarskap. Lars Ahlbom, *Frihetens tragedi. Linsyn, estetik och hjälteroller i Sven Delblancs författarskap*, [diss. Göteborg] Stockholm 1989, s. 300, 355 f.; *Sven Delblanc*, Stockholm 1996, s. 159, 167. Som jag visar i min avhandling är teodicéproblemet en av de

- centrala frågorna både i Samuelsviten och i *Änkan*. Se Helene Blomqvist, *Vanmaktens makt. Sekulariseringen i Sven Delblancs Samuelsvit och Änkan*, [diss.] Göteborg 1999.
- 9 Albrecht von Haller var läkare, medicinforskare och botaniker men därtill poet och en stor brevskrivare. Han brevväxlade med många av samtidens kulturpersonligheter och naturvetenskapsmän – däribland Carl von Linné. Också med Hedvig Charlotta Nordenflycht hade han en omfattande brevväxling. Se Torkel Stålmarch, *Hedvig Charlotta Nordenflycht. Ett porträtt*, Stockholm 1997, s. 143 f. Om von Haller, se även <<http://www.haller.unibe.ch/>> (läst 2011.10.07)
 - 10 Den utgåva jag konsulterat: *Dictionaire historique et critique, par Mr Pierre Bayle. Cinquième édition, revue, corrigée, et augmentée. Avec la vie de l'auteur, par Mr Des Maizeux*. Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht 1740. Se till exempel Bayles långa not D till artikeln om manikéerna i band 3 s. 302–307 (även publicerad på engelska i *The Problem of Evil*, red. Larrimore, s. 184 ff.).
 - 11 Se för detta också Luca Fionnesu, ”The Problem of Theodicy” i *The Cambridge History of 18th-century Philosophy*. vol. 1, red. Knud Haakonssen, New York : Cambridge University Press, 2006 s. 750–751.
 - 12 Kättare, villolärare.
 - 13 Artikeln återfinns i det tredje bandet av Bayles lexikon, s. 624–636.
 - 14 Den moderne teologen Jean-Erik Mårtensson ligger inte så långt från detta när han benämner teodicéproblemet kyrkans ”akilleshål”. Se Jean-Erik Mårtensson, *Irenaeus och skandinavisk djävulsdebatt*, Göteborg 1981, s. 29 f.
 - 15 Marcioniter: Anhängare av Marcion, som levde på 100-talet e. Kr. Marcion ville reformera kyrkan men betraktades av kyrkofäderna som gnostiker och heretiker. Han förkastade Gamla Testamentet och gjorde skillnad mellan den nådige och barmhärtige högste Guden och den stränge och lagiske skaparguden. Se för detta Aulén, *Dogmbistoria*, s. 25 f., Bengt Hägglund, *Teologins historia. En dogmbistorisk översikt*, Stockholm 1984, s. 18, 23 ff.
 - 16 Bayle, *Dictionaire*, s. 625.
 - 17 Gottfried Wilhelm von Leibniz, *Essais de théodicée : sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*, 1710.
 - 18 Se Hägglund, *Teologins historia*, s. 210; Aulén, *Dogmbistoria*, s. 187 f. I den skrift som Luther själv alltid uppfattade som en av sina viktigaste, *De servo arbitrio*, skriver han t. ex.: ”Guds förborgade och fruktansvärda vilja, som efter sitt rådslut bestämmer vilka och hurudana människor han vill låta bliva mottagliga för och delaktiga av den predikade och erbjudna nåden. Denna vilja får inte utforskas. Den skall man vördnadsfullt tillbedja som det gudomliga majestätets vördnadsvärdaste hemlighet [---] ehuru det gudomliga majestätets vilja med avsikt lämnar och förkastar några för att de skall förgås. Vi får inte fråga varför han handlar så, utan måste i vördnad

- tillbedja Gud, som både kan och vill sådant”. Martin Luther, *Om den trålbundna vilja*, Stockholm 1964, s. 157, 166.
- 19 Se Sverker Sörlin, *Världens ordning. Europas idéhistoria 1492–1918*, Stockholm 2004, s. 90, 253 ff; Kelly, *The Problem of Evil*, s. 119 ff.
 - 20 I ett brev till Voltaire i augusti 1756. Se Theodore Besterman, *Voltaire essays*, London 1962, s. 38 f. Brevet finns i engelsk översättning i *The Problem of Evil*, red. Larrimore, s. 210 ff.
 - 21 I skrifter såsom *Über das Miszlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791) (i engelsk översättning i *The Problem of Evil*, red. Larrimore, s. 224 ff.) och *Kritik der Urtheilskraft* (1790). Se för detta Fonnesu, ”The Problem of Theodicy”, s. 767–770; Svendsen, *Ondskans filosofi*, s. 60–62; Aulén, *Dogmhistoria*, s. 311.
 - 22 ”Nyheten spreds. Voltaire skrev på alexandrin / ett ode och en värld förstod att Gud var död”. Dikten ”Jordbävningen i Lissabon” i Hjalmar Gullberg, *Ögon, läppar*, Stockholm 1959.
 - 23 David Lawton, *Blasphemy*, New York & London 1993, s. 5.
 - 24 Lawton, *Blasphemy*, s. 4 ff.
 - 25 Lawton, *Blasphemy*, s. 5.
 - 26 Martin Bergström, ”En fråga om konsensus” i *Hädelse. Fem unga forskares reflexioner*, Uppsala 1999, s. 11.
 - 27 Genette undersöker i *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, Lincoln & London 1997, övers. Newman/Doubinsky, vad han benämmer *transtextualitet*, och som ungefär motsvarar det som vi idag något svepande brukar benämna *intertextualitet*, det vill säga allt det som ställer en text i en relation till andra texter. Genette finner då fem typer av transtextualitet, varav hypertextualitet är den kategori varunder blasfemin bör insorteras (även om man i den ibland kan se inslag också av andra typer av transtextualitet – särskilt metatextualitet, kommentar). Hypertexten står i ett absolut beroendeförhållande till sin hypotext, och skulle inte kunna existera utan denna (Genette s. 5). Genette nämner på några ställen hädisk hypertextualitet (t. ex. s. 70–71). Stefan Klint använder Genettes hypertextualitetsbegrepp för att analysera blasfemiska textstrategier hos bland andra Jonas Gardell i ”Blasfemi som estetisk strategi. Job, Jesus och Jonas Gardell” i *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, red. Ole Davidsen, Aarhus 2005, s. 329–340.
 - 28 Genette, *Palimpsests* s. 6.
 - 29 T. ex. David Nash, *Blasphemy in Modern Britain. 1789 to the Present*, Aldershot, Bookfield USA, 1999 och *Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford 2007; David Lawton, *Blasphemy*, New York & London 1993; Alain Cabantous, *Histoire du blasphème en Occident: Fin XVIe – milieu XIXe siècle*, Paris 1998; Joss Marsh, *Word Crimes. Blasphemy, Culture and Literature in*

- Nineteenth-Century England*, Chicago & London 1998; Leonard W. Levy, *Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York 1993.
- 30 Se för detta Patrik Winton, ”Enighetens befrämjande och fädernelandets förkovran: religion och politik under frihetstiden” i *1700-tal* 2006/2007, s. 6–7; Carola Nordbäck, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004, s. 63–78.
- 31 Som Gunnar Broberg skriver är det viktigaste nyhetsmediet under 1700-talet inte pressen utan prästen. Genom böndagsedikten kunde de kyrkliga och statliga myndigheterna kontrollera nyhetsflödet och tolkningen av detta. Gunnar Broberg, *Tsunamin i Lissabon. Jordbävningen den 1 november 1755, i epicentrum och i svensk periferi*, Stockholm 2005, s. 38 ff. Se även Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria*, s. 28.
- 32 Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria*, s. 28, 46, 58 f., 67 f., 72 ff., 111 f., 128; Pleijel, *Karolinske kyrkofrombet* s. 307, 402; Arne Jarrick, *Den himmelske älskaren. Herrnbutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm 1987, s. 32.
- 33 Se för detta Bengt Åhlén, *Ord mot ordningen. Farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurbistoria*, Stockholm: Ordfront 1986, s. 114 ff.; Stig Boberg, *Gustav III och tryckfriheten 1774–1787*, [diss. Göteborg] Stockholm 1951, s. 25–33.
- 34 Winton i *1700-tal*, s. 21.
- 35 Se Harry Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm 2000, s. 94 ff.; Elis Malmeström, *Carl von Linnés religiösa åskådning*, Stockholm 1926, s. 23 f., 34 ff.; Sörlin, *Världens ordning*, s. 256 f.; Fonnesu, ”The Problem of Theodicy” s. 755.
- 36 Aulén, *Dogmhistoria*, s. 308.
- 37 Malmeström, *Carl von Linné*, s. 67 f., 83, 149; Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria*, s. 98 f.
- 38 Hilding Pleijel, *Svenska kyrkans historia 5, Karolinske kyrkofrombet, pietism och herrnbutism 1680–1772*, Stockholm / SKD 1935, s. 288 ff.
- 39 Malmeström, *Carl von Linné*, s. 38.
- 40 Pleijel, *Karolinske kyrkofrombet* s. 522.
- 41 Den första trosartikeln avhandlar Gud, Fadern och Skaparen. I den apostoliska trosbekännelsens tappning: ”Jag troor på Gud Fader Allmechtigan, Himmelens och Jordennes Skapare”. I O. Swebilius, *Enfaldig Förklaring över Lutheri Lilla Catechismum 1689*, Faksimiledition, Malmö 1942. Luthers Lilla Katekes inleder boken; dessa sidor är ej numrerade.
- 42 Kyrkans *symbola* är dess officiella bekännelsetexter.

- 43 Se förklaringen till första trosartikeln i Luthers lilla katekes och Swebilius förklaring till denna, i Swebilius, *Enfaldig Förklaring över Lutheri Lilla Catechismum 1689*. Swebilius förklaring till första trosartikeln återfinns på s. 32-38.
- 44 Se för detta ”Konkordieformeln” i *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Stockholm 1957, s. 665 ff.
- 45 Se ”Augsburgska bekännelsen”, *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, s. 57.
- 46 Se för detta Svendsen, *Ondskans filosofi*, s. 11; Aulén, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden – en konturteckning*, Stockholm 1927, s. 295 f. Se också genomgången ovan av Bayles syn på monismen.
- 47 Med ledning av form, innehåll och förekomst i visböcker och skillingtryck daterar man dikten som mycket tidig. Det äldsta bevarade exemplet är dock från 1736. Se Martin Lamm, *Olof Dalin: en litteraturhistorisk undersökning af hans verk*, [diss] Uppsala 1908, s. 141 Det finns de som menar att Dalin inspirerats av von Hallers dikt ”Über den Ursprung des Übels”. Se Malmeström, *Carl von Linné*, s. 38. von Hallers dikt publicerades dock ej förrän 1734 (den cirkulerade i talrika avskrifter året innan).
- 48 Lamm, *Olof Dalin*, s. 141. Runius dikt finns på: <<http://runeberg.org/runius/03.html>> (läst 2011.10.06)
- 49 Karl Johan Warburg, *Olof Dalin. Hans lif och gerning*, [diss 1882] Stockholm 1884, s. 39.
- 50 Se Warburg, *Olof Dalin*, s. 39.
- 51 Warburg, *Olof Dalin*, s. 41, Lamm, *Olof Dalin*, s. 142.
- 52 Se Jobs bok t. ex. kap. 21: 6–7, 23–25: ”När jag tänker ther uppå, så förskräckes jag; och et bäfwande kommer uppå mit kött. Hwi lefwa tå the ogudaktige; warda gamle, och växa till i ägodelar? [--] Thenne dör frisk och helbregda, rik och säll. Hans mjölkekar äro full med mjölk; och hans ben warda full med mærg. Men en annan dör med bedröfwada själ; och hafwer aldrig ätit i glädje”. *Karl XII:s Bibel*.
- 53 Ur den fjärde och den femte strofen. Olof von Dalin, *Witterhetsarbeten i bunden och obunden skrifart*, del 1, Stockholm 1767, s. 3 ff. Nils-Olof Dyberg menar att Dalin är mycket personlig, när han talar om dygden som förtrampas och lasten som kommer sig upp, och att den lastbare som han här har i åtanke är Carl Gyllenborg. Se Nils-Olof Dyberg, *Olof Dalin och tidsidéerna. En komparativ undersökning av hans diktning till omkring 1750*, [diss] Uppsala och Stockholm 1946, s. 56 ff. En sådan läsart är inte av intresse i denna analys.
- 54 16- och 1700-talens begravningsdikter brukade inledas med en generell utläggning av döden innan de kom in på det personspecifika. Denna inledning handlar ofta om den jordiska förgängligheten. Se för detta Stefan Ekman, ”*I skuggan af Din Graf, jag på min Lyra slår*”, *Carl Michael Bellmans*

- dikter över döda i relation till diktypens svenska tradition och funktion i nyhetspressen under senare delen av 1700-talet*, Stockholm 2004, s. 33 f. Se även Gunnar Castrén, *Stormaktstidens diktning*, Stockholm 1907, s. 127 ff.
- 55 ”[V]indicate the ways of God to man.” Här alluderar Popes dikt på Miltons *Paradise Lost*, som inleds med att deklarerera just detta syfte.
- 56 I Teddy Brunius svenska översättning: ”Med okänd plan sker födelsen och döden / och vet ej lag och slump för våra öden. / En dissonans blir allmän harmoni, / ett litet ont kan dock det goda bli. / Trots allt vårt oförstånd är detta viktigt / Och klart att fatta: Allt som är, är RIKTIGT”.
- 57 Dyberg menar att Dalin inspirerats av Bayle till denna dikt, vilken han, i enlighet med traditionen, läser som en personlig reaktion på kritiken mot Argus. Dyberg hävdar dock – märkligt nog – att dikten egentligen inte vill anklaga Gud. Dyberg, *Olof Dalin och tidsidéerna*, s. 56 f.
- 58 Se Castrén, *Stormaktstidens diktning*, s. 131.
- 59 Se för detta Göran Stenberg, *Döden diktar. En studie av likepredikningar och grantal från 1600- och 1700-talen*, [diss.] Stockholm 1998, s. 228 f.
- 60 Leibniz är inte först med att formulera tanken om att vår värld måste vara den bästa av alla tänkbara världar – det är Platon, i *Timaios* (Svendsen, *Ondskans filosofi*, s. 40). För Voltaire är tanken befängd, vilket han bl. a. visar i *Candide*.
- 61 Jacob Benzelius, *Epitome Repetitionis Theologicae*, 1737, s. 32.
- 62 Martin Lamm, *Olof Dalin : en litteraturhistorisk undersökning af hans verk*, [diss] Uppsala 1908, s. 144.
- 63 Dyberg, *Olof Dalin och tidsidéerna*, s. 33 f.
- 64 I O. Swebilius, *Enfaldig Förklaring över Lutheri Lilla Catechismum 1689*, Faksimiledition, Malmö 1942 (Luthers Lilla Katekes inleder boken; dessa sidor är ej numrerade). Katekesen var ju svenska folkets viktigaste läsebok, lärdes utantill och förhördes vid husförhören. Så sent som på 1960-talet, vid min egen konfirmation, lärdes den in som utantilläxa.
- 65 Swebilius, *Enfaldig förklaring*, Förklaringarna till första trosartikeln, paragraferna 9, 28, 30, s. 32, 37 f.
- 66 Jobs bok består dels av ett lyriskt-dramatiskt diktverk av enastående uttryckskraft, där Job slungar sina anklagelser i Guds ansikte, och dels av en prosaram där Job istället framställs som en fromt undergiven man.
- 67 Som Lamm säger förefaller diktjagets gudsförtröstan kall, opersonlig och abstrakt. Se Lamm, *Olof Dalin*, s. 143 f.
- 68 *Den svenska psalmboken. På kungl. Maj:ts befallning översedd år 1695*, Ny utgåva, Utgivare okänd, Eget förlag [1973], Ps 73, s. 87 och Ps 29, s. 33, båda av Haquin Spegel, den flitigaste författaren i psalmboken.
- 69 Ps 33, s. 37, av Lauterback/Lindskjöld.

- 70 Ingemar Carlsson, *Hovskalden Olof von Dalin i konflikt och knipa*, Falkenberg 2006, s. 32 ff.
- 71 Carlsson, *Hovskalden Olof von Dalin*, s. 32–38. Se även Dyberg, *Olof Dalin och tidsidéerna*, s. 34.
- 72 I Nordenflycht, *Samlade skrifter* 5, utgiven av Hilma Borelius, Stockholm 1929, s. 23 ff.
- 73 Se för detta Torkel Stålmarck, *Tankebygare 1753–1762. Miljö- och genrestudier*, Stockholm 1986, s. 140.
- 74 Att frågorna måste uppfattas som uppriktiga och att dikten är djärv i sin behandling av teodicéproblematiken konstaterar också Stålmarck, utan att närmare analysera hur dessa effekter uppnås. Stålmarck, *Tankebygare*, s. 141.
- 75 På samma kraftfulla och omutliga sätt argumenterar Nordenflycht, som Ann Öhrberg visar, för kunskap och vetande och för kvinnans rätt till dessa, i dikten ”Fruentimrets försvar”. Se Ann Öhrberg, *Vittra fruntimmer. Författarroll och retorik hos frihetstidens kvinnliga författare*, [diss. Uppsala] Stockholm 2001, s. 253 ff.
- 76 *Karl XII:s Bibel*.
- 77 Ett snarlikt bildspråk finns i ett brev på franska, från Nordenflycht till Johan Arckenholtz från september 1757. Brevet skrevs i sorgen efter kusinen Carl Klingenbergers död: ”Je sais, que je ne dois pas trouver mal ce qu’une Providence éternelle trouve bon, et que la durée d’un tems plus ou moins court n’est qu’un clin d’oeil en comparaison de l’éternité. Mais hélas! il est bien dur d’être près du port, et de se voir jetté de nouveau sur la Mer agitée des vagues et des tempêtes!” Brevet finns i avskrift i Riksarkivet, Tessinska samlingen, volym 61, men har här citerats efter Torkel Stålmarck, ”Hedvig Charlotta Nordenflychts brev till Albrecht von Haller och Johan Arckenholtz”, *Sammlaren* årg 40: 1959, Uppsala 1960, s. 116.
- 78 ”La balance à la main, Bayle enseigne à douter, / Assez sage, assez grand pour être sans système, / Il les a tous détruits, et se combat lui-même: / Semblable à cet aveugle en butte aux Philistins / Qui tomba sous les murs abattus par ses mains. / Que peut donc de l’esprit la plus vaste étendue? / Rien; le livre du sort se ferme à notre vue”. Voltaires dikt finns i svensk översättning av Teddy Brunius i *Två lärodikter om världens ordning, om godheten och ondskan i tillvaron*, Uppsala 1995. Det franska originalet återfinns t. ex. på <http://un2sg4.unige.ch/athena/voltaire/volt_lis.html> (läst 2011.10.06)
- 79 Enligt en uppgift av Johan Fischerström. Se för detta Albert Nilsson, *Fru Nordenflychts religiösa diktning*, Lund 1918, s. 49. Se även Stålmarck, *Hedvig Charlotta Nordenflycht*, Stockholm: Natur och Kultur 1967, s. 26–27.
- 80 Nordenflycht, ”Wigtiga frågor til en lärd, med auctorens egit svar”, *Samlade skrifter* 1, s. 234–249.

- 81 Albrecht von Haller, ”Ueber den Ursprung des Uebels” i *Gedichte des Herrn von Haller*, Zürich 1758, s. 70–99.
- 82 Det bibliska odet var en relativt vanlig genre i – framför allt det franska – 1700-talet. Inspirationen hämtades från Davids psalmer, vilka uppfattades som en biblisk motsvarighet till Pindaros högstämda oden. Se för detta Stålmarck, *Tankebyggare*, s. 140-142.
- 83 *Samlade skrifter* 1, s. 45 ff.
- 84 Albert Nilsson, *Fru Nordenflychts religiösa diktning*, s. 21 f.
- 85 I Nordenflycht, *Samlade skrifter* 1, s. 119–139. Bernt Olsson studerar diktsviten ur denna synvinkel i ”Poesi som sorgearbete. Om Hedvig Charlotta Nordenflychts Den Sörgande Turtur-Dufwan” i *Ljuva möten och ömma samtal. Om kärlek och vänskap på 1700-talet*, red. Lindgärde/Mansén, Stockholm 1999, s. 147–161.
- 86 Stina Hansson, *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*, Göteborg 1991. Också Martin Lamm omnämner i *Upplysningstidens romantik I*, Stockholm 1918, s. 11-13, den religiösa litteraturens känslspråk som en möjlig inspirationskälla för den profana och Albert Nilsson menar i *Fru Nordenflychts religiösa diktning* s. 44, att den mystisk-pietistiska strömningens betydelse för känslsamhetens framväxt inom litteraturen inte kan överskattas. Han menar här också att Nordenflycht förmodligen lånat namnet på samlingen *Den Sörgande Turtur-Dufwan* från den pietistiska lyriken, där turturduvan var en vanligt förekommande bild av själen. Hon behöver i och för sig inte ha gått längre än till Bibelns Psalm 74 där vi läser i vers 19: ”Gif dock icke tins turturdufwos själ wildjurena; och förgät icke så platt tina fattiga kreatur”.
- 87 Hansson, *Ett språk för själen*, s. 12. Jag skulle dock vilja hävda att, även om en himmelslängtan kan tydligt avläsas i flera av dikterna, det pietistiska världsföraktet egentligen lyser med sin frånvaro. Diktjaget leds visserligen världen och livet däri, då den älskade inte längre finns där, men det är en påtaglig skillnad på hur världen tecknas i andaktslitteraturen – såsom fallen i synd, såsom ett främlingsland och såsom fiendlig mot den troende – och hos Nordenflycht, där det alltså inte handlar om en sådan dogmatisk syn, utan bara om att livet i världen blivit outhärdligt utan den älskade.
- 88 Hansson, *Ett språk för själen*, s. 29. Om katteri innebär att *tro* fel, är blasfemi att *ytra sig* förgripligt om den rätta tron.
- 89 Jag kan inte hålla med Otto Fischer när han menar att diktsviten utmynnar i traditionell religiös resignationslyrik: ””Ty må jag för mig sjelf utgjuta mina tårar”. Nordenflychts *Den sörgande Turtur-Dufwan*”, *Tidskr. Sjuttonbundrat* 2004, s. 127.

- 90 Se för detta Nilsson, *Fru Nordenflychts religiösa diktning*, s. 36. Vi måste därför ge Nilsson rätt när han hävdar att Nordenflycht knappast bör benämnas kristen, utan att den trosuppfattning hon så småningom kommer fram till och som tydligt framgår av hennes dikter snarare är en ”mystiskt färgad deism eller naturlig religion” (Nilsson, s. 5 f.).
- 91 *Den svenska psalmboken. 1695*, s. 87–88. Den starkast ifrågasättande psalmen jag kunnat finna i barockpsalmboken.
- 92 Malmeström, *Carl von Linnés religiösa åskådning*, s. 55; Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria* s. 247. I kapitlet ”Själaskatt och himmelsk kärlekskyss – 1700-talets andaktslitteratur” s. 244–253, berättar Lenhammar vidare att det var vanligt att andaktsböcker såsom Arndts tillhandahölls för utlåning i kyrkorna. Malmeström menar att Arndts bok – eller rättare: fyra böcker – inte fick saknas i ett svenskt prästhus och att den intog en central ställning i Sveriges andliga liv. Pleijel menar att ingen av de andaktslitterära författarna betytt så mycket för svenskt fromhetsliv som Johann Arndt (Pleijel, *Karolinska kyrkofromhet* s. 139 f.). Albert Nilsson visar också att både Fabricius och Nordenflycht själv rönt påverkan av Arndts fromhetstyp, och då särskilt av ”oändlighetsåtrån”, men knappast av upplevelsen av den saliga vilan i Gud. Se Nilsson, s. 31–34.
- 93 Som Svendsen påpekar avtar djävulen som förklaringsgrund till det onda och faller i stort sett bort under 1700-talet (*Ondskans filosofi* s. 11). Se för detta också Aulén, *Den kristna gudsbilden*, s. 295.
- 94 Se t. ex. Johann Arndt, *Om att efterfölja Kristus. Bok 2 ur Den sanna kristendomen*, Språkligt reviderat nytryck av H. Häggglunds översättning 1930, Skellefteå 1992, s. 211–237.
- 95 Detta har i vår egen tid lyfts fram av Lars Lönnroth, t. ex. i ”Zions och Bacchi tempel. Förhållandet mellan Bellmans religiösa och bacchanaliska diktning” i *Tio forskare om Bellman*, Stockholm 1977, samt av dennes lärjunge Sven Thorén i *I Zions tempel. Carl Michael Bellmans andliga diktning*, [diss] Göteborg 1986.
- 96 Som Lars Lönnroth säger i sin senaste bok om Bellman, är den andliga diktningen inte frivol, utan snarare naivistisk och trohjärtad: *Ljuva karneval. Om Carl Michael Bellmans diktning*, Stockholm 2005, s. 284. Se även Sven Thorén, ”Fredmans religion – ett parodiskt alternativ till kristendomen” i *Ur Bellmans värld och Fredmans*, Stockholm 1991, s. 103 f.
- 97 *Zions högtid* Af Carl Michael Bellman. Hof-Secreterare. Första Häftet. Stockholm 1787. I Bellmansällskapetets standardupplaga av Bellmans verk återfinns samlingen i band 15.
- 98 För mer om detta se Thorén, *I Zions tempel*, s. 12 ff.

- 99 Som Stina Hansson noterat är det ett genomgående drag hos 16- och 1700-talens andaktslitteratur att denna är tänkt för den enskildes bruk. Se Hansson, s. 89 f.
- 100 Se för detta Thorén, s. 70 ff.
- 101 Av samlingens 25 betraktelser är fyra stycken skrivna på alexandriner: nr 4, 5, 6 och 7. Dessa fyra – från fjärde söndagen i advent till fjärde dag jul – knyts på detta sätt samman, med Herodesdikten som mörk avlutning.
- 102 Predikanten som tänkes föra ordet i diktsamlingen har en conférencier-funktion som liknar Fredmans. Se Lönnroth, ”Zions och Bacchi tempel”, s. 84 f.; *Ljuna karneval*, s. 282 f.; Thorén, *I Zions tempel*, s. 159 ff.
- 103 Deiktika är utpekande ord, såsom ”att här ett öga släcks” och ”där en värnlös hand sträcks mot en udd som sårar” (mina kursiveringar).
- 104 Detta framgår tydligare i den senaste Bibelöversättningen än i Karl XII:s Bibel. Job säger: ”jag vänder mig till Gud med min gråt. Må han försvara en dödlig inför Gud” (Job 16: 20–21). Gud ska försvara Job mot Gud, alltså. Se för detta även Fredrik Lindström, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla Testamentet*, Lund 1998, s. 119 ff.
- 105 Thorén s. 82.
- 106 De viktigaste sångsamlingarna är de pietistiska *Mose och Lambsens visor* (1717) och *Andeliga visor om hvargebanda materier* (1733) samt de herrnhutiska *Sions sånger* (1743–45) och *Sions nya sånger* (1778).
- 107 *Sions nya sånger af Framledne Theologiae Doctorn och Kyrkoherden i Stockholm h:r Anders Carl Rutström, under dess Prediko-År författade* [1778], tryckt 1810, s. 81–83.
- 108 *Sions sånger* s. 371.
- 109 Som Stina Hansson också påpekar går Thorén inte i någon större utsträckning in på de enskilda dikternas litterära utformning. Hansson, *Ett språk för själen*, s. 285. Detta har alltså inte uppmärksammats tidigare.
- 110 I det franska originalet men tyvärr ej i Brunius tolkning till svenska: ”Accourez, contemplez ces ruines affreuses / ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses” (mina kursiveringar) blir hos Brunius: ”Skynda till platsen för så många hemiska fasor, / till aska och ruiner, till fragment och trasor”.
- 111 Inte heller här lika tydligt i översättningen som i originalet: ”Croyez-moi, quand la terre entrouvre ses abîmes / ma plainte est innocent et mes cris légitimes” blir i tolkningen: ”Tro mig, när alla innandömena av jorden / öppnas, blir klagan äkta, liksom jämmerorden”.
- 112 ”O malheureux mortels! O terre déplorable! / O de tous les mortels assemblage effroyable!”

- 113 Staffan Björck, ”Fredman som conférencier. En synpunkt på Bellmans konstnärskap” i *Kring Bellman*, red. Lars-Göran Eriksson, Stockholm 1964, s. 48. Carl Fehrman påpekar i förbigående att liknande grepp förekommer i psalmdiktningen. I ”Bellmanforskning” i *Vinglas och timglas i Bellmans värld*, Lund 1995, s. 119.
- 114 Som Eva Fjellander skriver, förefaller det alltså troligt att Bellman inte överfört conférenciertechniken från episteldiktningen och till den religiösa diktningen utan tvärtom. Lars Lönnroth menar dock snarast att skalden bedriver en slags växelbruk, där han gradvis utvecklar sin teknik för båda genrererna parallellt. Se Eva Fjellander, ”Du gjorde väl du kom!’ – perspektiv på Bellmans religiösa diktning” i *Bellmansstudier*, Stockholm 2005, s. 101; Lars Lönnroth, ”Zions röst i Bacchi gårdar. Bellmans andliga diktning och dess förhållande till *Fredmans epistlar*” i *Bellmansstudier*, Stockholm 2001 s. 33–55.
- 115 Jordbävningen ägde rum den 1/11 och den första versionen av Voltaires dikt förelåg den 7/12. Se för detta T. D. Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, London 1956, s. 119. Redan i december cirkulerade också avskrifter av dikten i Paris salonger. Se Theodore Besterman, *Voltaire Essays and Another*, London 1962, s. 37. Som Kendrick vet berätta introducerade Voltaire *hoppet* i diktslutet för att inte onödigtvis stöta sig med de fromma. Det ursprungliga slutet löd: ”Que faut-il, o Mortels! Mortels, il faut souffrir, / Se soumettre en silence, adorez, et mourir”. Kendrick, *The Lisbon Earthquake* s. 125–126. Om de tidigaste reaktionerna på dikten se Besterman, *Voltaire Essays*, s. 37–39.
- 116 ”Tranquilles spectateurs, intrépides esprits, / de vos frères mourants contemplant les naufrages, / vous recherchez en paix les causes des orages: / mais du sort ennemi quand vous sentez les coups, / devenus plus humains, vous pleurez comme nous”.
- 117 ”Ces femmes, ces enfants l’un sur l’autre entassés”, ”Quel crime, quelle faute ont commis ces enfants / sur le sein maternel écrasés et sanglotants?” Att sammankoppla motivet lidande barn med teodicéproblemet är inte helt ovanligt. Dostojevskij låter i *Bröderna Karamazov* Ivan hävda att ett enda gråtande och lidande barn bevisar att en god Gud inte kan styra tillvaron. Fjodor Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*, övers. Staffan Dahl, Stockholm 1986, s. 262–273. Se för en utläggning av detta Svendsen, *Ondskans filosofi*, s. 37–40.
- 118 Bellman blev dock tvungen att ändra verkets titel från *Zions tempel* till *Zions högtid* för att få tillstånd att trycka det. Verkets ursprungliga titel riskerade att föra tankarna till de ”burleska” *Bacchi tempel* och *Fröjas tempel*. Thorén redogör också för hur delar av verket faktiskt kommit med, utan att bli underkastade vederbörlig censur. Hit hör dock inte Herodesdikten. Se för

- detta Thorén, *I Zions tempel*, s. 70–80.
- 119 Av just denna kontrast mellan ett starkt medkännande diktjag och en hård gud gör Bengt Lidner ett stort nummer i ”Grefvinnan Spastaras död”. I *Grefvinnan Spastaras död. Året 1783. Dikter*, utgiven av Ruben G:son Berg, Stockholm 1913.
- 120 ”Un calife autrefois, à son heure dernière, / Au Dieu qu’il adorait dit pour toute prière: / Je t’apporte, ô seul roi, seul être illimité, / Tout ce que tu n’as pas dans ton immensité, / Les défauts, les regrets, les maux et l’ignorance.’ / Mais il pouvait encore ajouter l’espérance”.
- 121 Det finns en, av Voltaire själv korrigerad, kopia av jordbävningedikten där slutradens påstående är ändrat till en fråga, som om diktaren känt att han vid omarbetningarna gjort alltför stora eftergifter åt fromheten. I stället för ”Mais il pouvait encore ajouter *l’espérance*” har Voltaire skrivit ”Mais pouvait-il encore ajouter l’espérance?” Se Kendrick, *The Lisbon Earthquake*, s. 127.
- 122 Bengt Lidner, *Grefvinnan Spastaras död*. Dikten anklagades, både från prästerligt håll och i pressen, för att vara hädisk. Ledamöter i konsistoriet ville förbjuda tryckning, men man befارade att ett sådant förbud endast skulle öka efterfrågan på dikten, varför inga åtgärder vidtogs. Se Boberg, *Gustav III och tryckfriheten*, s. 323 f.; Karl Warburg, *Lidner: ett bidrag till Sveriges litteraturhistoria*, Stockholm 1889, s. 120 ff.
- 123 T. ex. i Luthers lilla katekes, utläggningen av den apostoliska trosbekännelsens första stycke. Se ovan not 43.
- 124 Genette, *Palimpsests*, s. 29.
- 125 I *Samlade skrifter* 5, s. 269.
- 126 Om relationen mellan Bellmans religiösa och bacchanaliska diktning och om Bellmans förhållande till kristen tro har mycket sagts, men ännu knappast allt som finns att säga.
- 127 Soli-Maria Olli, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspaket i justitierevisionen 1680–1789*, [diss.] Umeå 2007, s. 47–49.
- 128 Se för detta Ingemar Carlsson, *Hovskalden Olof von Dalin i konflikt och knipa*, s. 41–61. Se även Lenhammar, *Sveriges kyrkohistoria*, s. 114. Förvisningen har ju också politisk grund, men politiskt och religiöst är, som jag påpekat, tätt sammanvävda på 1700-talet.
- 129 Åhlén, *Ord mot ordningen*, s. 73 f.
- 130 Se kommentaren till *Fredmans sånger* i Standardupplagan II s. 154. Se även Thorén, ”Fredmans religion – ett parodiskt alternativ till kristendomen” i *Ur Bellmans värld och Fredmans*, Stockholm: Carlsson 1991, s. 114.
- 131 Boberg, *Gustav III och tryckfriheten*, s. 300.
- 132 Se Thorén, *I Zions tempel*, s. 72–74.

BILAGA

Tre 1700-talsdikter om Guds försyn

Olof von Dalin

Tankar om Guds försyn

Förblindade värld,
vart rasar din färd?
I villsamma fält,
I brusande strömmar,
vem har er så ställt?
Skall folk och natur
gå fritt utan tömmar,
som vildaste djur?

Här famlar all ting
i oreda kring,
här vinner ett null
den präktigste lycka,
här andas omkull
de rotfasta träd,
och ogräs förtrycka
den renaste säd.

En gammal och tung
utlever en ung,
med darrande stav
en usling borthjälper
en Hjälte till grav:
den fula får mærg,
när skönheten stjälpes
i friskaste færg.

Här vissnar en ros,
när nässlan därhos
blir yvig till mods;
här laddas den rika
med gods uppå gods:
den fattiga ser
sin föda bortvika,
och mister än mer.

Men mest gör mig ont,
att dygd ej blir skont,
det himmelska barn
av olyckor bliver
nedtrampat i skarn,
när fräckaste last
till heder uppkriver
och håller sig fast.

Jag intet förstår,
vi ödet begår
så skenbara fel:
månn världen sig välver
på lycka och spel?
Månn´ himlarnas här
är gjord av sig själver
och själver sig bär?

Så talar min harm
mot Allmaktens arm;
så ivras mitt mod,
i blindhet och yra,
med kött och med blod;
det önskade få
all världen bestyra,
en dag eller två.

Men Eviga Lag,
som finner mig svag,
förlåt mig mitt knot:
vad skulle jag råda
Din vishet emot?
Ack, had´ jag den nåd,
att en gång få skåda
Ditt hemliga råd!

Tankar om Guds försyn *forts.*

En örn har sin fröjd
i klarhet och höjd,
från jordens grus
mot solen Han vågar,
att skåda dess ljus:
när fårlor och mygg
vid dunklaste lågar
få vingelös rygg.

Så lyft Du ock mig
från stoftet till Dig
ett ögonblick opp,
att se hur Du vänder
all världenes lopp:
vad orsaken är
till allt det som händer
så underligt här.

Dock håll, jag går nid,
jag hissnar därvid:
ett allt uti allt,
som tusende världar
i blinken befallt,
betar mig min syn,
min flykt blir förtärder
i strålande skyn.

Förnöjd med min lott,
jag anser för gott
vad Himmelen gör,
jag står och jag sviktat,
jag lever och dör
i Skaparens hand,
som räknar och siktar
den ringaste sand.

Vad mig synes gull,
för Honom är mull,
vad mig synes stort,
för Honom är ringa,
som himlarna gjort;
vad mig utan lag
syns tygel-fritt springa,
är Himlens behag.

Så bär dig då till,
du värld, som du vill,
låt ondskan gå fram
i prunkande kläder,
låt ära bli skam,
låt fänad bli folk,
låt samvet bli väder
och tungan dess tolk.

Uppstudsad din prakt
mot Skaparens makt,
slå dygderna ned,
låt lasterna bära
sin purpur i fred;
jag vet dock förut,
att allt till Hans ära
skall lända till slut.

Mig intet ett hår
av huvudet går,
mig ingen förtret
i hemlighet vankar,
som Han icke vet:
Han öppnar mitt bröst,
Han ser mina tankar,
min ängslan och tröst.

Min lycka Han såg,
då jag ännu låg
i mörkheten kvar,
mitt urverk han ställte,
mitt bröd Han mig skar:
Vi skulle då Du,
Allsvåldige Hjälte,
förgäta mig nu?

Nej, vet jag ej mer,
så vet jag och ser,
att längsen Du bjöd
den Himmelska Rätten
utmäta mitt bröd:
det lämnar Du mig;
men medlen och sätten,
dem lämnar jag Dig.

Jag törs Dig ej be,
jag kan icke se
vad ont är och gott,
vad gagnar och skadar;
men när jag det fått
som frukt av Ditt land,
då tackar jag glader
och kysser Din hand.

Bland falskhet och svek,
bland konstner och streck,
bland hövliga mord,
bland muntrogna bröder,
bland färgade ord,
jag trivs icke väl.
Om Du mig ej föder,
jag svälter ihjäl.

Men fåfängt mot Dig
för slugheten krig,
dess makt är som glas,
dess illgrepp Du bräcker
som krukor i kras.
Du blottar dess blygd
och allmänt upptäcker
dess sminkade dygd.

Så skall då allt mitt
från sorg bliva fritt.
Förnöjd med Guds råd
jag aldrig skall skilja
Hans tuktan från Nåd:
mitt hus har jag byggt
på Skaparens vilja.
Där sover jag tryggt.

Hedvig Charlotta Nordenflycht

Ode i anledning av Exod. XXXIII: Cap. v. 18, 20. och XXXIV: Cap. v. 5, 6

Du makt! Du varelsernas källa,
Du tids och världars upphovsman!
Du grund! ur vilken tingen kvälla,
Du högst av vad jag tänka kan!
Du väsen över alla väsen!
Som himlakroppar, minsta gräsen,
Ett gudomsmärke velat ge,
Som Dig i stort och smått förklarar,
Som gör, att allt är till och varar;
Låt mig Din härlighet få se!

Låt denna del av kraft och tanka,
Som Du till mänska har berett,
Ej blind, ej mörk, ej oviss vanka
Om Dig, när hon naturen sett,
Naturen vid, beständig, präktig
Predikar: den är stor och mäktig,
Som mig förvarar, alstrar, bär.
Allt vill en evig allmakt båda,
Men vem är den Dig rätt kan skåda
Och säga, Herre vad Du är!

I vad för bild skall vi Dig dyrka?
Vad var Du förr än tiden var?
Hur gör Du, underfulla styrka!
Vad blir Du om allt ända tar?
Består Du av ett ljus, en låga,
Förenad vishet med förmåga
Har Du Dig sträckt till tid och rum?
Är Du en enhet eller delar?
Jag bävar, mod och sansning felar,
Min fråga gör mig stel och stum.

Min tankefart kan Dig ej finna,
Ditt anlet kan ej någon se,
En ändlig kraft hur skall den hinna,
Att ljus om en oändlig ge?
Den som Dig ser kan icke leva,
Det är: de sig i mörker veva,
Som Gudomdjupet gå för när.
Här skapat vett förgås och hissnar
Som veka blomman dör och vissnar,
När solens brand för häftig är.

Skall då för oss en sanning gömmas
Som närmast rör vår sällhets grund?
Skall tanken till en vila dömas,
Som ökar hennes plågestund?
Hon om sitt ursprung något frågar
Och djävt på gissningsrymden tågar,
Att söka och att se en makt,
Som henne känsla velat giva;
Vad är hon nu, vad skall hon bliva
När stoftet är i stoftet bragt?

Men i ett moln Du Dig fördöljer;
En skymt hon endast skåda får.
Ditt ljus Du för vår svaghet höljer,
Men lämnar henne Dina spår.
Av dem skall hon Ditt väsen märka
Och sig i denna sanning stärka,
Med ödmjuk syn med varsamt hopp.
Om midnattstid man nyttjar gärna
Det matta sken av nattens stjärna,
Tills rätta ljuset rinner opp.

Ode i anledning av Exod. XXXIII: Cap. v. 18, 20.
och XXXIV: Cap. v. 5, 6 *forts.*

Naturen om Din höghet talar,
Förnuftet klart Din allmakt ser;
Men den mitt hjärta ej hugsvalar,
Förundran, häpnad han mig ger.
Uti ett hav jag börjar simma:
Jag ser de stolta skeppen glimma,
En ljuvlig hamn, en präktig strand.
Vad är att jag det härligt kallar,
Om storm och våg mig översvallar
Och aldrig jag kan hinna land.

När himlens här Ditt lov förtäljer,
Jag prisar en omätlig kraft.
Men jorden dock med grymhet sväljer
De barn hon i sitt sköte haft.
Dem intet värn mot faran bärgar,
Ett gruvligt ögonblick förhärjar
De usla liv till tusental.
Är ingen hjälp i nöd förordnad?
Är mänskoliv ej i Din vårdnad?
Mitt lov förbyts i suck och kval.

Ett lamm på späda gräset betar,
I blomman smakar Skaparns nåd;
Men än ett vilddjur hungern retar,
Och än ett mänskligt överdåd.
De lammets himmel plötsligt stäcka:
Det kan för faran sig förskräcka
Och frukta dödens hårda skott.
Den sötma, det i grödan kände
Sig nu i död och sveda vände,
Vi har det liv och känsla fått?

Ej något andas i naturen,
Som för sig själv ej ömhet drar.
Den första drift i kreaturen
Från den all åtrå början har.
Men denna drift, som hjärtat böjer,
I tiden ingen rätt förnöjer
Och jorden ingen lycklig bär.
Det ena skall det andra öda.
Ett djur det andra djurets föda
Och bästa släktet uslast är.

Du hand som velat världen ställa
I sådan ordning sådan prakt,
Vi blev dess åbor icke sälla?
Ack! feltes ömhet, feltes makt?
Vi skall vårt liv en blandning vara
Av ljus och mörker, lugn och fara,
Av sant och falskt, av ont och gott?
Vår trängtan efter nöjet famlar,
Sig tomma skal med oro samlar,
Som röjas först när hon dem fått.

Vem kan den jämmers mängd beskriva
Som följer mänskoödet åt?
På mänskan själv en målning giva
Och hennes svåra levnadsstråt?
De stämma hop att oro föda,
Allt under solen är ju möda:
Allt skapat henne plåga bär;
Med nöd och faror henne hotar.
Och att hon själv sin sällhet motar,
Den största olycksråge är.

Ode i anledning av Exod. XXXIII: Cap. v. 18, 20.
och XXXIV: Cap. v. 5, 6 *forts.*

Om hon blev skapt så svag och ringa
Att mera ljus ej vart dess del,
Vi skall då lustar henne tvinga,
Vi får hon lida av sitt fel?
Vi har hon makt att kunna synda,
Till sin och andras ofärd skynda,
I dårskap äga kraft och mod?
Den masken sig ej stilla håller:
En endas yra ofta våller,
Att jorden simma får i blod.

När molnet över solen breder
Och himlabrynet svartnat är,
Det våta då i skyn beredes,
Som torra jorden svalka plär:
Ett töcken hela valvet täcker
Men längre ej, än regnet räcker,
Det skingrar sig vid droppens fall.
Med dubbel lust man ljuset skådar:
Ja, själva mörkrets storlek bådär,
Att klarhet därpå följa skall.

Så måste all vår brist, vårt jämmer,
Vårt dunkla vett, vårt ödes lopp,
Den trängtantans eld som hjärtat bränner,
Ett ämne bli till större hopp:
Här synes allt en början vara,
Vars kraft och svaghet tycks förklara,
Att allt skall till fullbordan gå:
Fullkomlighet en skymt här giver;
När sammanhanget upptäckt bliver,
Skall allt en annan dager få.

Carl Michael Bellman

Över evangelium på fjärde dag jul Matt. 2: 13.

Herodes, var är du? Tyrann, ditt stoft mig retar!
Min tanke kväljer mig, hon dig i graven letar.
Var är du, du tyrann, och din förmättna arm,
Som stack ett mordiskt svärd i menlöshetens barm?
Jag ser och blir bestört ... Ack, hårda mänskohjärta,
Skall ej de spädas rop och deras ångst dig smärta?
Säg, gjorde det ej ont, Herodes, i din själ
Att ett oskyldig liv för din skull bjöd farväl,
Att här ett öga släcks av sina första tårar,
Att där en värnlös hand sträcks mot en udd, som sårar,
Att barnet då det sov och skratta i sin dröm,
Så spritter det i blod? Jag hissnar och blir öm.
Säg mig – nu gråter jag – hur kunde du föröda
Så mången kärleksfrukt uti sin blom och gröda?
Vi stillas ej ditt våld, din yrsel och försåt
Vid fadrens bistra syn och modrens bittra gråt?
Vi dräper du de små, som samlas kring din spira
Att med sin ymnighet ditt regemente sira?
Vi dödar du din själ bland hämnd- och jämmerskri
Och störtar själv din tron uti ditt raseri?
Vad är för ärolust som eggas upp ditt sinne,
Din tron, din borg, ditt blod, vad fruktan är därinne?
Vart välver du din syn? Varthän vill väl din hand
Men eviga försyn – jag stannar litet grand.

Över evangelium på fjärde dag jul Matt. 2:13 *forts.*

Din vishet gömmer sig för detta svaga öga:
Rättfärdighet och hämnd upptändes i det högra.
Av evighet uppfylls till pricka dina bud:
Ett obegripligt råd! Ack, en fördolder Gud!
Fördolder är du, Gud, uti ditt allmaktsrike:
Din vrede kunnat slå Herodes och hans like
Och undanröjt dess liv, dess bödlar, hot och harm,
Men, Betlehem, din synd skull' straffas med hans arm.
Du hörde herdars tal och änglaröster sjunga,
Fick frälsarens besök, du såg de sken som ljunga,
Men i din säkra sömn försvunno alla ljud ...
Dock skrevs vårt frihetsbrev av en fördolder Gud.
I nådens rike dold, så ofta du oss prövar
Och då din sol tycks fly, när världen oss bedrövar,
Att vi må söka dig med andakt och begär
Och vänjas vid ditt ris, som idel kärlek bär,
Att tro och lydnad må förena vår förmåga,
Att ångrens tårar här må släcka evig låga.
Fördolder är du ock uti din vredes skrud –
Men krön ditt folk med nåd och fräls oss, milde Gud!

Litteraturlista

- Ahlbom, Lars, *Frihetens tragedi. Livssyn, estetik och hjälteroller i Sven Delblancs författarskap*, [diss. Göteborg] Stockholm 1989
- Ahlbom, Lars, *Sven Delblanc*, Stockholm 1996
- Andeliga wijsor, om hvargebanda materier, och wid åtskilliga tillfällen*, red. Eric Tolstadius, 1733
- Anderberg, Thomas, *Guds moral. En essä om lidandets och onskans problem*, Nora 1997
- Arndt, Johann, *Om att efterfölja Kristus. Bok 2 ur Den sanna kristendomen*, Språkligt reviderat nytryck av H. Häggblunds översättning 1930, Skellefteå 1992
- Aulén, Gustaf, *Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden – en konturteckning*, Stockholm 1927
- Aulén, Gustaf, *Dogmhistoria. Den kristna lärobildningens utvecklingsgång från den efterapostoliska tiden till våra dagar*, Stockholm 1917
- Bayle, Pierre, *Dictionaire historique et critique*, par Mr Pierre Bayle. Cinquième edition, revue, corrigée, et augmentée. Avec la vie de l'auteur, par Mr Des Maizeux, Amsterdam, Leide, La Haye, Utrecht 1740
- Bellman, Carl Michael, *Zions högtid, Första Häftet (1787)* i *Carl Michael Bellmans skrifter: Standardupplaga*. 15: religiös diktning, Åkersberga: Bellmanssällskapet 1993
- Benzelius, Jacob, *Epitome repetitionis theologiae in usum inferiorum patriae scholarum adornata*, 1734
- Bergström, Martin, ”En fråga om konsensus” i *Hädelse. Fem unga forskares reflexioner*, Uppsala 1999, s. 9-17
- Besterman, Theodore, *Voltaire Essays and Another*, London 1962
- Biblia*: thet är all then heliga skrift på swensko efter konung Carl then tolfte befalning medh förriga editioner jämnförd, summarier och marginalier ånyo öfversedde, concordantier och anmärckningar förökade, nya register och biblisk tideräkning inrättade, medh mera som företalet närmare uthwisar : medh Kongl. Maj:ts allernådigsta frihet (1703), Stockholm 1978
- Björck, Staffan, ”Fredman som conférencier. En synpunkt på Bellmans konstnärskap” i *Kring Bellman*, red. Lars-Göran Eriksson, Stockholm 1964, s. 11–23
- Blomqvist, Helene, *Vanmaktens makt. Sekulariseringen i Sven Delblancs Samuelsevit och Änkan*, [diss.] Göteborg 1999
- Boberg, Stig, *Gustav III och tryckfriheten 1774–1787*, [diss. Göteborg] Stockholm 1951
- Bredsdorff, Thomas, *Den brogede oplysning. Om følelsernes fornuft og fornuftens følelse i 1700-tallets nordiske litteratur*, Köpenhamn 2003
- Broberg, Gunnar, *Tsunamin i Lissabon. Jordbävningen den 1 november 1755, i epicentrum och i svensk periferi*, Stockholm 2005
- Cabantous, Alain, *Histoire du blasphème en Occident: Fin XVIe – milieu XIXe siècle*, Paris 1998

- Carlsson, Ingemar, *Hovskalden Olof von Dalin i konflikt och knipa*, Falkenberg 2006
- Castrén, Gunnar, *Stormaktstidens diktning*, Stockholm 1907
- Dalin, Olof von, *Witterhetsarbeten i bunden och obunden skrifart*, del 1, Stockholm 1767
- Den svenska psalmboken. På kungl. Maj:ts befallning översedd år 1695*, Ny utgåva, Utgivare okänd, Eget förlag, 1973
- Dostojevskij, Fjodor, *Bröderna Karamazov*, övers. Staffan Dahl, Stockholm 1986
- Dyberg, Nils-Olof, *Olof Dalin och tidsidéerna. En komparativ undersökning av hans diktning till omkring 1750*, [diss] Uppsala och Stockholm 1946
- Ekman, Stefan, ”I skuggan af Din Graf, jag på min Lyra slår”; *Carl Michael Bellmans dikter över döda i relation till dikttypens svenska tradition och funktion i nyhetspressen under senare delen av 1700-talet*, [diss. Göteborg] Stockholm 2004
- Fehrman, Carl, *Vinglas och timglas i Bellmans värld*, Lund 1995
- Fischer, Otto, ”Ty må jag för mig sjelf utgjuta mina tårar’. Nordenflychts *Den sorgande Turtur-Dufvan*”, i *Sjuttonhundratals* 2004, s. 113–130
- Fjellander, Eva, ”Du gjorde väl du kom!’ – perspektiv på Bellmans religiösa diktning” i *Bellmansstudier*, Stockholm 2005, s. 91–106
- Fonnesu, Luca, ”The Problem of Theodicy” i *The Cambridge History of 18th-century Philosophy*. vol. 1, red. Knud Haakonssen, New York : Cambridge University Press, 2006, s. 749–778
- Genette, Gérard, *Palimpsests. Literature in the Second Degree*, övers. Newman/ Doubinsky, Lincoln & London 1997
- Gullberg, Hjalmar, *Ögon, läppar: dikter*, Stockholm 1959
- Haller, Albrecht von, ”Ueber den Ursprung des Uebels” i *Gedichte des Herrn von Haller*, Zürich 1758
- Hansson, Stina, *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650–1720*, Göteborg 1991
- Hädelse. Fem unga forskares reflexioner*, red. HSFR, Uppsala 1999
- Häggglund, Bengt, *Teologins historia. En dogmhistorisk översikt*, Stockholm 1984
- Jarrick, Arne, *Den himmelske älskaren. Herrnbutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*, Stockholm 1987
- Kant, Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften. Abt. 1, Werke, Bd. 5, Kritik der praktischen Vernunft; Kritik der Urtheilskraft* (1790), Berlin 1908
- Kant, Immanuel, *Über das Miszlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee* (1791)
- Kelly, Joseph F., *The Problem of Evil in the Western Tradition. From the Book of Job to Modern Genetics*, Collegeville Minnesota 2002
- Kendrick, T. D., *The Lisbon Earthquake*, London 1956
- Klint, Stefan, ”Blasfemi som estetisk strategi. Job, Jesus och Jonas Gardell” i *Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, red. Ole Davidsen, Aarhus 2005, s. 329–340

- Kring Bellman, red. Lars-Göran Eriksson, Stockholm 1964
- Lamm, Martin, *Olof Dalin : en litteraturhistorisk undersökning af hans verk*, [diss] Uppsala 1908
- Lamm, Martin, *Upplysningstidens romantik I-II*, Stockholm 1918
- Lawton, David, *Blasphemy*, New York & London 1993
- Leibniz, Gottfried Wilhelm von, *Essais de théodicée : sur la bonté de dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710) Paris 1969
- Lenhammar, Harry, *Sveriges kyrkohistoria 5: Individualismens och upplysningens tid*, Stockholm 2000
- Levy, Leonard W., *Blasphemy. Verbal Offense against the Sacred, from Moses to Salman Rushdie*, New York 1993
- Lidner, Bengt, *Grefvinnan Spastaras död. Året 1783. Dikter* (1786), utgiven av Ruben G:son Berg, Stockholm 1913
- Lindström, Fredrik, *Det sårbara livet. Livsförståelse och gudserfarenhet i Gamla Testamentet*, Lund 1998
- Litteraturen og det hellige. Urtekst – Intertekst – Kontekst*, red. Ole Davidsen, Aarhus 2005
- Ljuva möten och ömma samtal. Om kärlek och vänskap på 1700-talet*, red. Lindgärde/Mansén, Stockholm 1999
- Luther, Martin, *Folkskolans katekes : Dokt. Mårt. Luthers Lilla katekes : med förklaring / af Ol. Swebilius ; [omarbetad och förbättrad af Jac. Ax. Lindblom]*, (faksimil) Stockholm 1991
- Luther, Martin, *Om den trålbundna viljan*, Stockholm 1964
- Lönnroth, Lars, ”Zions och Bacchi tempel. Förhållandet mellan Bellmans religiösa och bacchanaliska diktning” i *Tio forskare om Bellman: föredrag vid Vitterbetsakademiens symposium 15 – 17 september 1976*, red. Horace Engdahl, Stockholm 1977
- Lönnroth, Lars, ”Zions röst i Bacchi gårdar. Bellmans andliga diktning och dess förhållande till *Fredmans epistlar*” i *Bellmansstudier*, Stockholm 2001 s. 33-55
- Lönnroth, Lars, *Ljuva karneval. Om Carl Michael Bellmans diktning*, Stockholm 2005
- Malmeström, Elis, *Carl von Linnés religiösa åskådning*, Stockholm 1926
- Marsh, Joss, *Word Crimes. Blasphemy, Culture and Literature in Nineteenth-Century England*, Chicago & London 1998
- Milton, *Paradise Lost: books I and II*, edited with introduction and notes by M Macmillan, London 1952
- Lybecker, Georg, *Mose och Lamsens visor*, Stockholm 1717
- Mårtensson, Jean-Erik, *Irenaeus och skandinavisk djävulsdebatt*, Göteborg 1981
- Nash, David, *Blasphemy in Modern Britain. 1789 to the Present*, Aldershot, Bookfield USA, 1999
- Nash, David, *Blasphemy in the Christian World. A History*, Oxford 2007
- Nilsson, Albert, *Fru Nordenflychts religiösa diktning*, Lund 1918

- Nordbäck, Carola, *Samvetets röst. Om mötet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*, Umeå 2004
- Nordenflycht, Hedvig Charlotta, *Samlade skrifter* 5, utgiven av Hilma Borelius, Stockholm 1929
- Olli, Soili-Maria, *Visioner av världen. Hädelse och djävulspakt i justitierevisionen 1680 – 1789*, [diss.] Umeå 2007
- Olsson, Bernt, ”Poesi som sorgearbete. Om Hedvig Charlotta Nordenflychts Den Sörgående Turtur-Dufwan” i *Ljuva möten och ömma samtal. Om kärlek och vänskap på 1700-talet*, red. Lindgärde/Mansén, Stockholm 1999, s. 147–161
- Platon, *Skrifter*, bok 4: Parmenides; Theaitetos; Sofisten; Statsmannen; Timaios; Kritias; Filebos, översättning, förord och noter av Jan Stolpe, Stockholm 2006
- Pleijel, Hilding, *Svenska kyrkans historia* 5, *Karolinska kyrkofrombet, pietism och herrnhutism 1680–1772*, Stockholm / SKD 1935
- Pope, Alexander, ”En essay om människan” i *Trå lärodikter om världens ordning, om godbeten och ondskan i tillvaron*, översättning och inledning av Teddy Brunius, Uppsala 1995
- Pope, Alexander, ”Essay on Man”, <<http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/pope.htm>>, 2011.10.06
- Ricœur, Paul, *The Symbolism of Evil*, New York 1969
- Runius, Johan, ”Lovsång efter överstånden sjukdom”, <<http://runeberg.org/runius/03.html>>, 2011.10.06
- Rutström, Anders Carl, *Sions nya sånger af Framledne Theologiae Doctorn och Kyrkoherden i Stockholm b:r Anders Carl Rutström, under dess Prediko-År författade* [1778], tryckt 1810
- Safranski. Rüdiger, *Det onda eller frihetens drama*, Stockholm 1999
- Sions sånger*. Stockholm tryckte hos Carl Johansson Röpke, red. Johan Christopher Holmberg, Stockholm 1743
- Sions sånger*. Stockholm tryckte hos Carl Joh. Röpke, andra samlingen, Stockholm 1745
- Stenberg, Göran, *Döden dikterar. En studie av likpredikningar och gravtal från 1600- och 1700-talen*, [diss.] Stockholm 1998
- Stålmarck, Torkel, ”Hedvig Charlotta Nordenflychts brev till Albrecht von Haller och Johan Arckenholtz”, *Samlaren* årg 40: 1959, Uppsala 1960, s. 106–121
- Stålmarck, Torkel, *Hedvig Charlotta Nordenflycht*, Stockholm: Natur och Kultur 1967
- Stålmarck, Torkel, *Hedvig Charlotta Nordenflycht. Ett porträtt*, Stockholm 1997
- Stålmarck, Torkel, *Tankebygare 1753–1762. Miljö- och genrestudier*, Stockholm 1986
- Swebilius, *Enfaldig Förklaring över Lutheri Lilla Catechismum 1689*, Faksimiledition, Malmö 1942

- Svendsen, Lars Fr. H., *Ondskans filosofi*, Stockholm 2004
- Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Stockholm 1957
- Sörlin, Sverker, *Världens ordning. Europas idéhistoria 1492–1918*, Stockholm 2004
- The Problem of Evil. A Reader*, red. Mark Larrimore, Oxford 2001
- Thorén, Sven, ”Fredmans religion – ett parodiskt alternativ till kristendomen”
i *Ur Bellmans värld och Fredmans*, en uppsatssamling utgiven av
Bellmansällskapet, Stockholm 1991, s. 103–129
- Thorén, Sven, *I Zions tempel. Carl Michael Bellmans andliga diktning*, [diss] Göteborg
1986
- Tio forskare om Bellman: föredrag vid Vitterhetsakademiens symposium
15 – 17 september 1976*, red. Horace Engdahl, Stockholm 1977
- Ur Bellmans värld och Fredmans*, en uppsatssamling utgiven av Bellmansällskapet,
Stockholm 1991
- Warburg, Karl Johan, *Olof Dalin. Hans lif och gerning*, [diss 1882] Stockholm 1884
- Warburg, Karl, *Lidner: ett bidrag till Sveriges litteraturhistoria*, Stockholm 1889
- Winton, Patrik, ”Enighetens befrämjande och fädernelandets förkovran: religion
och politik under frihetstiden” i *1700-tal* 2006/2007, s. 5–24
- Voltaire, François, ”Lissabons förstöring”, i *Två lärodikter om världens ordning, om
godheten och ondskan i tillvaron*, översättning och inledning av Teddy Brunius,
Uppsala 1995
- Voltaire, François, *Candide eller optimismen* (1759), översättning av David Sprengel,
Stockholm 1979
- Voltaire, ”Poème sur la Désastre de Lisbonne”, <[http://un2sg4.unige.ch/
athena/voltaire/volt_lis.html](http://un2sg4.unige.ch/athena/voltaire/volt_lis.html)>, 2011.10.06.
- Åhlén, Bengt, *Ord mot ordningen. Farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk
censurhistoria*, Stockholm: Ordfront 1986
- Öhrberg, Ann, *Vittra fruntimmer. Författarroll och retorik hos frihetstidens kvinnliga
författare*, [diss. Uppsala] Stockholm 2001

Sekulariseringsprocessen och blasfemins estetik

Denna studie analyserar tre 1700-talsdikter – av Olof von Dalin, Hedvig Charlotta Nordenflycht och Carl Michael Bellman – vilka alla på olika sätt aktualiserar teodicéproblemet. Genom att lägga dessa bredvid varandra och genom att jämföra dem med periodens mest spridda och lästa europeiska dikter på temat, företas en undersökning av hur teodicéproblemet behandlas i svensk dikt under 1700-talet och hur detta kan sättas i relation till samhällsutvecklingen, framför allt då sekulariseringsprocessen. Hur utmanande mot det hegemoniska trossystemet är de tre svenska dikterna? Skulle de rentav kunna definieras som blasfemiska? Blasfemin studeras här såsom ett textuellt modus, framför allt karakteriserat av konfrontation med och negation av en officiell diskurs. Relationen mellan de studerade texterna och den officiella ideologins texter närgranskas därför. Studien blottlägger de litterära strategier som brukas för att utmana och sätta i fråga den rådande ideologin. Samtliga dikter visar sig vid en närmare granskning ställa traditionell kristen tro i ett mycket kritiskt ljus. Samtliga dikter är tydliga vittnesbörd om att det rör på sig i de religiösa frågorna under 1700-talet. Och teodicéproblemet är en central faktor när traditionell kristen tro, gudsbild och verklighetsuppfattning ifrågasätts. En sekulariseringsprocess har startat.