

mänskligt sökande och mänsklig hunger efter ett sätt att leva som tillfredsställer våra djupaste mänskliga behov. Han hämtar fram ur växlande teologiska tanke-traditioner och debatter sådant material som har relevans för vår reflektion idag om hur ett gott mänskligt liv skall gestaltas. Därmed har jag sagt vad jag finner mest positivt med den här boken: Sigurdson har en ambition att göra precis vad en teolog bör göra som en part i det offentliga samtalet. Han skriver dessutom enkelt och samtalsliknande. Vi behöver teologer som Sigurdson och vi behöver fler som honom.

De enskilda partierna i boken är väldokumenterade och ordentligt utförda. Ofta innehåller de små träffande iakttagelser. Jag nöjer mig med ett exempel. I religionssociologiska undersökningar frågar man ofta människor om de tror på en «personlig Gud». Men vad betyder «personlig Gud» och hur uppfattas uttrycket av människor i allmänhet? Det är frågor som ställs alltför sällan, men Sigurdson observerar klart problemen i sådana frågeformuleringar.

Sigurdson ser och diskuterar viktiga utmaningar mot en religiös livsform i dagens situation, men jag är lite besviken över att han inte tar upp den som jag själv menar är viktigast. Nämligen utmaningen från en till livsåskådning upphöjd biologisk deterministisk vetenskap. Det är enligt min mening ett hot av en helt annan kaliber än postmodernismens filosofi.

När man sträckläser Sigurdsons bok framträder några drag hos honom som ibland gör läsningen lite tråkig. Han är så väldigt försiktig i sina omdömen, och hans slutsatser kan bli lätt triviala, t.ex. de lärdomar han drar från postmoderna teologer (s. 105). Man skulle som läsare önska sig lite mer djärvhet och polemisk udd. Vissa uppsatser får också karaktär av att författaren redovisar väl inlästa standardverk, t.ex. i uppsatsen om Augustinus.

Den metodiska position Sigurdson intar beskriver han ofta som en reflektion över olika sidor av kristen lära. Det innebär en allmäntillgänglig filosofisk verksamhet som är värd respekt, och sökare med olika livsåskådning och teologi kan följa och intressera sig för hans resonemang. Han underbygger också väl en av sina huvudteser, som jag djupt sympatiserar med, nämligen att «kristen tro i första hand är ett sätt att leva och först i andra hand en teoretisk övertygelse» (s. 113). Men då och då får man intryck av att Sigurdson faller in i en annan metodisk position än det öppna argumenterandet. Han verkar säga att själva reflektionen är avhängig av att teologen delar det kristna livet. I flera av de senare uppsatserna uttrycker han sig också som om den kristna grundpositionen vore så självklar att den inte behövde diskuteras och framställningen får karaktär av uppbyggelse för meningsfränder. Är det en *theologia regenitorum* han faller in i? Jag blir inte riktigt klar över det, men värre är att

han inte verkar vara riktigt klar själv. Därmed finns det en risk att han hamnar i den isolering av teologin som han tydligt och förtjänstfullt tar avstånd från. På s. 42 säger han att «teologerna inte får söka ett *modus vivendi* med övriga vetenskaper genom att dela in tillvaron i olika områden med stängda gränser».

Sigurdsons bok väcker många tankar och jag tror att alla som läser den kommer att önska att han skall fortsätta att vara lika produktiv i framtiden.

Anders Jeffner

Andrew Thomas Kania: *The Art of Love. A Study of Dag Hammarskjöld's Mystical Theology*. 354 sid. Diss. Uppsala 2000.

Var Dag Hammarskjöld en mystiker? Vilket slags mystik favoriserade han i så fall? Och hur låter sig den allmänna bilden av FN:s andre generalsekreterare som en självsäker och handlingskraftig diplomat förena med tanken att han skulle ha varit en mystiker? I en avhandling som koncipierats vid Oxford-universitetet i England, fullföljts vid Notre Dame-universitetet i Australien och fullbordats vid Dag Hammarskjölds eget universitet i Uppsala har den australiensiske teologen A.T. Kania sökt besvara frågorna. Avhandlingen är skriven på engelska och uppvisar god förtrogenhet med den engelskspråkiga Hammarskjöldlitteraturen. Böcker av Brian Urquhart, Emery Kelen, Henry van Dusen, Burnet Hershey, Leon Gordenker, Rayeshwar Dayal, J.E. Levine och Mark W. Zacher citeras ymnigt. Något mindre imponerande är författarens förtrogenhet med vad som skrivits om Dag Hammarskjöld på svenska. Visserligen förekommer sent i avhandlingen (s. 296) ett erkännande av att redan Gustaf Aulén i sin klassiska «Dag Hammarskjölds vitbok. Tvivel och tro i Vägmärken» (1970) föregripit förf: s egen huvudtes. Den går ut på att Mäster Eckharts mystik haft ett avgörande inflytande på Dag Hammarskjölds åskådning och att Eckharts berömda predikan om Marta och Maria satt sina spår hos den moderne diplomaten, som i «Vägmärken» skrev: «Vägen till helgelse går i vår tid med nödvändighet genom handling». Men att redan Hans Hof, Bertil Brisman och Hjalmar Sundén varit inne på Eckhart-inflytandet, omnämns aldrig. Inget tyder heller på att förf. haft i sin hand den djupträngande analys av Eckharts och Johannes av Korsets betydelse i Hammarskjölds «Vägmärken» som Lundateologen Pelle Bengtsson — efter tio års umgänge med materialet — framlagt i «Mot enkelhetens punkt» (1999).

Anmärkningsvärt är också, att Kania förbigått stora delar av den litteratur rörande Dag Hammarskjöld och mystiken som förekommer på tyskt område. Andreas Speckers teologiska doktorsavhand-

ling «Das Leben als Opfer? Die geistliche Entwicklung Dag Hammarskjölds auf Grundlage seines Tagebuchfragmentes Zeichen am Weg» (Augsburg 1999) finns varken omnämnd i litteraturförteckning eller i text. Lika litet uppmärksammas viktiga uppsatser om den protestantiske mystikern Dag Hammarskjöld som skrivits av teologiprofessorn i Erlangen Karlmann Beyschlag eller andra liknande uppsatser och böcker av Rolf Schäfer, Lydia Stephan, Herbert Kessler, Gisbert Krantz, Ria van den Brandt, Bernd Jaspert eller Jos Huls (den sistnämnde disputerade på mystiken hos Hammarskjöld redan 1988 i Nijmegen i Holland). Ett nyligen för doktorsgraden ventilerat arbete av hög kvalitet vid Friedrich von Schiller-universitet i Jena av den unge statsvetaren Manuel Fröhlich om Hammarskjölds politiska etik är förf. visserligen inte skyldig att känna till, eftersom detta lärdomsprov ännu ej hunnit gå i tryck. Eljest analyserar också Fröhlich skarpsinnigt inflytandet från både Eckhart och Johannes av Korset liksom inspirationen från Albert Schweitzer och Martin Buber. Allt som allt återspeglar Kantias hantering av forskningsläget inte bara hans brister i vetenskaplig metodik och otillfredsställande språkkunskaper utan förmodligen också den engelskspråkiga forskningens notoriska ovilja att uppmärksamma vad som skrivs på den europeiska kontinenten. Böcker som inte översatts till engelska nonchaleras. Det är i så fall en nonchalans som straffar sig. Den skapar hos läsaren en djup osäkerhetskänsla om vad hos Kania som är verkligt nytt och vad som bara utgör upprepningar av allt som sagts tidigare.

Med en argumentering färgad av apologetisk iver försöker Kania visa, att Hammarskjöld graviterade i romersk-katolsk riktning, när han inspirerade sig av en tradition utgående från Eckhart, Johannes av Korset, Thomas a Kempis, Katarina av Siena, Bernhard av Clairvaux, Heinrich Suso, Johannes Tauler och Jan van Ruusbroec. Bl.a. beskriver han Nathan Söderblom som okunnig rörande den klassiska «oändlighetsmystiken», samtidigt som han gör gällande, att Hammarskjöld redan tidigt under 1920-talet skulle ha sett djupare och klarare rörande den katolska mystikens innersta väsen. Som bevis härför anför, att redan 19-åringen Hammarskjöld inköpte Johannes av Korsets skrifter i spanskt original. Men att bokinköp inte säger nämnvärt mycket om beroende, tycks aldrig ha föresvävat Kania. Några egentliga belägg för att «Vägmärkens» förf. skulle ha haft sin egen mystikuppfattning färdig redan på 1920-talet förebringas heller aldrig. På sidan 111 konstateras, att Söderbloms «Uppenbarelsereligion» saknas i det Hammarskjöldska bokförrådet, vilket påstås skvallra om Hammarskjölds från Söderblom avvikande åsikter. Men hur många böcker saknas inte i våra privatbibliotek utan att man härav kan dra några säkra slutsatser

om våra intellektuella sym- respektive antipatier? Hela frågan om bokinnehav och påverkan hanteras av förf. med en troskyldighet som inger förundran.

I ett speciellt kapitel söker Kania visa, att sådana Hammarskjölds favoritförfattare som Petrarca, Dante, Schiller, Goethe och Albert Camus också skulle vara ett slags «mystiska teologer» eller åtminstone nära befryndade med Mäster Eckhart. När förf. (utifrån ofta missvisande engelska översättningar) förvandlar Schiller till en mystisk teolog och etablerar samband mellan sådana ordinärt romantisk-idealistiska texter som «An die Freude» eller «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» och Eckharts mystiska gudshängivenhet, hamnar undersökningen på ett sluttande plan, som hotar att uttunna begreppet mystik intill meningslöshet. Efter min åsikt återverkar detta menligt på den bild av mystikern Hammarskjöld som förf. eljest är så angelägen att upprätthålla.

I ett kapitel om hur senmedeltidens rhenländska och motreformationens spanska mystik ger ekon i «Vägmärken» tycks Kania alltemellanåt ha gjort värdefulla iakttagelser som saknas i annan Hammarskjöld-litteratur. Möjligen har också kontrasteringen av Hammarskjölds och Söderbloms mystikuppfattningar ett visst nyhetsvärde. Och greppet att försöka se en koppling mellan statsmannen-mystikern och den vittre litteratörskaren är åtminstone fantasiegående. Däremot går det att ifrågasätta huvudtanken, att Hammarskjöld själv skulle vara något slags företrädare för «Mystical Theology». Långt mindre än som teolog eller systematisk tänkare framstår Hammarskjöld för undertecknad som en eklektiker, vilken ömsom snappar upp en fras här och ömsom en formulering där och sedan sammanför dessa «Lesefrüchte» till en personlig enhet av företrädesvis privat och existentiell natur. Kania förfäktar tesen, att katolsk mystik skulle utgöra själva gravitationscentrum i Hammarskjölds åskådning. Men hur vet man, var centrum är beläget, om man inte undersöker också periferin? Det förtjänar eftertanke, att Hammarskjöld lät inspirera sig också av indisk, islamisk, kinesisk mystik som alls inte betonar handlingslivet utan nöjer sig med passiv kontemplation och navelskådande. Av Hammarskjöldmaterialet i Kungl. biblioteket tycks också framgå, att diverse icke-kristna eller i varje fall inte uttalat fromma mystiker kan ha spelat en roll. Vilhelm Ekelund, Hjalmar Gullberg, Karin Boye, Gunnar Ekelöf likaväl som den franske poet, som Hammarskjöld både översatte och tillförsäkrade ett Nobelpris, Saint-John Perse kommer här in i bilden. Och den naturmystik som ordf. i Sveriges Turistförening odlade vid sina fjällvandringar och som han så ofta och gärna uppehöll sig vid när han skrev om Carl von Linné, kunde också vara värd en mässa.

Slutinttrycket blir, att Kania visserligen borrat ambitionstörst men alltför trångt, när han koncentrerat sig enbart på den katolska mystiken. Totalbilden av mystikern Hammarskjöld torde vara åtskilligt mer komplicerad. Beträffande svenskarnas mottagande av «Vägmärken» ger förf. en delvis missvisande bild, eftersom han aldrig konsulterat tidningsmaterialet utan litat till sekundärkällor. Avhandlingens allra viktigaste primärskrift «Vägmärken» uppges (s. 336) ha utkommit i Danmark. Men boken utgavs på Bonniers förlag, vilket då som nu låg i Stockholm.

Thure Stenström

Charles Pigden (red.): *Russell on Ethics: Selections from the Writings of Bertrand Russell*. 257 sid. Routledge, London och New York 1999.

*Russell on Ethics* är den första boken i en planerad serie av textsamlingar av Bertrand Russell som kommer att ges ut av Routledge. De är tänkta att täcka hela hans författarskap, som spänner över ett vitt fält från etik, religion, politik och historia till filosofi och logik. (Den andra boken i serien *Russell on Religion* finns recenserad i STK 1/2001.)

Russell gjorde sig först internationellt känd för sina insatser inom logik och matematikens filosofi. Denna del av hans karriär kröntes med utgivandet av *Principia Mathematica* i tre delar (1910, 1912 och 1913), som han skrev i samarbete med sin f.d. lärare Alfred North Whitehead. Efter Första Världskrigets slut övergav Russell — i stort sett — den akademiska filosofin och ägnade de följande tjugo åren åt ett populärvetenskapligt författarskap och skrev en rad böcker om politik, moral och pedagogik, som alla snabbt översattes till svenska. En anledning till att dessa arbeten inte fått den uppmärksamhet, som de enligt Pigden förtjänar, är kanske att Russell själv ansåg att dessa ämnen låg utanför den vetenskapliga filosofins domäner och att hans insatser på dessa områden därför inte skulle tillmätas samma betydelse som hans rent filosofiska arbeten.

Detta kan man ha delade meningar om och det har Pigden, som anser att Russell är underskattad som etisk teoretiker både med avseende på hans normativa etik och hans meta-etik. I sin introduktion beskriver Pigden Russells roll i 1900-talets etiska debatt och anser att han var en av de första att introducera två av de mest dominerande teorierna: emotivism och «the error theory». Medan hans meta-etiska ställningstaganden genomgick en utveckling övergav han aldrig sin ursprungliga normativa etik, som Pigden kallar «utilitarian of sorts» (s. 4) och modifierar detta med att kalla honom en «enlightened rule-utilitarian» (s. 5). Mycket av Russells normativa etik var samti-

digt inspirerat av Spinoza. Pigden skriver: «What Russell valued was enlargement of the self through the contemplation of the Other — other selves but also a universe which is grandly indifferent to human concerns.» Pigden stöder sig här i hög grad på f.d. chefen för Russell-arkiven, Kenneth Blackwells, grundliga arbete *The Spinozistic Ethics of Bertrand Russell* från 1985.

Inflytandet från Spinoza kom tidigt och varade livet ut, men det överskuggades under en tid av inflytandet från G. E. Moores *Principia Ethica*. Pigden säger: «There was a Before, a During and an After *Principia* period (this last being rather protracted) and each phase needs to be understood in those terms» (s. 7). Fram till 1903 diskuterade Russell och Moore enskilt och i sällskap med andra medlemmar av «The Apostolic Society» vad de lärt av sin gemensamma lärare Henry Sidgwick och Russell försökte på egen hand formulera en acceptabel etisk teori. Men när Moore kom ut med sin bok anammade Russell de flesta av hans teorier, om än inte helt okritiskt. Denna fas varade fram till 1913, då han övergav den värdeobjektivistiska synen, under påverkan av George Santayana, och intog en skeptisk och anti-realistisk inställning som han — i olika varianter — bevarade livet ut.

Han övergav den rena emotivismen i början på 20-talet och i en opublicerad uppsats från 1922 «Is there an absolute good?» (nr 17 i boken) föregriper han, enligt Pigden, den av J. L. Mackie senare lanserade «error-theory» (se hans uppsats «The refutation of morals» från 1946). Denna teori utgår ifrån att moraliska omdömen är påståenden om verkligheten och de är därför antingen sanna eller falska, men eftersom verkligheten saknar egenskaperna gott och ont, är alla moraliska omdömen falska. Detta gäller även omdömen om vad som är rätt och fel. Russells syn skiljer sig från Mackies i det avseendet att Russell ansåg att etiska omdömen är meningsfulla, även om det inte finns nå-got i verkligheten som de refererar till. Russell övergav senare denna teori och Pigden kan bara gissa varför.

Ingen som läst Russells politiska och moralfilosofiska skrifter kan undgå att notera att han har mycket bestämda uppfattningar om vad som är gott och vad som är ont. Samtidigt intog han den meta-etiska ståndpunkten att etiska omdömen endast uttrycker privata känslor; de är vare sig sanna eller falska. En del kritiker har beskyllt Russell för att vara inkonsekvent, men det ville han inte gå med på. Hans försvar lider av samma problem som varje moraliserande värdesubjektivist har att brottas med. Den danske teologen K. E. Løgstrup har skrivit en del om Russells etik och i uppsatsen «Fornuft contra følelse» från 1958 diskuterar han spänningen i Russells etiska tänkande