

# Är moralen styrd av generna?

ULF GÖRMAN

Artiklarna i detta häfte av STK är alla bearbetningar av föreläsningar som hölls vid Teolog-dagar vid teologiska fakulteten i Lund den 7–9 november 1996. I den första tar docenten i etik Ulf Görman upp ett högaktuellt ämne: moralens förhållande till generna. Han menar bl.a. att beteendekologin innehåller en dold livsåskådning och diskuterar kritiskt Jan och Birgitta Tullbergs synsätt i boken «Naturlig etik, en uppörelse med altruismen».

## Biologins roll som verklighetstolkning

Varför finns vi egentligen här? En biologs svar på den frågan skulle kunna vara: Vi är här därför att våra förfäder har varit framgångsrika i sin reproduktion. En vanlig tanke inom modern biologi är att detta är en avgörande utgångspunkt för att förstå hur levande varelser fungerar. Genom vad som ofta kallas ett evolutionärt synsätt försöker man förstå olika egenskaper hos allt liv genom att fråga på vilket sätt de har bidragit till reproduktionen, dvs. till individens överlevnad i kommande generationer.

En inflytelserik gren inom den moderna biologin är beteendekologin. Där utgår man från att man kan förstå inte bara levande varelsers kroppsform och kroppsfunction utan också deras beteende, bland annat deras sociala beteende på detta sätt. En förklaring till ett visst beteende inom ramen för beteendekologin innebär alltså att hänvisa till det sätt på vilket det bidrar till fortplantningen.

Intressant är att detta biologiska sätt att förstå verkligheten inte bara är en modell för vetenskapligt arbete. Det är också en generell form av verklighetstolkning som har börjat få stort inflytande i massmedier och i människors dagliga sätt att tala om och förklara det som händer.

Sådana övergripande tankemönster, som man har till reds och tar till för att tolka verkligheten, lever vi alltid med. Under några decennier var den moderna fysiken en vanlig modell för att förstå oss människor och vår plats i världen. För inte så länge sedan var psykologin och inte minst Freuds psykoanalytiska teorier en annan sådan

övergripande modell som man gärna tog till som förklaring i många olika sammanhang.

Det finns mycket som tyder på att biologin nu håller på att ta över den roll som fysiken och ibland psykologin haft, som ett slags övergripande mönster för människors förståelse av tillvaron och människors plats i tillvaron. Inflytelserika förklaringsmodeller inom ramen för detta koncept är såväl hänvisningar till gener som beteendekologiska teorier.

Vi ser många exempel på detta. I de stora dagstidningarna kan vi var och varannan månad hitta stora artiklar som utnyttjar biologiska teorier som förklaringar till hur vi människor fungerar.<sup>1</sup> Naturprogrammen på TV använder inte sällan beteendekologiskt påverkade tankar för att beskriva och förklara djurens beteende.

Jag minns t.ex. att jag för inte så länge sedan såg ett avsnitt av TV-programmet *Ett med naturen*, som handlade om en hona av den gula hyenan. Hon var ensam med sina ungar, sedan den hane hon höll samman med hade dött. En annan hane visade intresse för henne, och man beskrev i programmet hennes funderingar och ambivalens i relation till honom, bland annat frågan om han skulle vara till nytta eller ett hot för hennes ungar. Hon funderade också på om han skulle kunna vilja döda hennes ungar för att i stället kunna få egna ungar med henne. Hon beskrevs som om hon tänkte som en beteendekolog.

<sup>1</sup> Ett par exempel från de senaste månaderna är DN 960908: *Genfällan*, SDS 961108: *Kvinnan söker en stark försörjare*, och SDS 961130: *Biologi styr mest i människan*.

## *Olika anspråk i beteendekologin*

Beteendekologer framträder med olika typer och grader av anspråk. Många forskare har medvetet begränsat sig till djurstudier och inte velat dra in människor. De har menat att mänskliga förhållanden är så annorlunda och att så många nya problem tillkommer, att det inte är realistiskt att direkt tillämpa den här modellen på människor.

För andra företrädare för beteendekologin är människan inget undantag i livets nät. De har därför tillämpat denna förklaringsmodell inte bara på djur, utan också på människor. Människan ses i grunden som ett djur bland andra. Under de allra senaste åren har etiketten evolutionspsykologi lanserats som beteckning för den forskning som tillämpar ett beteendekologiskt synsätt på människor.<sup>2</sup>

Beteendekologins tillämpning på människor har blivit föremål för en hel del diskussion, inte minst när man har gjort anspråk på att kunna förklara inte bara manligt och kvinnligt, utan också sådant som vi uppfattar som subtila drag i det mänskliga livet, som medmänskliga relationer, moral, etiska teorier och religion. Somliga företrädare för den här verksamheten har till och med försökt använda den för att härleda en uppfattning om vad som är rätt moral.

Jag skall här ge en kort introduktion till några huvudtankar i beteendekologin och visa hur man har använt dem för att förklara bland annat mänskligt beteende, och i synnerhet vår moral. Sedan skall jag peka på två svårigheter med att använda beteendekologin på detta sätt. Det finns förstas många olika frågor som man skulle kunna diskutera, men jag har här valt att begränsa mig till två problem som jag har berört i min egen forskning.

## Några huvudtankar i beteendekologin

Beteendekologin har en lång historia, men den moderna teoribildningen baseras framför allt i några grundläggande teorier som formulerades

av den engelske biologen William Hamilton på 1960-talet och av amerikanen Robert Trivers i början på 70-talet. De inspirerade biologer till nya frågor, arbetssätt och hypoteser. Dessa tankar blev allmänt kända i mitten på 70-talet genom två populärvetenskapliga arbeten som kom ungefär samtidigt: Edward O. Wilsons stora bok *Sociobiology: The new synthesis*, som gavs ut i USA 1975<sup>3</sup> och Richard Dawkins' *Den själviska genen*,<sup>4</sup> som publicerades i England året därpå. De skapade bägge en stor debatt. Idag är beteendekologin en både inflytelserik och omdiskuterad gren av biologin.

En huvudtanke i beteendekologin är att socialt beteende kan förstås ur ett evolutionärt perspektiv. Detta är egentligen bara ett specialfall av den allmänna tanken inom ekologin att livet över huvud taget kan förstås ur ett evolutionärt perspektiv. Detta innebär att just de egenskaper hos en individ, som bidrar till att denna individ i en viss miljö har god förmåga att reproducera sig, också förs vidare i nästa generation. Egenskaper som innebär sämre reproduktionsförmåga förs vidare i mindre utsträckning.

Enligt beteendekologisk teori baseras dessa egenskaper i genetiska förhållanden. Därför säger man ofta att det är generna som styr. Samtidigt har beteendekologer i allmänhet visat mycket begränsat intresse för att reda ut vilka dessa gener är, dvs. det mikrobiologiska problemet var i arvsmassan man skulle kunna finna koden för dessa egenskaper.

## *Förklaringar av sexuellt beteende*

Jag skall ta upp tre olika teorier som har presenterats inom beteendekologin. Den första är den som kanske allra mest har lett till att beteendekologin har blivit kontroversiell. Den handlar om vad som brukar diskuteras under rubriken sexuell selektion. Man gör anspråk på att ett visst beteende kan förklaras genom att det ingår i ett större sammanhang som gäller valet av sexuell partner.

Tankarna om det här beskrivs i en för beteendekologin karakteristisk jargong. Skillnader i könens sätt att «investera» i avkomman leder till

<sup>2</sup> Se exv. Robert Wright, *The Moral Animal. Evolutionary Psychology and Everyday Life*. London 1994.

<sup>3</sup> Cambridge, Ma 1975.

<sup>4</sup> Richard Dawkins, *The Selfish Gene*. Oxford 1976.

att det är skilda handlingsmönster, eller «strategier», som anses bäst gynna reproduktionen för hanar respektive honor. I många livsformer producerar honorna bara ett fåtal ägg, och särskilt hos däggdjuren är en stor del av honornas ämnesomsättning under lång tid inriktad på att föda upp avkomman. Hanarna däremot producerar många spermier med en relativt liten energinsats. Honornas investering av energi i varje lyckad befruktning är alltså ganska omfattande, medan hanarnas motsvarande investering är ganska marginell.

Den här skillnaden i nedlagt arbete anser man nu leder till att olika strategier är lämpliga för respektive kön för att nå bästa möjliga reproduktion. Hanarnas reproduktion kan exv. enligt resonemanget gynnas av att de försöker åstadkomma så många befruktningar som möjligt. Honornas reproduktion, å andra sidan, gynnas bäst av att de är kräsna i sitt val av partner, så att avkomman vid varje befruktning får så goda egenskaper som möjligt.

Med hjälp av denna huvudtanke har man ansett sig kunna belysa särdrag i många arters sexuella beteende, som exempelvis haremsbildningar och hanarnas kamp om honorna, men också säregna kroppsformer som påfågeln's stjärt och andra pråliga attribut hos hanarna i många arter.<sup>5</sup>

Tillämpat på människor har man bland annat hävdad att män respektive kvinnor intresserar sig för sådana kännetecken hos det motsatta könet som signalerar egenskaper som är gynnsamma för den egna reproduktionsstrategin. Kvinnor skulle alltså bland annat söka tecken på makt eller resurser, medan män söker tecken på god fruktsamhet. Detta förklarar, menar man, vad det är som kvinnor respektive män uppfattar som attraktivt hos det motsatta könet. Man har också hävdad att det förklarar tendenser till skilda handlingsmönster hos de bägge könen. Kvinnors reproduktionsstrategi gynnar fasta parförhållanden, medan mäns strategi på motsvarande sätt gynnar tendenser till promiskuitet.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Många studier utvecklar dessa teorier. Bra översikter står att finna i handböcker som R. Trivers, *Social Evolution*. Menlo Park, Ca 1985 och J.R. Krebs & N.D. Davies, *An Introduction to Behavioural Ecology*. Second ed., Oxford 1987.

Dessa teorier om sexuell selektion har när de tillämpats på människor lett till en våldsamt diskussion. Kritiker har hävdad att det här tanke-mönstret är sexistiskt, att det bygger på fördomar om manligt och kvinnligt, och att det är skadligt eftersom man i själva verket rekommenderar ett visst handlingsmönster när man beskriver det som naturligt.<sup>7</sup>

### *Problemet samarbete*

Ett huvudproblem har varit hur man skall kunna förklara samarbete mellan olika individer och självupppoffrande handlingar, som i det här sammanhanget ofta etiketteras med termen altruism. Anledningen till att detta uppfattas som ett problem är följande resonemang: Att beteende som leder till att individen producerar sin egen avkomma och gynnar förutsättningarna för avkommans uppväxt är lätt att förstå. Men socialt beteende som innebär att en individ gynnar någon annan på sin egen bekostnad blir då någonting som kräver en särskild förklaring, eftersom det åtminstone vid första ögonkastet innebär att den egna reproduktiva framgången minskar. Ett sådant beteende skulle enligt teorin konkurreras ut i evolutionen. Och ändå ser vi många former av samarbete och upppoffrande beteende hos såväl djur som människor. Hur kan detta förklaras?

<sup>6</sup> Detta har varit ett kärt tema i genren. Edward O. Wilson tog upp frågan i sin *Sociobiology*, men också i sin senare bok *On Human Nature*, Cambridge, Mass 1978. Några arbeten som ger samlade framställningar och belyser hur teorierna har utvecklats och återkommit genom åren är *Sociobiology and Psychology: Ideas, Issues and Applications*, ed. by Charles Crawford, Martin Smith & Dennis Krebs. Hillsdale, NJ 1987, *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*, ed. by Jerome H. Barkow, Leda Cosmides & John Tooby. New York & Oxford 1992, och i mera populär form Robert Wright, *The Moral Animal. Evolutionary Psychology and Everyday Life*. London 1994.

<sup>7</sup> En översikt över den tidiga kritiken ger Michael Ruse i *Sociobiology: Sense or Nonsense?* Dordrecht 1979. En livlig diskussion har förts i tidskriften *Ethology and Sociobiology*. En antropologisk kritik ger Meredith F. Small i *What's Love Got to do with It?*

### *Släktskap som grund för samarbete*

Det är två teorier inom beteendekologin som har haft ett avgörande inflytande. De har varit vändpunkter i beteendekologins utveckling och har kommit att utgöra utgångspunkt för både empiriska studier och fortsatt teoribildning.

Den första av dem presenterades av William Hamilton 1964<sup>8</sup>. Utgångspunkten för honom var en svårighet i den teori om reproduktiv framgång (fitness) som formulerades av Darwin. Enligt Darwin bestäms en individs reproduktiva framgång av den egna avkomman. Med den utgångspunkten är det lätt att förklara varför t.ex. fåglar och däggdjur vårdar sig om sina egna ungar.

Men Darwins teori är inte tillräcklig för att förklara omsorg om andra än de egna ungarna. Ett exempel som Hamilton studerade var myrornas samhällen. Myror, liksom andra sociala insekter som termiter, bin och getingar, bygger stora samhällen med upp till miljoner individer och med i allmänhet en enda drottning som sköter fortplantningen. De flesta invånarna i stacken är ofruktsamma arbetsmyror, som ägnar sitt liv åt att hjälpa till att föda upp drottningens ägg och larver, skaffa föda och försvara stacken. Hur skall man förklara den starka sammanhållningen i myrsamhället?

Hamiltons teori är att en individs reproduktiva framgång inte bara beror på den egna avkomman, utan också på alla andra släktingars avkomma, i proportion till graden av släktskap. Detta förklaras med att man i högre eller lägre grad har gemensamma gener med alla släktingar. Två syskon har (i genomsnitt) hälften av sina gener gemensamma, två kusiner en åttondel. Detta betyder, menar Hamilton, att om en individ ger stöd och hjälp åt sina släktingars fortplantning så ökar i själva verket frekvensen av de egna generna i nästa generation. Därför kommer också en genetiskt betingad benägenhet för ett sådant beteende att gynnas av evolutionen.

Detta bidrar enligt Hamilton till att förklara sammanhållningen i myrsamhället. Myrorna och andra sociala insekter har dessutom en speciell genetisk konstitution.<sup>9</sup> Ett befruktat ägg utveck-

las till en hona, medan ett obefruktat ägg utvecklas till en hane. Detta leder till att den genetiska överensstämmelsen mellan två systrar är så stor som 75%. Denna nära släktskap har uppfattats som en viktig förklaring till den starka sammanhållningen hos de samhällsbyggande insekterna. Arbetsmyrorna är ju systrar med den fertila avkomma som drottningen producerar.

Hamiltons generella teori innebär alltså att omsorg om släktingar gynnar frekvensen av en individs egna gener i nästa generation. Den har fått mycket stor användning i beteendekologin för att förklara samarbete hos många arter. t.ex. för att förstå det vanliga fenomenet hos flocklevande djur att ge ifrån sig varningsrop inför ett annalkande rovdjur, trots att detta avsevärt ökar risken att själv bli offer.<sup>10</sup>

### *Reciprocitet som grund för samarbete*

Hamiltons teori kan användas för att förklara samarbete mellan släktingar, men kan inte bidra till att förstå andra former av samarbete. Ett exempel som har varit föremål för intresse är de s.k. putsarfiskarna. I tropiska vatten finns inte mindre än ett femtiotal fiskarter som livnär sig på att rengöra större fiskar från parasiter. Putsarfiskarna blir inte uppätta, trots att de skulle vara ett lätt byte. I stället står de större fiskarna stilla och låter putsarfiskarna röra sig runt dem och hämta sin föda på dem. De accepterar ofta att putsarfiskarna söker parasiter både inne i gälarna och i munnen. I vissa fall håller putsarfiskarna till på bestämda ställen, dit de större fiskarna söker sig och blir rengjorda. Det karakteristiska är att vi här har att göra med samarbete mellan individer som uppenbarligen inte alls är släkt med varandra.

Den generella teori som anses kunna förklara sådant samarbete presenterades av Robert Trivers 1971<sup>11</sup>. Hans teori går ut på att det är fråga om ett ömsesidigt utbyte av tjänster, där bägge parter fortplantningsförmåga gynnas. Enligt hans teori om reciprok altruism innebär varje

<sup>9</sup> De är haplo-diploida.

<sup>10</sup> Se översikter i handböcker som som R. Trivers, *Social Evolution*. Menlo Park, Ca 1985, och J.R. Krebs & N.D. Davies, *An Introduction to Behavioural Ecology*. Second ed., Oxford 1987.

<sup>8</sup> W.D. Hamilton, «The Genetical Evolution of Social Behaviour», I–II. *Journal of Theoretical Biology* 7 (1964), s. 1–52.

form av samarbete att den egna reproduktiva framgången ökar, om nyttan av samarbetet är större än insatsen. Om detta gäller för bägge parter i ett sådant samarbete, så kommer bägge att vinna på samarbetet. En genetiskt styrd benägenhet för sådant samarbete kommer därmed att öka i frekvens i nästa generation.

Trivers' teori har fått vidsträckt användning för att förklara många former av samarbete när inte släktskap föreligger. I fallet putsarfiskarna anses den ömsesidiga nyttan styrkt genom att putsarfiskarna får mat och genom undersökningar som visat att de större fiskarna blir försvagade om de inte blir befriade från parasiterna.

Hamiltons och Trivers' teorier har varit tongivande i den fortsatta beteendekologiska forskningen. De har tillämpats i en rad empiriska studier, och de har uppfattats som avgörande för att förstå olika former av samarbete.

## Två problem med beteendekologin

Jag skall nu diskutera två problem med beteendekologin, som jag har uppmärksammat i min egen forskning. Man skulle kunna peka på en rad olika frågor, men jag vill här begränsa mig till dessa två. Det första är att de beteendekologiska försöken att förklara moral är otillfredsställande. Det andra är att beteendekologin inte bara är en teori om hur levande varelser fungerar, utan den innehåller också en rad dolda livs-åskådningsfragment.

### *Beteendekologiskt påverkade uppfattningar om moral*

Beteendekologin gör inte sällan anspråk på att ge en övergripande teori eller en ny syntes. Ibland formuleras detta som anspråket att beteendekologiska förklaringar i framtiden skall kunna ge en total förståelse av mänsklig moral, mänskligt socialt handlande och ibland också mänsklig psykologi. Men det finns också en rad

exempel på ännu mera långtgående anspråk, nämligen att beteendekologin redan nu har teorier som är tillräckligt omfattande för att kunna förstå hur mänsklig moral fungerar.

Den som kanske gjort det mest utförliga och teoretiskt mest genomtänkta försöket till en sådan förklaring är amerikanen Richard D. Alexander. I sin bok *The Biology of Moral Systems*<sup>12</sup> utvecklar han dessa tankar. Mänskliga handlingar, säger han, skall ses som inslag i livsstrategier. Sådana strategier består av två slag av strävan. Den första av dessa, som han kallar *somatisk* strävan, går ut på att samla på sig resurser, som t.ex. egendom, pengar och makt. Men denna strävan är egentligen bara ett sätt att bygga upp förutsättningar för den andra formen av strävan, nämligen den *reproduktiva*. Långsiktigt framgångsrik reproduktion är alltså det övergripande och slutliga målet för all mänsklig strävan.

Det är med denna utgångspunkt han vill förklara mänskligt samarbete och mänsklig moral. Reciprocitet eller ömsesidighet är bra därför att det gynnar den egna livsstrategin. Mänsklig moral ingår enligt Alexander i mycket komplexa system av såväl direkt som indirekt reciprocitet. Indirekt reciprocitet innebär att också andra än den man direkt byter tjänster med dras in, som t.ex. en tredje iakttagare. Belöningen i detta spel är i stor utsträckning prestige och status, som sedan kan «växlas» till reproduktiv framgång. Moraliska regler består enligt Alexander i regler som anger vad som är accepterade metoder för en person att uppfylla sitt egenintresse. Att framställa moraliska regler är också ett sätt att manipulera andra, att få dem att bortse från sina egna intressen och handla altruistiskt. Detta gör bedrägeri till ett viktigt inslag i moraliska strategier. I sista hand skall alltså det moraliska spelet ses som ett sätt för varje individ att gynna sin reproduktiva strävan.<sup>13</sup>

I Sverige har liknande tankar helt nyligen utvecklats av paret Jan och Birgitta Tullberg i

<sup>12</sup> New York 1987.

<sup>13</sup> För en diskussion av Alexanders teori se min artikel «Can Biology Explain the Complexity of Morals? A Discussion of the Theory of Richard D. Alexander». *Studies in Science and Theology*, Volume 2, Origins, Time and Complexity, part II, ed. by George V. Coyne, Karl Schmitz-Moormann & Christoph Wassermann. Geneva 1994, s. 127–137.

<sup>11</sup> R. Trivers, *The Evolution of Reciprocal Altruism*. *The Quarterly Review of Biology* 46 (1971), s. 35–57. Hans teorier har senare utvecklats i en rad artiklar och beskrivs översiktligt bl.a. i R. Trivers, *Social Evolution*. Menlo Park, Ca 1985.

deras bok *Naturlig etik, en uppgörelse med altruismen*.<sup>14</sup> De hävdar där att det finns en naturlig moral hos oss människor, som kännetecknas av egoism, omsorg om släktingar, egoism i grupp, och reciprocitet. Denna naturliga moral har en grund i evolutionen och i vår egen biologi.

Men paret Tullberg går ett steg längre. De medger att det också finns handlingar som inte kan förklaras på detta sätt, nämligen altruistiska handlingar, som innebär att människor uppoffrar sig för andra än släktingar utan att det kan förstås som inslag i ett tjänsteutbyte. Men detta, säger de, beror på att människor har utsatts för kulturell propaganda. Detta altruistiska inslag är i själva verket skadligt, säger de, därför att det undergräver den naturliga och sunda moral som baseras i reciprocitet. Därför skulle samhället bli bättre om vi gjorde oss av med denna skadliga altruistiska propaganda.

Paret Tullberg vill alltså inte bara använda beteendekologin för att förklara mänsklig moral, utan anser sig också kunna använda den för att dra slutsatser om vad som är rätt moral.

### *Genetiska förklaringar är otillräckliga för att förstå moral*

Är då detta ett adekvat sätt att förstå moral? Enligt min mening är det ett missgrepp att uppfatta moral på detta sätt. Låt mig illustrera detta med hjälp av ett exempel.

I den föreställning om moral som jag nyss har beskrivit ingår tanken att familjekärlek är något som är både naturligt och berömvärt. Många som funderar kring moral och är influerade av beteendekologin pekar på familjekärlek som något både genetiskt betingat och moraliskt riktigt.<sup>15</sup>

Men här finns ett grundläggande problem. När man pekar på sådant som vi har en naturlig benägenhet för och hävdar att detta också är vad vi uppfattar som moraliskt riktigt, så är detta i själva verket en i hög grad selektiv beskrivning.

<sup>14</sup> Stockholm 1994.

<sup>15</sup> Tanken finns tydligt uttryckt hos såväl Alexander som makarna Tullberg. Ett annat exempel är den kanadensiske filosofen Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously, A Naturalistic Approach to Philosophy*. Oxford 1986.

Det finns ju också en rad liknande förhållanden som med samma rätt kan uppfattas som genetiskt betingade och som vår moral i allmänhet tar avstånd ifrån. Nepotism eller svägerpolitik är det uppenbara exemplet. Nepotism har blivit ett begrepp därför att det inte är ovanligt att människor som har möjlighet gärna tar chansen att otillbörligt favorisera egna släktingar.

All offentlig moral i vår kultur tar avstånd från nepotism. Det betyder att vi här har ett tydligt exempel på motsatsen till det som vi nyss identifierade som en vanlig tanke i beteendekologin. Det är möjligt att många människor har en benägenhet att gynna sina närmaste släktingar om de får chansen. Men detta är inte alls något som uppfattas som berömvärt i ett moraliskt sammanhang. I stället anses det moraliskt klandervärt, och det är en tillräckligt vanlig företeelse för att man skall sätta en etikett på det, formulera moralregler som explicit pekar ut det som fel, och i vissa sammanhang formulera rättsliga regler som förbjuder det.

Moral är alltså inte ett instrument för att applådera sådant som vi är benägna att göra av oss själva. I stället tycks det som om moral i mycket stor utsträckning handlar om att begränsa olika former av böjelser som människor har, böjelser som kanske är biologiskt betingade. Det verkar finnas en ganska låg grad av samstämmighet mellan moraliska krav och våra böjelser och i mycket högre grad en spänning eller motsättning.

Den bild Alexander och paret Tullberg ger skiljer sig avsevärt från hur vi normalt resonerar om moral. Hans teori tar inte hänsyn till människors vilja att göra gott, och inte heller till känslan för rättvisa. Det är därför inte utan vidare rimligt att uppfatta moralregler enbart som uttryck för individuell egen nytta. Självuppoffrande beteende tvingas Alexander beskriva som «evolutionära misstag».

Enligt min uppfattning kan moral i stället ses som ett sätt att lösa problem i relationen mellan människor. Dessa är i stor utsträckning problem som uppstår i spänningen mellan den enskilde individens intressen och gemensamma intressen i samhället. Dessa komplicerade förhållanden kan inte förstås och förklaras med hjälp av genetiskt betingade böjelser. Därför är det missvisande att säga att moralen styrs av generna.

Jag ansluter mig här till en tankegång som först presenterats av Donald T. Campbell.<sup>16</sup> Enligt Campbell utgör den mänskliga kulturen en ackumulerad mängd kunskaper, teknologier, moraluppfattningar, trosföreställningar, vanor och organisationsstrukturer. Dessa drag i den mänskliga kulturen ser han som ett resultat av en lång utveckling. Frågan är hur denna kulturella evolution skall förklaras, inte minst utvecklingen av moraliska föreställningar, regler och vanor.

De två huvudalternativ han diskuterar är å ena sidan en social förklaring: Moraliska föreställningar och handlingsmönster är resultat av kollektivt socialt tryck. Alternativet är en biologisk förklaring: Moralerna har en genetisk bas och är uttryck för själviska intressen. Campbell ifrågasätter bägge dessa alternativ och föreslår i stället en lösning där den biologiska och den sociala mekanismen var och en utvecklas efter delvis egna förutsättningar. Bägge bidrar till utveckling av kultur och moral. De samverkar delvis, men står också i konflikt med varandra.

Enligt Campbell favoriserar den biologiska evolutionen individuella själviska tendenser, medan den sociala evolutionen favoriserar det gemensamma bästa. Dessa bägge system medverkar bägge till de faktiska moraliska uppfattningarna i samhället genom att de står i ett spänningsfyllt förhållande till varandra. Han vill förklara religionens roll inom ramen för spänningen mellan dessa bägge system.

Enligt min uppfattning är Campbells teori överlägsen de som försöker förstå moral som en följd av antingen bara sociala eller bara biologiska faktorer.<sup>17</sup>

### *Beteendekologin innehåller en livsåskådning*

Det andra problemet jag vill peka på är att beteendekologin har ett förtäckt ideologiskt innehåll. Beteendekologin innehåller betydelsefulla men dolda livsåskådningsfragment.

Det är naturligtvis inte något principiellt felaktigt i att ett tankesammanhang innehåller delar av en livsåskådning. Problemet här är att beteendekologin gör anspråk på att vara en vetenskaplig teori som baseras i empiriskt grundad kunskap om levande varelser. Men samtidigt har den inslag av livsåskådningskaraktär.

Begreppet «den själviska genen» blev populärt genom Richard Dawkins, framför allt genom hans bok med samma namn. Dawkins ser levande varelser som ett slags skal för generna. Han beskriver oss rentav som överlevnadsmaskiner, ett slags pansarvagnar, vars uppgift är att skydda generna och föra dem till nästa generation. Vi är robotartade bärare, som blint har programmerats för att bevara de själviska molekyler som kallas gener, säger han.

Vad betyder det då att genen är självisk? Dawkins tänker sig att denna formulering är ett bildligt sätt att uttrycka en central tanke i beteendekologin. Den teori som Dawkins vill ge uttryck för innebär ungefär det här: Egenskaper hos levande varelser kan förstas om man finner ett svar på frågan hur deras gener kopieras till nästa generation.

Men jag tror att när man hör genen beskrivas som självisk, så uppfattar man i allmänhet något helt annat. Formuleringen förmedlar två tankar. För det första: Gener bryr sig bara om sig själva. Och för det andra: En sådan själviskhet är en naturlig och grundläggande egenskap i allt liv.

Men kan det vara så att gener bara bryr sig om sig själva? Att en person är självisk betyder ju normalt att hon eller han är egoistisk, mest bryr sig om sig själv. Begreppet «självisk» är ett intentionalt begrepp. Det handlar om vilka avsikter eller intentioner en person har med sitt handlande. Bakom handlandet ligger egoistiska avsikter.

Men gener tänker ju inte. Gener har inga avsikter. Gener har ju ingen hjärna. Därför kan begreppet själviskhet här inte uppfattas på ett normalt sätt, utan det måste i stället ha en sorts överförd innebörd. Jag vill kalla det för ett *kvasi-intentionalt* begrepp. Det beteendekologiska språket är fullt av sådana kvasi-intentionala begrepp. Uttrycken själviskhet och altruism för handlingar som ökar respektive minskar de egna fortplantningsmöjligheterna är mycket vanliga. Andra exempel är när sexuellt beteende beskrivs

<sup>16</sup> Donald T. Campbell, «On the Conflicts Between Biological and Social Evolution and Between Psychology and Moral Tradition». *American Psychologist*. December 1975, s. 1103–1125.

<sup>17</sup> För en utförligare diskussion av dessa frågor se min artikel «Hur naturlig är naturlig etik? Några erfarenheter från studier av modern beteendebiologi». *STK* 69 (1993), s. 131–139.

som strategier för att investera i avkomman. Ytterligare andra är när beteende eller utseende beskrivs som bedrägligt eller manipulativt.

Det väsentliga är att här införs ord som antyder avsikter eller intentioner. När de tillämpas på djur används de för att beskriva ett förlopp som man inte vet att det är intentionalt och som man inte avser att beteckna som intentionalt. Det är till och med så att man i allmänhet anser att det är betydelselöst om det är intentionalt.

Detta språkbruk gynnar en för beteendekologin karakteristisk sammanblandning mellan kausalitet och intentionalitet. Man beskriver en orsakskedja som om den var bemängd med avsikter. Problemet med en sådan sammanblandning är att den blir systematiskt missvisande. Den kan leda till att naturen uppfattas som självisk i betydelsen egoistisk. Och denna själviskhet kan uppfattas som ett karakteristiskt drag i allt liv.

När detta sätt att beskriva verkligheten överförs till människor blir det särskilt problematiskt. När beteendekologer studerar djur, växter och mikroorganismer intresserar man sig i allmänhet inte för om det finns avsikter eller motiv bakom det som händer. De intentionala begreppen används som ett slags metaforer. Men när man går över till att studera människor blir det omöjligt att upprätthålla denna metaforiska användning av begreppen. Den kvasi-intentionala användningen av begreppet själviskhet kommer lätt att glida över i tanken att människor i grunden bara tänker på sig själva.

### *Den psykologiska egoismen*

Föreställningen att människor bara tänker på sig själva kan ses som ett exempel på tesen om den psykologiska egoismen: Allt mänskligt handlande är egentligen eller ytterst sett själviskt.

Den engelske 1700-talsfilosofen Thomas Hobbes har varit en inflytelserik företrädare för den här idén. Han menar att det ibland kan tyckas som om människor handlar med avsikten att hjälpa andra. Men detta beror bara på att vi inte förstår de yttersta mänskliga motiven tillräckligt. Hobbes och andra som instämmer i den psykologiska egoismen menar att det finns motiv för handlingar som vi tenderar att dölja för oss själva. Om vi avslöjar dem så framgår det att

också de mest osjälviska handlingar egentligen är uttryck för egenintresse.<sup>18</sup>

Den psykologiska egoismen har avvisats av de flesta moralfilosofer. Den tydligaste kritiken finns formulerad redan för länge sedan hos de engelska filosoferna Joseph Butler och Henry Sidgwick. De hävdade att det helt enkelt är fel att människor alltid tänker på sig själva, och att den psykologiska egoismen bygger på en begreppslig förvirring.<sup>19</sup> Deras argument har övertygat de flesta moralfilosofer. Därför är det en vanlig uppfattning inom moralfilosofin att den psykologiska egoismen är en ohållbar teori. Den psykologiska egoismen verkar inte stämma med hur människor tänker och fungerar. Många normala människor verkar ganska ofta bekymra sig om att åstadkomma något som de inte alls tror är till sin egen nytta. Det är alltså inte riktigt att de alltid motiveras av sin egennytta. Men det hindrar förstås inte att de ibland styrs av egenintresse.

I beteendekologin används den psykologiska egoismen som en sort jämförelse. Med hjälp av den skall vi förstå både djurs och människors sociala beteende ur biologisk synpunkt. Vi förväntas vara införstådda med att det finns själviska motiv bakom till synes oegennyttigt handlande. Och med hjälp av det skall vi förstå hur socialt beteende kan främja en individs egen framgång i fortplantningen.

Det verkar alltså som om den psykologiska egoismen fungerar som en förutsättning för en rad tankar i beteendekologin. Detta kan förklara varför själviskhet uppfattas som något självklart som inte behöver förklaras, medan altruism är något märkvärdigt som kräver en förklaring, och varför förklaringen kan vara att

<sup>18</sup> Detta tema utläggs utförligt av Thomas Hobbes i *Leviathan, or the Matter, Forme & Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, 1651 och senare.

<sup>19</sup> Joseph Butler vederlägger den psykologiska egoismen i *Fifteen Sermons Preached at Rolls Chapel*, Oxford 1726. Butlers huvudtes kan sägas vara att människans natur är så mångsidig att den inte kan beskrivas med enda princip som exv. egoism. Henry Sidgwick diskuterar problemet utförligt i Book II i sin *The Methods of Ethics*, 1. ed, London 1874, 7. ed, London 1907. Han särskiljer och kritiserar flera olika tolkningsmöjligheter, som han finner motsägelsefulla eller empiriskt orimliga. Den senare diskussionen upprepar i stor utsträckning deras argumentering.



altruismen egentligen bara är en fördold själviskhet.

*Varifrån kommer föreställningen om själviskhetens självklarhet?*

Hur kan det då komma sig att detta intentionala språk har vunnit insteg i beteendekologin? Varför beskriver Hamilton och Dawkins genen som självisk?

En förklaring skulle kunna vara att det bara har varit en lättillgänglig och förtydligande metafor. Vi har kanske lättare att förstå dessa komplicerade skeenden om de beskrivs i termer av intentioner. Men det visar sig att förklaringen är mera uppseendeväckande än så.

Dawkins var inte först med att tala om själviska gener, även om det var han som gjorde begreppet känt. Redan i Hamiltons artikel från 1964 kan man finna liknande formuleringar. Dawkins har helt enkelt hämtat sitt kända begrepp från Hamilton.

I samband med att Hamilton hösten 1993 fick Crafoordpriset i Lund för sina epokgörande insatser i beteendebiologin intervjuades han om sin bakgrund. Han berättade då att han hade hämtat viktig inspiration till sina idéer i ekonomisk teori.

«Redan under min grundutbildning i biologi», säger han, «hade jag vissa idéer om att det fanns en genetisk förklaring till altruistiska beteenden. Men mina lärare ville inte lyssna. Det var otänkbart att gener kunde svara komplicerade beteenden. Så jag tröttnade och började studera ekonomi i stället. Där kom jag i kontakt med teorier som faktiskt visade sig tillämpbara även inom biologin.»<sup>20</sup>

Hamilton var alltså inspirerad av tankar inom ekonomisk vetenskap när han utformade sin teori. Det visar sig också när man ser närmare på utformningen av hans teori att många detaljer i den är utformade i analogi med de spelteoretiska resonemang som används inom ekonomisk vetenskap. Där utgår man ofta från att människor handlar rationellt. Men vad är då rationellt handlande? Jo det som är rationellt är just att se till sina egna intressen.

Inom ekonomisk teori ser man i stor utsträckning ekonomiska problem som spel mellan aktörer som var och en handlar rationellt i den meningen att han eller hon vill maximera sin egen vinst. För att analysera sådana problem drar man nytta av spelteori. Och inom spelteorin studerar man bland annat vilka strategier olika aktörer bör välja i en konfliktsituation. Och man räknar då med att de handlar rationellt med utgångspunkt från sitt egenintresse.

Sådana teorier har varit en viktig inspirationskälla för Hamilton. Här finns antagligen en förklaring till att själviskheten har fått fungera som en bild för framgång i fortplantningen. Här finns också en förklaring till att själviskhet uppfattas som någonting naturligt och självklart, som kan fungera som förklaring men som inte själv behöver förklaras.

Men kanske har ekonomer rätt i att människor i grunden är egoister som rationellt ser till sitt egenintresse? Eller är det möjligen så att ekonomer tänker annorlunda än andra människor?

Vid Cornelluniversitetet i USA gjorde man för en tid sedan ett antal undersökningar för att belysa denna fråga. Man gjorde två uppseendeväckande iakttagelser. Den ena var att ekonomer verkade styras av egenintresse i mycket högre grad än andra. Den andra var att det verkar som om ekonomisk utbildning fungerar som en indoktrinering i själviskhet.<sup>21</sup>

Varifrån kommer då de här tankarna? De baseras i stor utsträckning i den samhällsideologi som utformades och uttrycktes på 1600-talet av Thomas Hobbes och John Locke. Den har kallats den possessiva individualismen. Den uppfattar människor framför allt som enskilda individer, som strävar efter att bevara och hävda sig själv. Individen äger i första hand sin egen

<sup>21</sup> Undersökningarna beskrivs i Robert H. Frank, Thomas Gilovich & Dennis T. Regan, «Does Studying Economics Inhibit Cooperation?» *Journal of Economic Perspectives* 7 (1993), s. 159–171. De redovisar såväl egna som andras undersökningar. En kort sammanfattning av deras artikel återges i *The Economist*, May 29th 1993. För en redovisning av undersökningarna och diskussion av hithörande frågor se också min artikel «Altruism med själviskheten ögon. Om beteendebiologi och etik». *Mellan tid och evighet*. Festskrift till Bo Johnson, red. S. Hidal, L. Haikola & S. Norin. Religio 42, Lund 1994, s. 79–91.

<sup>20</sup> Intervju med William D. Hamilton i *Lunds universitet meddelar*, 26 (1993) nr 11, s 4.

person men också allt vederbörande kan åstadkomma och förvärva med hjälp av sin personlighet. Samhället skall bygga på denna förutsättning men också hjälpa till att realisera denna strävan. Denna samhällsideologi har varit en grundläggande förutsättning i såväl 1800-talets som 1900-talets ekonomiska teori.

Darwin var påverkad av dessa tankar genom Adam Smith och Thomas Malthus. Detta är uppenbarligen en del av förklaringen till att han beskriver sina egna teorier just i termer som «kamp för tillvaron» och liknande.

Det jag har velat peka på här är att språkbruket i den moderna beteendebiologin är influerat av liknande tankar, denna gång förmedlade från ekonomisk teori via William Hamilton.

Det verkar alltså vara så att beteendekologin innehåller livsåskådningsfragment som mer eller mindre är hämtade från strömningar i det moderna västerländska samhället. De kommer till uttryck i de intentionala formuleringar som jag har diskuterat här. Sådana fragment är: Den rationella egennytan är ett grundläggande drag i mänskligt handlande. Själviskhet är något naturligt som inte behöver förklaras.

Inspirationen från ekonomisk teori innebär att den beteendekologiska tolkningen av biologiskt liv inte bara är en vetenskaplig beskrivning, utan lika mycket handlar om värderingar. Genom att sådana livsåskådningsfragment smugits in i det biologiska språket begränsas möjligheten att förstå människan som moralisk varelse.

Slutligen leder hela denna förvirring lätt till ett cirkelresonemang. Den livsåskådnning och de värderingar som förutsätts i ekonomisk teori har överförts till biologin. Och sedan används de biologiska teorierna som stöd för att dessa tankar i ekonomisk teori har en grund i naturen.<sup>22</sup>

<sup>22</sup> Ett ovanligt tydligt exempel på detta resonemang finner man hos Michael L. Rothschild, *Bionomics, The Inevitability of Capitalism*. London 1990. Rothschild hävdar där att den moderna biologin och särskilt sociobiologin ger stöd för att kapitalismen är ett naturligt och oundvikligt mänskligt förhållningssätt.



### Summary

This article contains a discussion of the claims made by persons influenced by behavioural ecology, a branch of modern biology, to explain human morality by reference to the genetic background of human behaviour. Influential theories in behavioural ecology are the ideas that cooperation can be understood as support of kin or as reciprocity, both of which are explained as reproductive strategies.

An understanding of morality influenced by behavioural ecology argues that morality can be fully explained by means of these ideas. The American Richard D. Alexander and the Swedish pair Jan and Birgitta Tullberg are used as instances of this claim. It is claimed that their understanding of morality is inadequate. With reference to the interpretation of Donald T. Campbell, it is argued that moral rules are solutions to tensions between individual tendencies with a possible genetic base on the one hand, and common interests in society on the other.

It is further argued that behavioural ecology contains a hidden view of life. This view of life is clearly expressed by its quasi-intentional language. Genes are described as selfish, behaviour as strategies, etc. This language favours a characteristic confusion of causality and intentionality, which is systematically misleading. Without foundation it makes selfishness a basic trait of all life.

The article contains proof to the fact that William Hamilton was influenced by economic theory when he developed his theory of kin selection, which has become the most basic theory in behavioural ecology. In particular he was influenced by its central theory of rational selfishness. It is argued that this idea is a part of modern Western ideology, a piece of a world view. This world view and its values have been incorporated into biology from economic theory.

# Att förverkliga sig själv

CHRISTINA RUNQUIST & ROY WIKLANDER

*Går det att förverkliga sig själv och vad innebär det i så fall? Det är den evigt aktuella utgångsfrågan för denna artikel, som skrivits av två doktorander i religionsfilosofi. Wiklander behandlar Kierkegaards synsätt och Runquist Martin Bubers. Båda filosoferna menar att människan är fri att förverkliga givna möjligheter men att hon inte kan förverkliga sig på egen hand.*

*Den Største Fare, den at tabe sig selv, kan i Verden gaae saa stille af som var det Ingenting. Intet Tab kan gaae saa stille af; ethvert andet Tab, en Arm, et Been, 5 Rbd., en Hustru o.s.v., bemærkes dog.*  
(Søren Kierkegaard)

*Allt verkligt liv är möte.* (Martin Buber)

## Inledning

I vår tid talas det mycket om vikten av att förverkliga sig själv. Detta är en grundläggande värdering som vi vill anknyta till. Sedan är det en annan sak, att människor kan mena väldigt olika saker med «självförverkligande».

På den mest övergripande nivån förstår vi själva detta fenomen, strävandet efter vad som uppfattas som självförverkligande, som ett uttryck för längtan att konkret skapa mening med sitt liv. Längtan blir förmodligen starkare ju starkare upplevelsen av *brist* är. Detta kan sedan gestaltas på olika sätt. Men det innebär åtminstone att man inte nöjer sig med att låta det egna livets mening endast diffust sväva omkring som en vacker tankeskapelse.

Ändå — något grundläggande mänskligt, och förmodligen det som mest markant skiljer människan från djuren, är just tänkandet, *reflekterandeter*: vi människor lever inte bara, vi funderar också mer eller mindre över oss själva och tillvaron. Både behov och reflektion kommer till uttryck i strävan efter självförverkligande och ett meningsfullt liv.

Hos **Søren Kierkegaard** (1813–1855) och **Martin Buber** (1878–1965) kommer en sådan strävan till särpräglade uttryck. De var också båda drivna av ett starkt personligt engagemang,

som avspeglas i deras rikhaltiga författarskap. Vi har funnit, att både likheter och skillnader dem emellan är utmanande och aktuella också idag och vill därför presentera deras respektive syn på självförverkligande.

Roy Wiklander skriver om Kierkegaard och Christina Runquist om Buber. Vi är båda doktorander i religionsfilosofi vid teologiska institutionen i Lund.

## Søren Kierkegaard

### *Inledning*

Under ett och ett halvt decennium arbetade Kierkegaard intensivt vid den skrivpulpst som idag kan ses på «Bymuséet» i Köpenhamn. Kierkegaard flyttade ganska ofta men valde alltid att bo i lägenheter en trappa upp, på «Bel-Etagen» som man sade i Köpenhamn på den tiden. Det sägs att om man gick förbi nere på gatan någon natt och tittade upp mot hans lägenhet, så såg man att ljus var tända i alla rummen. Ibland kunde man se skymten av en man. Han vankade fram och tillbaka genom rummen och stannade då och då till och blev stilla. Kierkegaard hade då fått ordning på en tanke och stannat upp för att teckna ned den. Det teologisk-filosofisk-litterära opus som på detta vis växte fram omfattar i tredje utgåvan 19 band. Därtill kommer ca. 10 000 sidor text från den dagbok som Kierkegaard började föra 1834, strax för sin tjugoförsta födelsedag. Kierkegaard skrev för «den Enkelte», den enskilde läsaren. Det betyder att det är djupt personliga frågor som Kierkegaard behandlar, men eftersom den enkelte är vem som än tar boken i sin hand så är det också allmänmänskliga frågor.

Följande sidor är ett försök att presentera en sida av Kierkegaards människosyn, inte att utvärdera den. Framställningen samlas kring temat «att förverkliga sig själv». Kierkegaard använde inte detta uttryck, men han kunde ha gjort det, det skulle kunna användas som en beteckning på vad han ville säga till «den Enkelte». Rent språkligt syns uttrycket «att förverkliga sig själv» förutsätta att jag på något vis inte är mig själv sådan jag är. För att detta inte skall vara självmotsägande, måste man förmoda att om jag talar om «att förverkliga mig själv» så antyder jag att det finns ett slags «möjligt jag» som är mitt «sanna jag», och att jag inte har realiserat detta. Den reflexiva verbformen ger att det är *min* uppgift att förändra mig på ett sådan sätt att jag förverkligar detta mitt möjliga och sanna jag. Detta stämmer väl med Kierkegaards tankar om människan. Man är inte primärt en människa, man blir en människa, och detta är en «Opgave» för den enskilda människan själv. Men hon skapar inte sig själv ex nihilo, hon förverkligar givna möjligheter, möjligheter som är givna av Gud, hennes skapare.

Kierkegaards tänkande är omfattande och delvis svårgripbart, men det är mycket sammanhållet. Det inte möjligt att redogöra för det utan att först ha placerat in det i en vidare kontext. Därför är det som följer disponerat så att först görs ett försök att placera in Kierkegaards tankar om människan i ett idéhistoriskt sammanhang. Därefter görs ett försök att utifrån Kierkegaards författarskap besvara frågan vad det innebär för en människa «att förverkliga sig själv». Omfattningen av Kierkegaards tankevärld och dess uttrycksformer har framtvingat ett val av vad detta avsnitt skall innehålla. Först beskrivs det etiska valet. Åtskilligt av det som sägs i «Enten-Eller» (1843) om detta val har giltighet även i det senare författarskapet. Det finns en ganska spridd uppfattning av att Kierkegaard ringaktade det konkreta livet. Det finns därför skäl att visa hur Kierkegaard i «Sygdommen til Døden» (1849) utvecklar en viktig sida hos det etiska valet genom att framhålla nödvändigheten av att självförverkligandet är konkret. Slutligen beskrivs vad som här kallas «det kristna valet» med utgångspunkt från «Indøvelse i Christendom» (1850).

### *Kierkegaards människosyn i sin idéhistoriska kontext*

Kierkegaards tänkande om människan rör hennes jag. För Kierkegaard var en människa ett komplicerat dubbelväsen, hon är kroppslig, en del av naturen, men också andlig. Kierkegaard ställde en rad frågor om denna dualitet. En förutsättning för att en människa skall kunna förverkliga sig själv är att hon är fri, menade Kierkegaard. Därför spelar frågan om i vilken utsträckning människan är bestämd av nödvändighet respektive i vilken grad hon har möjlighet till självbestämmande och frihet, en framträdande roll i Kierkegaards författarskap.

Frågan är gammal. Den ställdes i forna tider om människans förhållande till ödet, till en lagbunden världsordning eller i den judisk-kristna traditionen där den ställts om människans ställning inför en allsmäktig Guds vilja. Från renässansen och reformationen har frågan om frihet och nödvändighet ställts på ett delvis nytt sätt. För reformationstidens teologer var frågan om människans medverkan i sin egen frälsning en central fråga. Med naturvetenskapernas genombrott kom frågan om människans frihet att ställas på ett nytt sätt. Om människan är en naturvarelse, är hon då inte underkastad de lagar som gäller för naturen? De lagar vilka den nya naturvetenskapen framgångsrikt höll på att kartlägga. Om hon inte är del av denna natur, vilket för många föreföll som en orimlig ståndpunkt eftersom människan har en kropp, vad är hon då?

I den tyska kulturen, som i hög grad präglade tänkesätten i Kierkegaards Köpenhamn, var frågan hur människan skulle förstås mot bakgrund av den nya naturvetenskapen lika aktuell som i övriga Europa. Liksom Descartes på 1600-talet hade formulerat en strängt dualistisk syn på människan, så utformade Immanuel Kant i slutet av 1700-talet en dubbelväsen-teori för människan. Hos båda dessa filosofer fanns starka etiska och religiösa motiv för dessa konstruktioner. Men denna uppsplätning av människan, åtskiljandet av hennes andliga sida från hennes naturliga, fann många i Kants samtid och i den efterföljande generationen outhärdlig. Man sökte efter vägar att åstadkomma en syntes i vilken man kunde hävda både människans andlighet och frihet och hennes naturlighet. Det lösnings-

förslag som efter några decennier kom att dominera tyskt tänkande och kulturlivet i de länder i vilket det tyska inflytandet vara stort, formulerades av den tyske filosofen Hegel.

Hegel formulerade ett väldigt filosofiskt system som omfattade allting i tillvaron. I boken «Begrebet Angest» från 1844 kommenterar Kierkegaard Hegels anspråk på totalförklaring av tillvaron: «... medens Hegel, tiltrods for alle hans udmærkede Egenskaber og colossale Lærdom, dog ved sin Præstation atter og atter minder om, at han var i tysk Forstand en Professor i Philosophien efter en stor Maalestok, idet han à tout prix skal forklare Alt.» Hegels metafysik är en slags monism. Tillvarons synliga mångfald har inte högsta graden av realitet. Om man abstraherar bort allt det som gemenligen kallas det konkreta och bara ser till den process i vilken de vanliga erfarenhetstingen ingår, då ser man verkligheten, det som Hegel kallar «det konkreta». Detta utvecklingssammanhang, mönstret, formerna i processerna i naturen och historien, det är detta som är verkligheten. Denna verklighet kallar Hegel *Geist* ty den är av andlig natur. Allt som sker är således manifestationer av denna Andes utveckling, men dessa manifestationer är samtidigt nödvändiga för *Geist*, ty *Geist* kan bara finnas genom dem.

Vilken är människans plats i denna värld? Är hon inte blott ett material för denna kosmiska andliga utveckling, en statist i *Geists* stora föreställning? Hegel menade att lösningen på människans alienation, det främlingskap hon befinner sig i genom att uppleva sig leva i en splittrad värld, ligger i att hon förstår sig själv genom att se sin plats i denna evolution och inse att hon har gemenskap med allt genom att hon är delaktig i allt.

Men vad blir det av människans frihet? Verklighetens utveckling har ett mål, säger Hegel. Det är utvecklingen av *Geists* medvetande om sig själv. Detta självmedvetande övervinner splittringen i världen. Människan, eller snarare mänskligheten, är *Geists* högst utvecklade manifestation, och i mänskligheten kommer *Geist* till insikt om sig själv. Enligt Hegel är människans medvetande också *Geists* medvetande. Men detta löser inte frågan om människans frihet, ty *Geist* är inte fri. Utvecklingen, *Geist*, är sträng lagbundenhet. Verkligheten är denna lagbunden-

het och det som sker, sker därför med nödvändighet. Människan saknar således frihet.

Kierkegaard reagerade mot allt detta. Det var inte bara en filosofisk reaktion. Den var i högsta grad personlig. Han kände att Sören Kierkegaard, just denna individuella människa, inte kunde leva, inte finnas till, som person i Hegels universum. I polemik med Hegel framhåller Kierkegaard genom hela sitt författarskap att människan har frihet och ansvar inför de mest betydelsefulla valen. Att vara människa är för Kierkegaard att kunna välja hur man skall förhålla sig till Gud, sig själv och till andra människor. Om människan saknar denna förmåga så är hon bara en produkt av faktorer hon inte råder över. Hon kan då inte vara ansvarig för sitt handlande och etik och den kristna religionen upphör i så fall att gälla för henne. Grunden för människans frihet ligger i hennes självmedvetande, i jagets förmåga till reflexivitet, i att förhålla sig till sig själv.

### Stadierna

Kierkegaards författarskap beskriver en utveckling. De olika sätt att leva som Kierkegaard beskriver kallas «stadier» i Kierkegaard-litteraturen, det estetiska, etiska och religiösa stadiet. Denna tredelning verkar åskådlig och anknyter till den moderna människans föreställningar om olika slags progressioner. Men dessa stadier skall inte förstås som en trappa i vilken var och en måste gå alla trappsteg, ett existentiellt recept på självförverkligande. En sådan framställning av människolivets komplexitet skulle apriori kunna avfärdas som alltför förenklande. «Trappstegen» är i Kierkegaards framställning inte bara tre enkla och enhetliga trappsteg. Det finns mycket stora skillnader och övergångsformer inom de olika stadierna. Kierkegaards avsikt med den mångfaldiga framställningen av hur ett människoliv kan gestaltas är att varje läsare skall kunna känna igen sig själv. Den röda tråden i Kierkegaards författarskap är frågan om hur en människa skall förverkliga sig själv. Men framställningen av vad detta innebär undergår så stora förändringar att Kierkegaards beskrivning av det som här kallas «det kristna valet» kanske faller utanför mängden av möjliga tolkningar av «att förverkliga sig själv».

*Det etiska valet*

I «Enten–Eller», den bok som 1843 inleder Kierkegaards egentliga författarskap, förstås förverkligande som att människan väljer sig själv etiskt. Vad detta innebär beskrivs den del av andra delen av «Enten–Eller» som har den långa rubriken «Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse». Denna text består av ett långt brev från Kierkegaards fiktive etiker till dennes gode vän esteten som bara benämns «A». Det är ingen slump att Kierkegaard låtit esteten vara anonym medan etikern har ett namn. Estetens anonymitet går djupare än att han saknar namn. Redogörelse för det etiska valet kan bara bli begriplig om den utgår från en beskrivning av det liv A valt, av vad det innebär att leva estetiskt.

Allra först behöver ordet «estetisk» kort kommenteras. Kierkegaard var ingen bildstormare. Den livshållning som Kierkegaard kallar «estetisk» har inte att göra med sinne för och uppskattning av det sköna. Ordet har sitt ursprung i grekiskan där det refererar till känande, förnimmande. Kant använder ordet i denna betydelse i «Kritik der reinen Vernunft», Men några år senare använder Kant ordet i den betydelse det då haft i tysk kultur sedan några decennier, som sinne för det sköna. I «Kritik der Urteilskraft» talar Kant om det sköna som föremål för ointresserat välbehag.

Kierkegaards användning av ordet «estetisk» anspelar på ordets dubbla ursprung, det grekiska och det tyska. Den som lever estetiskt lever enbart för det förnimbara, det «Endelige». Detta kan man göra på två sätt, säger Kierkegaard. Man kan leva omedvetet som «spetsborgaren» vilken har en eros-kärlek, i Nygrensk mening, till sin nya bil, chansen att bli befördrad på arbetet etc. Men det finns också människor vilka insett det som spetsborgaren på sin höjd anar, det estetiska livets intighet. A ser detta men väljer att inte förtvivla över det utan försöker göra sig hård i lättsinnig cynism. Det spelar i grund och botten ingen roll om man gör det ena eller det andra i livet. Det gäller bara att göra det så drägligt som möjligt för sig. I första delen av «Enten–Eller» låter Kierkegaard denna livssyn komma till tals.

I sitt brev till vännen A säger Vilhelm att dennes liv är förtvivlan. Vilhelm vill hjälpa honom ur denna förtvivlan, men läsaren kan inte undgå att lägga märke till hans känsla av maktlöshet då han talar till A, ty Vilhelm vet att det bara är A själv som kan förändra sin grundattityd till tillvaron. Det är inte möjligt för Vilhelm att bara uppmana A att rycka upp sig och ta sitt ansvar som samhällsmedborgare, ty för A finns det inget att rycka upp sig till, inget att ta ansvar för. A har genomskådat tillvaron, sett igenom den. Inget har motstått hans kritiska blick. Hans reflexion har urholkat allt det som finns omkring honom tills det blivit ett skal som bara innesluter tomhet. För A saknar tillvaron mening eftersom det inte finns någonting som har värde. Det enda värde A skulle kunna erkänna är ett hedonistiskt värde hos sina egna njutningar. Därför lever A för att ointresserat njuta av världen.

Vad kan Vilhelm säga till A? Han kan inte bevisa för A att tillvaron är meningsfull, att hans nihilism är falsk. Detta kan inte fastställas med vetenskapliga metoder som ger objektiv kunskap. Vilhelm säger till A att han måste «välja gott och ont» som grundläggande kategorier och att han måste välja sig själv. Då först får saker och ting betydelse för honom. Då först kan det bli tal om att göra andra val i livet, ty först då spelar det någon roll om han gör det ena eller det andra. Vad innebär det att välja sig själv? Det är att låta sig förpliktigas av etiska värden, och att betrakta sig själv som ansvarig för allt man gör och för det man har gjort i sitt förflutna, att låta det allvar som det innebär att ställa sig själv under absoluta värden tränga ut i sitt livs alla skrymslen. Kierkegaard är noga med att framhålla att detta val, valet av mig själv, är valet av just den person jag är, det är valet av mitt konkreta jag. Det valet får konsekvenser för mitt fortsatta liv, både för mig själv och för andra.

*Självförverkligandet måste vara konkret eller inte alls*

I början av «Sygdommen til Døden» presenterar Kierkegaards pseudonyme författare Anti-Climacus människans jag gåtfullt som «... et Forhold, der forholder sig til sig selv, og i at forholde sig til sig selv forholder sig til et Andet.» Uttrycket «et Andet» syftar på Gud. Detta för-

hållande (relation) som förhåller sig till sig själv är en syntes, vars delar är «Uendelighed og Endelighed», «det Timelige og det Evige» och «Frihed og Nødvendighed». Att förverkliga sig själv innebär att jaget i sig förenar dessa motsatser. Eftersom människan är skapad av Gud till Gud kan detta bara ske genom att hennes jag «... grunder ... gjenemsigtigt i den Magt, som satte det.» . Denna kompakta deklaration, som *in nuce* innehåller Kierkegaards människosyn, utvecklas, kommenteras och exemplifieras i återstoden av «Sygdommen til Døden». Här är det bara möjligt att välja något av detta.

Missförhållanden i jaget kallar Kierkegaard «förtvivlan». Kierkegaard beskriver många olika former av förtvivlan, alla av intresse för frågan om vad det innebär «att förverkliga sig själv». Vilka former som är möjliga är avhängigt av vad ett jag är. Därför finner man under rubriken «Denne Sygdoms (Fortvivlelsens) Skikkelser» underrubriker som t.ex. «Nødvendighedens Fortvivlelse er at mangle Mulighed.» och «Mulighedens Fortvivlelse er at mangle Nødvendighed». Denna «Mulighedens Fortvivlelse» kan tas som exempel på hur Kierkegaard resonerar. Valet av just denna form av förtvivlan kan tjäna till att illustrera kontinuiteten i Kierkegaards tänkande. Det etiska valet skall vara konkret, framhöll Vilhelm. Här i «Sygdommen til Døden», skriven sex år efter «Enten-Eller», vidareutvecklas denna aspekt av vad det innebär att förverkliga sig själv.

Människan har en fakticitet, vissa egenskaper. En del av hennes ändliga och timliga fakticiteten är nödvändig i den meningen att människan är inte är fri att välja bort den. Till denna fakticitet hör t.ex. min genupsättning och min barndom. Jag kan inte byta min genupsättning, eller om jag skulle vilja, byta min barndom mot en bättre. Denna nödvändighet, som innebär frånvaro av ett fritt val, är inte en brist hos människan. Denna ändliga, nödvändiga fakticitet tillhör mina essentiella egenskaper, de som gör mig till just den jag är. Om «att förverkliga sig själv» innebär att allting var möjligt för mig, om jag kunde skapa mig helt på nytt *ex nihilo*, då kunde man ställa frågan om jag hade förändrats eller om jag hade dött och en annan person trätt i mitt ställe (denna del av Kierkegaards

människosyn har i hög grad relevans till vår tids filosofiska diskussion om personlig identitet).

Människan kan inte ändra sin nödvändiga fakticitet, men hon är fri att välja att inte förhålla sig till den, fri att försöka bortse från den. Men detta innebär att tappa kontakten med verkligheten, motsatsen till att förverkliga sig själv. «Det Selvet nu mangler er vistnok Virkelighed». Livslögner, självbedrägerier i olika former och grader finns hos alla människor. Att se sig själv är svårt. Självbilden är en del av jaget och detta jag är inte som föremål i världen. Dess reflexiva natur gör att sättet på vilket jag förhåller mig själv till mig själv är en del av mitt eget jag. Om den självbild jag har inte överensstämmer med min fakticitet, min nödvändighet, då blir jaget «phantastiskt», som Kierkegaard uttrycker det. När Vilhelm talar om det etiska valet säger han att man skall välja sig själv, inte någon annan. Att förverkliga sig själv är att förverkliga just den konkreta person jag är, Lisa Karlsson i Veberöd eller Mogens Pedersen i Köpenhamn, som den jag är skapad att vara.

#### *Det kristna valet*

Synen på valet av sig själv som ett konkret val höll Kierkegaard fast vid genom hela författarskapet. Däremot förändrades framställningen av förutsättningarna för detta val och vad valet egentligen bestod i genom att frågan om människans skuld introducerades. Redan i «Begrebet Angest» från 1844 skriver Kierkegaards pseudonym Vigilius Haufniensis: «I Kampen for at realisere Ethikens Opgave viser Synden sig ikke som Noget, der kun tilfældigt tilhører et tilfældigt Individ, men Synden unddrager sig dybere og dybere som en dybere og dybere Forudsætning, som en Forudsætning, der gaaer ud over Individet.» och «Enten er hele Tilværelsen endt i Ethikens Fordring, eller Betingelsen skaffes til veie, og hele Livet og Tilværelsen begynder forfra, ikke igjennem en immanent Continuitet med det Foregaaende ... men ved en Transcendents, der adskiller Gjentakelsen fra den første Tilværelse ved en Kløft»

I «Afsluttenden, uvidenskabelig Efterskrift» (1846) beskriver pseudonymen Johannes Climacus den kristna tron som ett val. Men inte som ett val baserat på ett tryggt och säkert vetande

utan som ett lidelsefullt val av något som för förnuftet framstår som en orimlig paradox. I »Indøvelse i Christendom« (1850) talar Anti-Climacus om Jesus Kristus som förebilden och försonaren. Denna förebild och kravet på efterföljelse visar på människans otillräcklighet. Då nu »Synden unddrager sig dybere og dybere som en dybere og dybere Forudsætning« kan det inte längre vara tal om ett självförverkligande som i det etiska valet, där det var den enskilda människan själv som var den effektivt handlande. Det kan inte längre vara fråga om att människan förverkligar sig själv på egen hand. Kristus är inte bara förebilden, han är också försonaren som upprättar människan genom nåd.

### Slutord

Beskrivningen ovan av Kierkegaards människosyn och av vad det innebär att förverkliga sig själv kan kanske delvis ge intryck av att det handlar om teoretiska konstruktioner. Men i sitt författarskap lyckas Kierkegaard förena den i abstrakt språk givna beskrivningen av människan och hennes situation med skarpa och konkreta psykologiska iakttagelser. Grundtanken i vad Kierkegaard har att säga om det som kan kallas »att förverkliga sig själv« är att människor är skapade till gemenskap med Gud. Vi är gjorda så att vi vill förhålla oss absolut till något. Men vi kan bara förhålla oss absolut till det Absoluta, säger Kierkegaard. Om jag i mitt liv försöker stå på det som blott är »æsthetiskt« eller det »Endelige«, så kommer det att ge vika. Eftersom jag är skapad till en relation med Gud så är jag för tung, jag kommer att sjunka igenom och tumla ut i tomheten. Det etiska valet är otillräckligt. Jag kan inte genom detta val förvandla den estetiska tillvaron till ett tätare fluidum i vilket jag flyter. Det etiska valet gör mig medveten om min skuld och jag sjunker igen. I slutet av Kierkegaards författarskap framgår klart att människans enda möjlighet till förverkligande finns i den kristna tron och då är det inte längre tal om ett självförverkligande.

## Martin Buber

### *Bubers eget liv*

Martin Buber föddes i Wien den åttonde februari 1878 och slutade sitt liv 87 år gammal i Jerusalem. Han hade då levt ett innehållsrikt och mycket kreativt liv.

Buber uttalade sig utifrån sin dialogfilosofiska utgångspunkt inte bara allmänt om människan och hennes liv i världen. Han framförde också kritik i politiska, moraliska och religiösa frågor. Här finner vi anknytningspunkter till *Frankfurtskolan* med dess samhällskritiska teoretbildning och filosoferna Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Walter Benjamin och Jürgen Habermas.

Som kultursociologen Michael Löwy skriver i *Förlossning och utopi* är Martin Buber säkerligen den författare som är viktigast inom och mest representativ för den religiösa socialismen i den judisk-tyska kulturen: genom sin återupptäckt av de chassidiska legenderna (1906–1908) och genom sina berömda föreläsningar om judendomen inför Bar-Kochba-kretsen i Prag (1909–1911), förnyade han på ett genomgripande sätt den moderna judiska andligheten.

Löwy framhäver också träffsäkert, att den bild av judendomen som Buber framställde radikalt skilde sig från både den assimilerade liberalismen och från den rabbiniska ortodoxin: det var en romantisk och mystisk religiositet, genomsyrad av samhällskritik och gemenskapslängtan.

Eftersom Martin Bubers författarskap är intimt lierat med hans egna upplevelser, erfarenheter och sätt att leva, vill jag nedan kort beröra några skeenden från barndomen, som särskilt bildar bakgrund för hans dialog-filosofi. Uppgifterna grundar sig främst på Hans Kohns Buberbiografi och Bubers egna skrifter.

Bubers föräldrar, liksom farföräldrar, var bildade och välbärgade judar. Men även om de yttre ramarna var trygga, drabbades Martin Buber endast tre år gammal av en svår förlust: han blev genom föräldrarnas skilsmässa berövad kontakten med modern, Elise Buber, även om han senare återsåg henne.

Jag tror att denna förlustupplevelse blev en drivkraft i Bubers liv och ett ständigt sökande efter ett äkta, personligt förhållande till andra



människor. Hela hans författarskap kan ses som en bearbetning av denna förlust.

Som barn väntade han hela tiden på att snart få återse sin mamma. I sina självbiografiska skrifter berättar han om ett mycket svårt minne, när han var fyra år. Då stod han tillsammans med en några år äldre flicka och lutade sig mot ett räcke. Han kunde inte minnas, att han talat om sin mamma men mindes för alltid, att flickan sa: «Nej, hon kommer aldrig mer tillbaka.» Han blev stum men tvivlade inte på att hon talade sanning. Orden fastnade hos honom och slog genom åren alltmer rot.

Men redan efter ungefär tio år började den uppväxande pojken fråga efter, vad som inte bara angick honom utan även andra människor. Själva den traumatiska upplevelsen kallade Buber i vuxen ålder «*Vergegnung*», «o-möte» eller «icke-möte». Ett sådant främlingskap upplevde Buber också när han som vuxen återsåg sin mamma. Han anser själv att det som han under sitt liv kom att uppleva som äkta möte hade sitt ursprung där på altanen.

Bubers minne av fadern var mer positivt. Dennes medmänskliga engagemang gjorde stort intryck på honom. Annars var det framför allt farföräldrarna, som spelade en stor och positiv roll för Buber. Dessa, Salomon och Adele, kom att bli som föräldrar för honom. Han bodde hos dem tills han var fjorton år i Lvov (även kallat Lemberg, vid denna tid centrum i den österrikiska provinsen Galizien, ett av de områden i vilka den östjudiska kulturen blomstrade).

Farfadern var en mästare inom *haskala* («upplysning»), en rörelse som bland judarna försökte sprida europeisk bildning för att befördra deras emancipation. Den unge Martin fick från farfadern med sig en djup kärlek till och kunskap om judendomen.

Under sin uppväxt i farföräldrahemmet kom han även i kontakt med *chassidismen*, som är en fromhetsriktning inom judendomen. Rörelsen präglas av oasketisk mystik, förbunden med dans, sång och andra uttryck för glädje. Dessa upplevelser gav djupa impulser till Bubers dialogiska inriktning.

## Dialogfilosofi

Martin Buber tillhör den dialogfilosofiska traditionen och beskriver ett sätt att gestalta mening med livet genom att förverkliga sig själv genom andra. Inte genom att använda och utnyttja dem som *ting* utan genom att bejaka dem som levande *personer*.

Dialogfilosofin är en reaktion mot den cartesianska traditionen, vars filosofiska utgångspunkt är det ensamma subjektet, som är visst om sig självt genom att förhålla sig till de egna medvetandetilståndena. Mot den cartesianska traditionen hävdar dialogikerna, att subjektet alltid existerar i ett grundläggande sammanhang med *den andre* som ett *Du*. Dialog förstås här som ett *kommunikationsförhållande* mellan två personer.

Enligt Buber blir *individ* ett verkligt *Jag*, en *person*, först i dialogförhållandet. Detta självförverkligande är en kontinuerlig process, som aldrig framställs som något avslutat, även om han menar att förutsättningarna för att bli person finns nedlagda hos människan, med andra ord i hennes konstitution.

Buber säger exempelvis, i sin centrala skrift *Ich und Du*, att människan föds in i förhållandet till andra människor och hon har själv ett medfött behov att söka personlig kontakt, något Buber kallar för «det medfödda Duet».

Det är enligt Buber så, att *Jag* blir till i förhållande till *Duet*, i det jag blir till som *Jag* säger jag *Du*. Nedan vill jag närmare klargöra vad hans syn på ett sådant självförverkligande innebär och *hur* man skall kunna konkretisera det.

### *Jag–Du–Jag–Det*

Bubers erfarenhet, sådan den gestaltas i hans dialogfilosofi, utlägges koncentrerat i boken *Ich und Du* («Jag och Du») utifrån dynamiken mellan olika typer av förhållningssätt, som han benämner *Jag–Du* och *Jag–Det*. En människa som har *Jag–Du*-förhållningssätt kallas av Buber *person*, medan han kallar en människa med *Jag–Det*-förhållningssätt för *individ*.

Begrepp som han också använder för att framhäva skillnaden mellan *Du* och *Det* är *närvaro* (gäller om *Du*) och *ting* (gäller om *Det*). *Du* är levande och verksamt men inte något man kan äga, som fallet är med *Det*. Både *Du* och *Det*

behövs. Han betonar, att ingen kan leva i bara närvaro men den som endast hänger sig åt *Det* är ingen verklig människa.

Buber utgår från vad jag benämner ett *holistiskt* förhållande mellan dessa båda förhållningssätt, mellan vilka det råder en växelverkan. *Jag–Du* karaktäriseras av bejakelse och dialog, som engagerar hela människan. *Jag–Det* kännetecknas av användande och dialektik, som aldrig kan engagera hela människan.

Båda processerna fungerar dock i en helhet. Den holistiska processen mellan förhållningssätten låter sig Buberskt beskrivas så, att varje särskilt *Du* måste, när förhållande-processen är över, bli till ett *Det* och varje särskilt *Det* kan, genom att träda in i förhållande-processen, bli till ett *Du*. Vi finner alltså en holism som rymmer både dialog och dialektik, till skillnad från monism och dualism.

### Urdistans

En grundläggande förutsättning, det i Bubers egen erfarenhet grundade «avstampet» för hans *Jag–Du–Jag–Det-filosofi* kan beskrivas utifrån hans begrepp *urdistans*. I skriften *Urdistanz und Beziehung* utlägger han detta fenomenologiskt som människans tillstånd av avskildhet och brist.

Detta urdistans-tillstånd menar Buber vara en elementär förutsättning för alla mänskliga förhållanden, en antropologisk grundval för dualiteten mellan *Jag–Du* och *Jag–Det* (jag vill understryka, att Buber inte avser en dualitet hos *verkligheten* utan endast hos människans *förhållningssätt*).

*Urdistans* innebär, att människan i enlighet med sin natur upplever omgivningen som något avskilt. Denna enligt Buber konstituerande «första rörelse» hos människan är ingen «reflexiv hållning» utan urakten, människans urförhållning, *som gör henne till människa*. Den är förutsättningen både för att hon skall kunna inta *Jag–Du-* och *Jag–Det-förhållningssätt*.

Utan denna existentiella förutsättning fanns enligt Buber varken språk eller verktyg. Man skulle också kunna uttrycka detta så, att människans behov och upplevelsen av brist blir en drivkraft till förändring, också till självförverkligande.

### Jag och mig

Det är Bubers syn, att det inte finns något *Jag* för sig utan endast *Jaget* i *Jag–Du* och *Jaget* i *Jag–Det*. Men denna syn måste uppfattas i sin vidare kontext, nämligen att människan alltid redan är i ett sammanhang med andra människor och alltså måste förstås i sitt förhållande till omgivningen.

Buber säger, att *Jaget* är verkligt genom att det tar del i verkligheten och att det blir alltmera verkligt ju fullkomligare delaktigheten är. Hans budskap kan uttryckas mera radikalt: utan andra inget självförverkligande.

Detta utesluter naturligtvis inte, att människan har ett förhållningssätt till *sig själv*, att hon pendlar mellan *Du-* och *Det-förhållningssätt* till sig själv. Ett sådant pendlande förekommer exempelvis mellan en människas handlande («*Jag*») och hennes reflektion över sig själv («*mig*»).

### Ensamhet

I skriften *Zur Geschichte des dialogischen Prinzips* vänder sig Buber mot Kierkegaard, som han menar ensidigt koncentrerar sig på den *ensamma* människan. Han anser också, att i Kierkegaards tänkande blir det mänskliga, inskränkta *Duet* aldrig transparent i det gudomliga, gränslösa.

Buber menar, att dialogiskt liv inte är ett liv i vilket man har mycket med människor att göra, utan ett i vilket man verkligen har att göra med de människor med vilka man har att göra. Om en människa lever dialogiskt visar sig i hennes ensamhet. Den som lever dialogiskt, säger Buber, upplever ändå tillvaron som tilltal och känner sig uppmanad till gensvar.

Den som lever monologiskt blir däremot aldrig medveten om detta Andra som något, som på samma gång inte alls är han och som han likväl kommunicerar med. Monologens grundåtbörd är inte bortvändhet, i motsats till hänvändelse, utan snarare självtillvändhet.

Själtillvändhet menar Buber vara något annat än egoism. Själtillvändhet kallar han det, när någon undandrar sig att med hela sitt väsen acceptera en annan person i dennes säregenhet och låter den andre endast bestå av den egna upplevelsen, dvs. endast höra till det som är «mitt».

Buber skiljer mellan två slag av ensamhet, beroende på vad människan vänder sig bort ifrån — frigörelse från ett ensidigt *Det*-förhållningssätt och frånvaro av personligt förhållande. Den förstnämnda ensamheten är enligt Buber nödvändig för att överhuvudtaget nå fram till förhållandet och då inte bara till det främsta, som han anser att förhållandet med Gud är.

Den sistnämnda ensamheten är däremot en återvändsgränd, som människan inte kan förverkligas i. Buber utlägger detta så, att människans *medfödda Du* vänder sig inåt, när hon inte bekräftar sig i sitt förhållningssätt till världen, inte låter detta *Du* komma till uttryck och förverkligas i förhållande till det som möter henne. Det utvecklar sig då inför ett onaturligt och omöjligt objekt, det egna *Jaget*.

Det betyder, att det utvecklar sig, där det inte har någon plats att utveckla sig på. Så uppstår ett bemötande i människan själv, som inte kan vara förhållande, närvaro, flödande växelverkan, utan endast självmotsägelse.

Buber menar att den fruktbara ensamheten ingår i en helhet av ett bejakande av andra människor och världen. Om en människa lever dialogiskt visar sig i hennes ensamhet. Han går till och med ett steg längre, när han säger att den äkta subjektillvaron bara kan förstås dynamiskt, som ett *Jagets* pendlande i sin egen ensamma sanning. Detta kan också uttryckas: ansvar och val är alltid ens eget.

### Äkthet

I *Elemente des Zwischenmenschlichen* säger Buber, att på det mellanmännsliga området betyder sanning, att människor meddelar sig med varandra sådana de är. Detta innebär inte, att man säger den andre allt vad som faller en in, inte heller att man utplånar sig för den andre. Buber uttrycker det så, att det kommer an på, att man erbjuder den andre att dela hans tillvaro. Det kommer enligt Buber då an på på äktheten i det mellanmännsliga. Det handlar alltså om sätet att vara.

Att inte förställa sig är innebörden av denna äkthet. Detta innebär då att också låta de aggressiva sidorna komma till uttryck. Jag vill poängtera detta, därför att i uttolkningarna av *Jag-Du*-förhållningssättets framställning hos Buber, bru-

kar det ensidigt framhävas dess karaktär av förståelse och acceptans av den andre. Detta är dock bara en sida.

Den aggressiva sidan av *Du*-förhållningssättet innebär, att samtidigt som man bejakar den andre som person vänder man sig mot dennes beteende. Buber talar om, att i *Jag-Du*-förhållandet finns inget svek. En tillämpande tolkning av detta är, att det kan vara ett svek att säga *ja*. För att inte svika kan ett *nej* eller *vrede* vara nödvändigt.

Vad gäller det ömsesidiga *Jag-Du*-förhållandet kan framhållas växlandet mellan att bejaka och låta sig bejakas, mellan aktivitet och passivitet, mellan aggressivitet och acceptans. Att bejaka innebär också att låta sig bejakas.

Buber talar om att våga älska människorna, som innebär ett *Jags* ansvar för ett *Du*. Men min tillämpande tolkning innebär, att det också handlar om, att våga låta sig älskas, att bejaka att bli bejakad. Framhållas bör då, att Bubers uppfattning av äkta kärlek är långt ifrån romantisk. Det handlar minst av allt om känslösvall men desto mer om ett djupare engagemang, som yttrar sig i handling.

### Teism och ateism

Människans förmåga till personligt förhållande till andra människor och omvärlden i övrigt, hennes förverkligande i ett liv i konkret kärlek, förutsätter enligt Buber *det eviga Duet*, Gud.

Bubers gudsuppfattning är formad i den judiska traditionen. Särskilt är han påverkad av uppväxtårens haskala och chassidism. Vad som då frapperar är hans odogmatiska utläggning av gudsförhållandets innebörd: Gud är en men har av människor i olika tider och olika kulturer benämnts på olika sätt. Det som är avgörande för äktheten är människans förhållningssätt, att hon inte endast talar *om* Gud utan även *till* honom, att hon hänvänder sig personligt och verkligen menar *Du*.

Men enligt Buber tilltalar också ateisten i själva verket Gud, när han möter sig själv och andra med *Du*-förhållningssätt. Att bejaka bejakelsen innebär då att bejaka Gud, vare sig man är medveten om det eller inte. Den kärleklöse är den verkliga ateisten, vilket Buber formulerar (*Ich und Du*, s. 151):

Den som känner världen som något att använda sig av känner inte heller Gud på annat sätt. Hans bön är en avlastningsprocedur; den faller i tomhetens öra. Han är den gudlöse — inte «ateisten», som tilltalar det namnlösa från fönstret i sin kammar, där natt och längtan råder.

När förhållandet med Gud är verkligt kan enligt Buber ingenting längre vara meningslöst. Han säger till och med, att frågan efter *livets mening* inte längre finns. Det frapperande är det sätt, på vilket han löser förnuftets frågor och betänkligheter: han besvarar dem genom att upphäva dem. Istället för intellektuella analyser visar han på den *kärleksfulla handlingens* förlösande kraft att ge mening åt människans tillvaro. Svaren ges *ytterst* genom det verkliga livet, inte genom filosofisk spekulat.

Filosofisk spekulat är, som en tillämpning av detta synsätt, nyttig, om den pekar vidare och genom detta förmår öppna människors ögon för det väsentliga: att bejaka sitt eget och andras *Du*. Vad som till sist står kvar som värdefullt för Buber är Gudsförhållandet förstått som *kraft till kärlek*.

### *Självförverkligandets språk*

Dialogfilosofin betonar också *språket*: Förhållandet består i och genom språket. Detta är en grundläggande uppfattning hos Buber. I *Zwiesprache* säger Buber, att varje konkret ögonblick man tilldelas som person, är för den uppmärksamme språk. Ett språk som uppfordrar till *engagemang, handling, ansvar*. Allt som kan bli tilltal och svar är enligt Bubers uppfattning språk. Och allt som möter kan i princip erfaras så. Därför kan allt bli till språk. Detta innebär något annat än att säga, att allt är språk eller att språk är allt. I så fall skulle insikten bara vara illusorisk: den skulle i själva verket varken lägga till eller dra ifrån något.

Buber talar i *Ich und Du* om den rena gärningen, handlingen utan förbehåll som innebär kärlek, ett verkande i världen. Enligt min tolkning talar en människa med en sådan handling ett språk: med handlingen talar, kommunicerar hon till en annan människa: *Jag* bejakar *dig*, *jag* lyssnar till *dig*, *ditt* väl är *mitt* väl, *jag* är beredd att bejakas av *dig*. Med handlingen säger människan *Du*.

Vad jag finner som en särskilt intressant konsekvens av denna syn är, att språket genom sin karaktär av handling får en etisk dimension. Språket är värdeladdat. I själva verket finns det ingenting som inte har en etisk dimension i den Buberska tolkningen av människans existens.

Vi finner Bubers grundsyn på denna aspekt explicit framställd i hans diskussion av Kierkegaards etik. I *Die Frage an den Einzelnen* säger Buber, att Kierkegaard betecknar som «det etiska» det enda varigenom Gud kommunicerar med människan. Han håller med denne senare Kierkegaard, att det etiska inte endast är ett stadium utan att det är oupplösligt förknippat med det religiösa. Och då får människan inte endast tala med honom och sig själv.

Detta innebär i sin tur, att älska hans skapelse i hans skapelser. På detta sätt är människans självförverkligande oupplösligt förenat med ett etiskt förverkligande, som till sin natur är religiöst, har Gud som grund och drivkraft, vare sig människan är medveten om det eller inte.

### *Hur*

Roten till det onda uppfattar Buber vara, när människan är tillfreds med en värld av föremål. Han vill visa på en väg ut ur detta.

För att kunna börja förverkliga sig själv, måste man till att börja med bli medveten om sitt tillstånd, få insikt om oförlöstheden: besinna sig på det *Jag* som förlorat sin verklighet genom bristen på personligt förhållningssätt till en själv och omvärlden.

Man råkar då i förtvivlan över bristen på verkligt liv. Självförintelsen växer men också de omvandlande krafterna till att se alternativet till en distanserad och begagnande tillvaro, en värld av föremål.

Man blir då medveten om, att det verkliga och meningsfulla livet innebär ett liv i personlig dialog med en själv, andra människor och världen i övrigt.

Att förneka ett livsförnekande liv innebär positivt att avgöra sig för att bejaka bejakelsen. Buber säger, att allt på vår väg är avgörelse, som förutsätter en inre samling hos människan, varvid hennes krafter koncentreras och allt som vill avleda dem tvingas till underkastelse. Först då

kan hennes självförverkligande börja, vilket innebär kärlek, ett *Jags* ansvar för ett *Du*.

### Jämförelse

Mot bakgrund av presentationen ovan ämnar vi nu utifrån några centrala begrepp hos Kierkegaard och Buber jämföra deras syn på självförverkligande.

En gemensam utgångspunkt för dem är, att de i förståelsen av människans relationer förutsätter, att hon från början är i besittning av givna möjligheter och att hon är fri att förverkliga dessa. De delar synen, att mänskligt självförverkligande, uppfattat som en förändringsprocess, att bli, tar sin början i ett tillstånd av brist. I det sammanhanget är för båda begreppet «förtvivlan» centralt. Förtvivlan över att förbli i sitt nuvarande tillstånd är en förutsättning för drivkraften till förändring mot att alltmer bli person. Det tillhör människans konstitution, att inte vara en ensam individ utan en person, ämnad för förhållande med Gud, medmänniskor och värld. Detta innebär att ta ett konkret ansvar, som är ett kontinuerligt handlande, vilket hos Buber utlägges som kärlek. Båda anser, att detta förutsätter ett lidelsefullt val.

På samma sätt uppfattas etik som något som rör hela personen. Buber anser, att han förenar sig med Kierkegaard i synen på «det etiska» som det enda varigenom Gud kommunicerar med människan men Kierkegaard, som i «Enten–Eller» förstod förverkligande som att människan väljer sig själv etiskt, menar senare att det etiska valet är otillräckligt: det etiska valet gör människan medveten om sin skuld och hon sjunker igen. Han anser då, att människans enda möjlighet till förverkligande finns i den kristna tron. Buber artikulerar en vidare gudsuppfattning: han säger visserligen, att Gud är förutsättningen för

människans självförverkligande men också, att varje människa som engagerar sig i ett liv i kärlek i själva verket är gudstillvänd, vare sig hon är medveten om detta eller inte. Munnens bekännelse spelar här egentligen ingen roll. Men även om accenterna är olika, hävdar dock både Kierkegaard och Buber, att människan inte kan förverkliga sig på egen hand. En gemensam, komprimerad formulering för de båda tänkarnas förståelse av självförverkligande skulle kunna vara: allt verkligt liv är möte, som människan själv måste ta ansvar för.

### Litteraturlista

#### Kierkegaard, Søren:

«Samlede Værker», utgivna av A.B. Drachmann, J.L. Heimberg och H.O. Lange, 3. Utgåvan, Köpenhamn 1962.

*Enten–Eller*, 1843.

*Begrebet Angest*, 1844.

*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de Philosophiske Smuler*, 1846.

*Sygdommen til Døden*, 1849.

*Indøvelse i Christendom*, 1850.

#### Buber, Martin:

\* De i «WERKE», del I, *Schriften zur Philosophie*, München–Heidelberg 1962, ingående:

*Ich und Du*, 1923.

*Zwiesprache*, 1930.

*Die Frage an den Einzelnen*, 1936.

*Elemente des Zwischenmenschlichen*, 1954.

*Zur Geschichte des dialogischen Prinzips*, 1954.

*Urdistanz und Beziehung*, 1950.

\* *Autobiographische Fragmente*, i «MARTIN BUBER», utg. Schilpp–Friedman, Stuttgart 1963.

Kohn, Hans, *Martin Buber*, Köln 1961.

Löwy, Michael, *Förlossning och utopi*, Göteborg 1992.



### Summary

In this article we have said, that self-realization — in its various expressions — is something very important for people today. Søren Kierkegaard (1813–1855) and Martin Buber (1878–1965) have each made very engaging reflections on this subject. To start with we want to draw attention to the evident and characteristic connections between their thinking and their personal life and experiences.

Kierkegaard grew up in a pietistic home, where the sense of guilt before God was dominating the religious atmosphere. His authorship is also strongly imprinted by the controversial situation in which it was created. Hereacted when the understanding of life was mistaken for philosophical-metaphysical speculation.

Since the age of three, Buber grew up with the deep feelings of deprivation and abandonment, caused by the divorce of his parents and his mother's leaving from him. From his earliest years he was strongly impressed by his grandparents, who formed him in the spirit of the education of *Haskalah* and the joy of *Hasidism*.

In the context of some of their central concepts we have made a comparison between Søren Kierkegaard and Martin Buber. A point of departure for both Kierkegaard and Buber is, that in understanding human relationships, they postulate that man has given potentialities and is free to realize them. They share the view, that human self-realization, comprehended as a process of change, to *become*, has its origin in a state of *lack*. In this context, they both conceive of the concept of *despair* as central. The despair of remaining in the actual situation is a precondition for the process of change, for increasingly becoming a *person*. Man's constitution is, not to be a isolated *individual* but a *person*, designed for relationship with *God*, *fellow-men* and *world*. This involves taking concrete responsibility, which is a continuous acting, which Buber expounds as *love*. They both consider, that the precondition for this is a *passionate choice*.

Similarly *ethics* is conceived of as something which concerns the entire person. Buber thinks that he joins with Kierkegaard in the view that God solely communicates with man through «the ethical» but Kierkegaard, who in his «Enten–Eller» («Either–Or») conceived of self-realization as man choosing himself ethically, later on meant that the ethical decision is insufficient: the ethical choice makes man aware of his guilt and he sinks down again. He then thinks, that in Christian faith lies the sole possibility for human self-realization. Buber articulates a wider conception of God: he certainly says, that God is the precondition for human self-realization but also, that each human being who engages himself in a life of love is in reality godly, whether he knows it or not. The confession of mouth does not really matter. But though the accents are placed differently, both Kierkegaard and Buber hold, that man is not able to realize himself on his own account. A concerted, comprising formulation of their understanding of self-realization could be: all real life consists of encounter, for which man *himself* must take responsibility.



## AKTUELLT

---

### Grundtvig-biblioteket

i Köpenhamn har återöppnats efter att ha varit stängt i några år. Det finns nu i helt nyrenoverade, rymliga och vackra lokaler i Vartov, stiftelsen där Grundtvig på sin tid var präst. Adressen är *Farvergade 27, helt nära Rådhuspladsen*. Bokbeståndet har utökats mycket och omfattar nu i stort sett allt som har skrivits av och om Grundtvig samt en mängd böcker och tidskrifter m.m. som har samband med forskning och sekundärlitteratur kring honom.

Återinvigningen ägde rum vid en högtidlighet den 17 februari i närvaro av representanter från universitetet och olika organisationer. Biblioteket äges av «Kirkeligt Samfund», som arbetar samman med teologiska fakulteten vid Köpenhamns

universitet och med Grundtvig-centret vid Århus universitet.

I sin nya skepnad är biblioteket utrustat med modern teknik, tillgång till Internet och till Det kongelige biblioteks databas m.m.

Biblioteket hålles öppet måndag och torsdag, men man kan få tillträde till samlingarna också andra dagar efter avtal.

Grundtvigintresset i Danmark visar sig på många sätt. Med anledning av *Grundtvig-selskabets 50-årsjubileum i år anordnas en stor konferens den 23–26 augusti i Köge* under medverkan av många föredragshållare, inte bara från Danmark och Norden utan också från andra länder (England, USA, Brasilien etc.) där Grundtvigintresset har slagit rot.

*Inge Löfström*

# Förlorad evighet som orsak till kronisk tidsbrist?

ANTJE JACKELÉN

*Hur uppfattas tider och evigheten i modern tidsuppfattning? Är den kroniska tidsbristen i det moderna samhället kanske orsakad av ett förlorat evighetsperspektiv? Sådana frågor behandlas med hjälp av historiska exempel i denna artikel, bl.a. Dürers kopparstick Riddare, död och djävul. Det nutida sättet att vinna tid är att spara tid genom oavbruten acceleration. Författaren är doktorand i systematisk teologi.*

Vad är evighet? Vad är tid? «När ingen frågar mig vet jag precis vad det är, men så fort jag ska förklara det för någon vet jag det inte,» så vändades redan kyrkofadern Augustinus på 390-talet.<sup>1</sup> Hans iakttagelse tycks äga giltighet ännu på 1990-talet. Tid och evighet tillhör de begrepp som vi hanterar ganska smidigt utan att egentligen kunna definiera dem. Vi vet också att deras innebörd, eller åtminstone uppfattningarna om vad deras innebörd är, har skiftat under sekulens gång. Denna artikel reflekterar med hjälp av historiska perspektiv över relationen mellan tid och evighet i modern tidsuppfattning.

## I. Den stora och den lilla tiden

Marianne Gronemeyer, professor i pedagogik i Wiesbaden, Tyskland, hävdar i sin bok *Das Leben als letzte Gelegenheit*<sup>2</sup> att evighetshoppets nedgång vid medeltidens slut blev början för en förståelse av livet som en biologisk tidsperiod med strävan efter säkerhet och störst möjliga acceleration som följd. Hon målar en motbild till det gängse porträttet av den moderna människan som en stolt och värdig varelse som i frihet tar hand om gestaltningen av sin värld. I stället

framträder hos Gronemeyer dragen av en av 1300-talets digerdöd vettskrämd människa som i panik försöker trygga sitt liv och säkra sin värld för att kunna hinna med så mycket som möjligt under sin livstid, hela tiden driven av ångesten att missa något. Det inträffade en betydelsefull förändring av tids- och evighetsuppfattningen mellan 1100 och 1500, hävdar Gronemeyer. En storskalig tidsvision vek undan för upplevelsen av den lilla livstiden. Med hjälp av två markanta konstverk tydliggör hon skillnaden mellan vad jag här vill kalla den stora och den lilla tiden.<sup>3</sup>

Den stora tiden är den som mäts i åoner, som når sin fullbordad bortom tid och rum och som förstås utifrån sin relation till evigheten.<sup>4</sup> Den är tid *sub specie aeternitatis*. Ett uttryck för den stora tidens livsuppfattning vill Gronemeyer se i **kungaportalen** på västra fasaden av katedralen i **Chartres** från omkring 1150. Portalen är tredelad. På högra, södra sidan framställs Jesu födelse, vilket verkar syfta på hans mänskliga natur. På vänstra, norra sidan framställs Kristi himmelsfärd, vilket tycks avse hans gudomliga natur. På sidorna är Jesus Kristus den som kommer och den som går, medan han i mittpartiet framställs som den i sin härlighet evigt närvarande.

Den i detta sammanhang intressantaste delen, mittportalens tympanon (*bild 1, se s. 26*), visar en framställning av *Majestas Domini*, Guds majestät, som här troligen syftar på både Gud

<sup>1</sup> Augustinus, Confessiones XI, 14,17 «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio.» (min översättning).

<sup>2</sup> Gronemeyer, Marianne: *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993 (2. uppl. 1996).

<sup>3</sup> Jfr Gronemeyer 1993, 88–91.

<sup>4</sup> Med evighet menas här inte en oändligt utsträckt tid utan något kvalitativt annat än tid.

och Kris-tus<sup>5</sup>. Duvan i den innersta arkivolten fullbordar treenigheten. Molnbandet runt symboliserar inte bara himlen utan även Guds närvaro.<sup>6</sup> Kristus framstår som den konungliga härskaren, den närvarande och den som kommer för att fullända och fullborda. De fyra varelser som omger honom är inte bara symboler för de fyra nytestamentliga evangelisterna, utan representerar även de apokalyptiska varelserna enligt Uppenbarelseboken 4:6 ff. Därmed markeras att det här handlar om den apokalyptiska visionen av den i evighet närvarande, levande Guden.

Vilken föreställning om tid och evighet ligger till grund för denna framställning? I arkivolterna finns änglar som bl.a. håller ett astrolabium i sina händer.<sup>7</sup> Astrolabiet är ett medeltida instrument för himmelsobservationer som är lämpligt att användas för tidsbestämningar. Tidens fullbordan ligger här bortom all jordisk aktivitet<sup>8</sup>, den sker ovanför molnen, eller bättre — med tanke på molnbandet — omgiven av Guds närvaro. Det handlar alltså om den stora tiden som räknas i äoner och som mäts av änglarna på stjärnornas rörelser. Den tronande Herren regerar över tiden och för den till ett slut i den stora domen. Domen, alla tiders slut, är början på den eviga samtidigheten. Tiden blir enligt detta synsätt det intervall som återstår för den åldrande världen. Och den tid som ännu är kvar betraktas *sub specie aeternitatis*, ur evighetsperspektiv.

Det är värt att observera att tidens ände här inte är förknippad med skräck och fasa. Till

<sup>5</sup> Att Gud Fader och Son här är framställda i en person kan jämföras med Upp. 22:1, där det talas om Guds och Lammets tron och med Upp. 21:22, där det heter att det nya Jerusalems tempel är Herren Gud, allhärskaren, han och Lammet. En annan möjlig trinitarisk tolkning vore att se molnbandet som symbol för Fadern som omsluter Sonen i gemenskap med den Heliga Anden (duvan). Eftersom det mesta av denna tympanons symbolik härstammar från Uppenbarelseboken förefaller den första tolkningen dock mera sannolik.

<sup>6</sup> Schiller 1971, 246. Se även 2 Mos. 13:21 f. om Guds närhet i molnstod respektive eldstod under Israels ökenvandring.

<sup>7</sup> Jfr Gronemeyer 1993, 89.

<sup>8</sup> Jfr Upp. 10:1–7: En väldig ängel kommer ner från himlen, klädd i ett moln och med regnbågen kring sitt huvud och svär vid honom som lever i evigheters evighet att tiden inte mer skall vara (ὅτι χρόνος οὐκέτι ἔσται).

skillnad mot många andra domsframställningar (t.ex. den i katedralen i Autun, Bourgogne) tiger kungaporten om det dömdas öde. Här framstår domen enbart som det befriande slutet för förgängligheten. Kristus är inte den dömande Herren utan först och främst den Herre som råder över tiden. Det individuella lilla livsödet uppfattas som inbäddat i denna storslagna tidsbetraktelse. Den enskildes livstid är en mikrokosmisk motsvarighet till den makrokosmiska åldrandeprocessen. Livstid och världstid motsvarar varandra i sina olika faser. Liksom världstidens slut behöver den enskilda människans död inte fruktas. Båda står under Guds befriarmakt. Det lilla är inbäddat som en del i det stora och får sin betydelse och mening utifrån denna relation till det stora. Tanken på individens rättighet till sin egen tid är helt främmande för detta tänkande.

Likaså är föreställningen om tiden som en vara som det går att köpa och sälja fullständigt oförenlig med uppfattningen om den stora tiden. Att köpslå och ockra med tiden, Guds egendom och gåva, var länge ett av de grövsta brotten någon kunde göra sig skyldig till. Medeltiden såg i ockraren en tidstjuv som stjal Gudsarvet, och som sådan ansågs han förtjäna helvetesstraff.<sup>9</sup> Historikern Jacques Le Goff gör gällande att en betydelsefull förändring i synsättet skedde när skärselden aktualiserades i slutet av 1100-talet.<sup>10</sup> Skärselden som en tredje plats förutom paradiset och helvete hade bara en utgång, paradiset. När så även ockraren via skärselden kunde hamna i paradiset, var vägen fri för ekonomisk utveckling och kapitalism, påpekar Le Goff. «Upphovsmännen till kapitalismen är ockrarna, alltså köpmännen som handlar med framtid, köpmännen som handlar med tid, som Leon Battista Alberti redan på 1400-talet kommer att definiera som pengar. ... Hoppet om att undkomma helvetet tack vare skärselden tillät ockraren att få ekonomin och samhället under 1200-talet att avancera mot kapitalismen.»<sup>11</sup> Denna utveckling blev också en rörelse från den stora, kosmiska tiden hän mot den lilla, individuella tiden.

Upplevelsen av den lilla tiden är i hög grad präglad av en medvetenhet om den individuella

<sup>9</sup> Le Goff 1990, 49 ff.

<sup>10</sup> Le Goff 1990, 101 ff.

<sup>11</sup> Le Goff 1990, 127.



döden. Sociologen Zygmunt Bauman går så långt att han hävdar denna medvetenhet om döden, parad med en vilja att överleva, som grund för allt vad kultur heter. I sin bok *Döden och odödligheten i det moderna samhället*<sup>12</sup> vill han synliggöra «dödlighetens universella och permanenta roll i den sociala struktureringsprocessen och vid fastställelsen av den kulturella dagordningen.»<sup>13</sup> Eftersom «[d]öden är skandalen, förnuftets yttersta förödmjukelse»<sup>14</sup> ser han strävan efter odödligheten som den drivande kraften bakom samhällsbildning och kultur. Bakom de sociala projekten döljer sig överlevnadsinstinkten: «Överlevnadsinstinkten är kärnan i all förhärdelse, grymhet och brutalitet, men den tycks också vara samhällelighetens källa. Den är varken självisk eller osjälvisk, eller kanske är den både det ena och det andra och kan inte annat än så vara på en och samma gång».<sup>15</sup> Blickpunkten har flyttats från den stora tidens fullbordande till en strävan att säkra den personliga livstiden.

Kopplingen mellan den lilla tiden och den individuella döden möter även i det konstverk som Gronemeyer valt som illustration för den lilla tiden: «**Riddare, död och djävul**» från 1513, ett av Albrecht Dürers förnämligaste kopparstick (*bild 2, se s. 26*). I jämförelse med

kungaporten saknas på denna bild sammanhanget mellan tid och evighet. I centrum finns en enskild människa som är hotad av döden, och hon är beredd att slåss för sin individuella livstid. Döden är en gestalt med horn, och kring horn och hals slingrar sig ormar. I sin hand håller döden ett timglas, som markerar den tid som har början och slut (till skillnad mot astrolabet som snarare åskådliggör den alltid varande tiden). Som riddarens motspelare rider även döden på en häst. Dödens häst har en klocka runt halsen, kanske ytterligare en symbol för den genom klockslag i småbitar sönderdelade tiden. Bakom riddaren går djävulen med bockfot, en blandvarelse med en mängd förskräckliga horn. Skådeplatsen för allt detta är jorden, och bara jorden. Himlen är tom. Den utgör endast bakgrunden för en stad som typiskt nog liknar en fästning (det gäller ju att försvara sin tid), för några kala träd och buskar i bisarra former (med risk för övertolkning: ett förebådande av den ekologiska krisen i kölvattnet av människans desperata försvar av sin livstid gentemot döden) och för riddarens lans och djävulens hillebard (vapnen som styr världen). Riddarens gestalt uttrycker: mot ärkefiendena död och djävul måste människan med beslutsamhet försvara sin alldeles för korta livstid. Följdriktigt bär han rustning och vapen. Men han har fallt upp visiret, han är seende och blickar målmedvetet rakt fram. Det ser ut som en viljans besvärjelse: bara inte möta dödens blick, istället framåt marsch! Koncentrationen på ett stadigt framåtskridande framstår som ett försök att komma undan döden. Människan bär pansar och vapen, hon utstrålar stolthet och värdighet i sin framgång och tycks på så vis kunna ignorera död och djävul. Åtminstone den här gången.

## II. Modern tidsuppfattning: förlorad evighet och krympt rum

Vad har nu hänt mellan de här två konstverken?<sup>16</sup> En jämförelse mellan kungaportens bild

<sup>12</sup> Bauman, Zygmunt: *Döden och odödligheten i det moderna samhället*. Övers. Sven-Erik Thorhell. Göteborg: Daidalos, 1992. Baumans tes är att moderniteten valde att komma till rätta med döden genom att dekonstruera dödligheten (genom att splittra dödlighetens problem i mindre och hanterligare bitar), medan postmoderniteten i stället försökte att dekonstruera odödligheten (genom att «förvandla livet till en ohejdbar, daglig repetition av tingens universella 'dödlighet' och av utplåningen av motsättningen mellan det förgängliga och det varaktiga», 22). Hans vassa analys kommer i stora delar till slutsatser som liknar dem som redovisas i denna artikel. Dock förbigår Bauman tids-evighets-relationens betydelse för dödsuppfattningen, vilket gör att han till sist tycks hamna i en dödens tautologi: «Döden är tillbaka ... Även odödligheten har nu kommit under dess förtrollning och styre. Priset för utdrivandet av dödlighetens spöke visade sig vara en kollektiv oförmåga att konstruera livet som verklighet, att ta livet på allvar» (246). — Angående dödsproblematiken jämför även Kulturtidskriften *Hjärnstorm*, Nr. 56–57. Tema Döden. Uppsala 1996.

<sup>13</sup> Bauman 1992. 21.

<sup>14</sup> Bauman 1992. 28.

<sup>15</sup> Bauman 1992. 53.

<sup>16</sup> Skillnaden mellan dessa två bilder ska inte tolkas historiskt utan snarare typmässigt. En speciell tids-epok eller specifika händelseförlöp som skulle ha lett



Bild 1: Kungaportalen i Chartres. Mittportalens tympanon (detalj).



Bild 2: Riddare,  
död och djävul  
(Albrecht Dürer).

av *Majestas Domini* och Dürers *Riddare, död och djävul* ger vid handen att den lilla tiden har mist kontakten med evigheten. Evigheten verkar ha gått förlorad. Den begränsade tiden, symboliserad av döden och timglasets, har till fullo intagit scenen. Nu handlar det inte längre om stråvan mot fullbordan utan mera om små tidsbitars inbördes förhållande. Den lilla tiden tycks förhålla sig till den stora tiden som en rad byggstenar till en katedral, varvid stenarna implicerar en appell att bygga och producera, att *göra*, medan katedralen framstår som ett rum att *vara i*.

Dürer använde en distinkt dödsymbol som ännu återspeglar en förmodern föreställning om döden: En ödesmättad dag kommer döden att knacka på din dörr, och då är du tvungen att öppna och följa med. Det moderna tänkandet däremot upplever döden annorlunda. Här är döden alltid nära, den knackar på dörren generellt tjugofyra timmar om dygnet, men vi har lärt oss att inte öppna. Vi har vant oss att se döden som ett av de ständigt närvarande fragment som utgör vårt liv eller i vilka vårt liv är splittrat. Och väldigt mycket av livsbestyren går ut på att vidta åtgärder för att slippa öppna när döden ständigt klappar på. Den stora motspelaren döden har brutits ned till en rad problem av medicinsk, social och hygienisk natur. Som Bauman uttrycker det i sin analys av modernitetens

till förlusten av evighetsperspektivet låter sig svårigen urskiljas, även om en rad bidragande orsaker kan nämnas. Så hävdar Gronemeyer t.ex. den stora pesten 1348 som den händelse som radikalt ändrade upplevelsen och hanterandet av döden: «Was Gott in diesem aus den Fugen geratenen Jahrhundert an Macht einbüßt, das wächst dem Tod zu. ... der Tod ist nicht länger ein heilsgeschichtliches Ereignis, ein Übergang zum wirklichen Leben. Es kommt vielmehr die düstere Ahnung auf, daß er endgültiges Ende ist, eine Ahnung, deren Unerträglichkeit man noch lange durch eine immer zaghafter und kleinlauter werdende Jenseitshoffnung zu mildern trachtet. ... Die ungeheure Anstrengung der Weltverbesserung, die die Moderne auf sich nimmt, ist eine Kampfansage an *diesen* Tod.» (Gronemeyer, 14f) Möjligen överskattar Gronemeyer pestens roll i detta sammanhang, ty Dürer själv och mycket av hans samtid levde säkerligen med ett ganska tydligt evighetsperspektiv. Ändå står hans kopparstick på tröskeln till den moderna tiden och formulerar den moderna människans belägenhet inför livstidens hotande slut.

dekonstruktion av dödligheten:<sup>17</sup> Vi dör inte längre av dödlighet utan av diverse orsaker som det i princip går att göra något åt.<sup>18</sup> Följdriktigt framstår döden därför ofta som ett medicinskt misslyckande.<sup>19</sup> Nedbrytningen av dödens mysterium till en rad i grunden lösbara problem tvingar fram ett beteende likt det vi såg hos Dürers riddare: på med rustningen och framåt.

Men varför gick evigheten förlorad i den moderna tidsuppfattningen? Utan att göra anspråk på att vara heltäckande ska några bidragande faktorer nämnas. Ett av de mera avgörande skälen torde vara att det moderna tänkandet bygger på tron på mänsklighetens (all)makt. Konsekvensen blir att bara det som ligger inom räckhåll för människan förefaller vara värt att bry sig om. Till följd av detta sker en utmönstring av tankar på det som ligger utanför detta område, såsom odödlighet, himmel, helvete och i viss mån även döden. Även utvecklingen av tidsmätningstekniken med en tilltagande mekanisering och denaturalisering av tiden som följd<sup>20</sup> har bidragit till evighetsförlusten. Under 1800-talet slutligen påskyndar dels expansionen av tidshorisonten och dels framväxten av materialismen ytterligare evighetsperspektivets nedgång. Övergången från en tidsuppfattning som sedan urminnes tider hade räknat med årtusenden som ram för världens historia till insikten att det i stället handlar om miljoner och miljarder år låter tiden svälla till den grad att dess mål förlorar sig i fjärran och dess gränser blir betydelselösa. Hitills hade de årtusenden som ansågs ha förflutit sedan skapelsen framstått som en tämligen kon-

<sup>17</sup> Bauman 1992, 165–200.

<sup>18</sup> Bauman 1992, 175.

<sup>19</sup> Jeanrond 1996, 43.

<sup>20</sup> Jfr Lundmark 1993, 11–113. Lundmark tecknar tidsmätningens historia som en process av stadigt tilltagande mekanisering av tidsuppfattningen. Övergången från temporaliteter (indelning av dag och natt i 12 timmar var; timmarnas längd varierar efter årstiderna) till ekinoktialiteter (indelning av dygnet i 24 jämnlånga timmar) och från soltid till medelsoltid anser han inte vara orsakad av sociala eller kulturella behov utan främst av tidsmätningens mekanik. Dock är denna tes ej oomstridd. Det har också hävdats att det inte bara var den praktiska tidsmätningens villkor som talade mot temporaliteterna utan att ekinoktialtiden främst förordades av skolastiken eftersom den bättre stämde överens med dess föreställning om en ordnad tid, (Spiegel 1994, 139).

kret och evighetsrelaterad historia, befolkad av gestalter som även 1800-talets människor kunde identifiera sig med. I detta ljus framstår årsmiljoner av en till synes oändlig utveckling som tämligen tomma. Fossiler äger knappast den tidstydande kapacitet som kan tillskrivas en Eva, en Abraham eller en Mose. Materialismen i sin tur förstärkte en uppfattning av döden som det faktiska slutet på det personliga livsloppet.<sup>21</sup>

Död och liv är därmed inte längre inbäddade i ett större perspektiv, i ett sammanhang med evigheten. Döden är inte längre övergången till något nytt och annorlunda, utan bara den sista episoden i livet, eller med Baumans ord: «Sedan några århundraden tillbaka har döden upphört att vara det *inträde* i en annan fas av varat som den en gång var; döden har reducerats till ett *utträde* rätt och slätt, ett ögonblick av upphörande, ett slut för allt syfte och all planering. Döden är nu det alltigenom privata slutet för den alltigenom privata affär som kallas liv.»<sup>22</sup> Den i vår del av världen starkt tilltagande reinkarnationstron talar inte mot detta, eftersom reinkarnation i västerländsk tappning mestadels avser ett till intet förpliktigande återfödande, en upprepning, dvs egentligen bara en variation av riddarens «framåt!». I sin ursprungliga kontext är reinkarnationstron däremot inbäddad i ett mycket påtagligt evighetsperspektiv: återfödelsen sker lägre eller högre beroende på livsföringen och målet är att slippa återfödelse och uppgå i nirvana, intet, evigheten.

Det förefaller som om den moderna människan har låst in sig i tiden och för säkerhets skull kastat ut nyckeln genom fönstret. Tiden tycks ha blivit ett heltäckande, slutet system. «Inga hål i tiden ... inget avhopp från tidens ohejdbara och *kontinuerliga* gång, eftersom *il n'y avait pas de hors-temps* [det fanns inget utomtidsligt].»<sup>23</sup> Det mesta, om inte allt, blir reducerat till ett inomtidsligt skeende, himlen förblir tom. Människan — och världen — ses inte längre utifrån en relation till det övertidsliga och över- dvs. icke-mänskliga. Hon relaterar istället endast till det tidsliga och vad jag vill kalla det super-mänskliga, dvs den lilla individen mäts inte i

relation till något helt annorlunda utan i relation till den samlade mänsklighetens allmakt, i relation till människan upphöjd med  $n$ , där  $n$  uppnår ett värde som närmar sig oändligt. I denna relation kan individen inte annat än att framstå som en ganska obetydlig liten varelse med identitetsproblem som måste lösas med experthjälp, vilket ytterligare spår på den individuella känslan av otillräcklighet.

I det inomtidsliga slutna systemet är det också konsekvent att fokusera på livets mitt, att tillmäta 40- och 50-årsdagen avsevärt större betydelse än 70- och 80-årsdagen. Åldrandet avslöjar ju obarmhärtigt framåt-strategins misslyckande och utgör därför ett problem och ingen tillgång. Ordet «äldre» styr tankarna snarare till *äldrevård* och *vårdkostnader* än till livserfarenhet och visdom. När döden bara är den sista episoden och inte övergång till något nytt och annorlunda, framstår ett «memento mori» som tämligen meningslöst. I det läget gäller snarare «memento vivere», tänk på livet: eftersom du är dödlig, försök att få ut maximalt möjliga lycka ur din kropp.

Evigheten förblir utestängd. I stället blir tiden allestädesnärvarande, medan rummet krymper.<sup>24</sup> Frigörelsen av tiden från sin relation till evigheten har skett på välgenomtänkta grunder. Ty rätten att frigöra tiden från evigheten kan finna stöd hos en av den moderna naturvetenskapens fäder. År 1687 skrev Isaac Newton i sina *Principia Mathematica*: «Absolut, sann och matematisk tid ... flyter jämt *utan relation till något yttre.*»<sup>25</sup>

Evighetsperspektivet minskar, tiden jäser och jäser, så att även rummet krymper. När järnvägslinjerna från Paris till Rouen och Orleans öppnades år 1843 utbrast författaren Heinrich Heine som då bevittnade tågens frustande fram-

<sup>24</sup> Denna observation får en vardaglig bekräftelse av det faktum att de flesta människor går omkring med klockor, medan förmodligen få har ett måttband i fickan för att mäta rummet. Mycket symboliskt bär den västerländska människan tiden — eller mera precist: tidmätningssinstrumentet — lik en boja runt handleden. Förresten började armbandsur användas i stor skala först i militäriska syften, nämligen av soldater under första världskriget.

<sup>25</sup> «Absolute, true and mathematical time, of itself, and from its own nature, flows equably without relation to anything external.» (Newton 1687).

<sup>21</sup> Jfr Jeanrond 1996, 40.

<sup>22</sup> Bauman 1992, 166.

<sup>23</sup> Bauman 1992, 206.

fart: «Vilka förändringar i vår föreställningsvärld! T.o.m. grundbegreppen tid och rum har kommit i gungning. Järnvägen dödar rummet, för oss återstår bara tiden.»<sup>26</sup>

Men det är förstas inte bara järnvägen som fått rummet att krympa. Rummets relativisering har pågått länge. Alltsedan människan har byggt bevakningsanläggningar, terrasserat mark och utvecklat olika gödslingsmetoder har rummets begränsningar relativiserats. Höghus och underjordiska parkeringshus är exempel på rumsrelativisering i stadsmiljö. De moderna transport- och (framför allt de elektroniska) kommunikationsmedlens relativisering av avstånden i rummet är så uppenbar att den knappast behöver kommenteras. Den kanske mest genomgripande relativiseringen av rummet sker dock genom att rummets differentiering alltmer upphävs. Den ökande mediala och ekonomiska globaliseringen talar ett tydligt språk. TV-stationer, filmer, musik, mode, somliga kommersiella produkter «erövrar» inte bara vissa regioner utan «hela» världen. Vilken film jag ser eller vilken musikgrupp jag lyssnar på beror inte så mycket på om jag bor i Sverige, Australien eller någon annanstans, utan snarare på vilken åldersgrupp jag tillhör. Avgörande är inte var i rummet en människa befinner sig, utan i vilken tid, i vilket skede av sin privata livstid hon befinner sig. Gågator bjuder på samma affärskedjor, samma butiksinredning, samma varuutbud i otaliga städer. Det kan vara lättare att glömma bort i vilken stad man egentligen befinner sig än att tappa bort tiden; för klockor, analoga som digitala tidsangivelser, de finns i regel.<sup>27</sup>

Sammanfattningsvis kan sägas: Huvuddragen i en modern tidsuppfattning utgörs av att evigheten förloras och rummet krymper medan tiden sväller. Döden markerar slutet på en livstid som det gäller att få ut så mycket som möjligt av.

### III. Den evighetslösa tidens konsekvenser

Den evighetslösa tiden ledde till en instängdhet i tiden. Himlen hade blivit tom, det gällde att koncentrera sig på världen. Och detta gjorde människan med besked. Hon gjorde oerhörda ansträngningar att förbättra världen, vilket resulterade i ett grandios uppsving för vetenskap och konst.<sup>28</sup> Evighetsförlusten stod fadder vid framstegstankens födelse.

År 1603 hade Francis Bacon proklamerat *Temporis partus masculus*, den manliga födelsen av tiden. Sanning betraktade Bacon som den kvinnliga födelsen av tiden, medan han med den maskulina födelsen av tiden avsåg det aktiva ingripandet i världen med syfte att utöva makt över naturen.<sup>29</sup> Så leder strävan efter att säkra den individuella livstiden så bra som möjligt fram till energiska försök att behärska natur och kultur, att kontrollera och till sist utesluta alla potentiella hot. Tiden blir avsakraliserad och mister den frälsningshistoriska betydelse som den haft. I stället börjar tiden ticka mekaniskt, den blir uppmätt och den blir en ekonomisk faktor att räkna med.<sup>30</sup> Evigheten däremot undandrar sig en sådan behandling och blir ur den mekaniserade tidens perspektiv således fullständigt irrelevant.

<sup>28</sup> Vetenskap och teknologi utgör en rationell hantering av den evighetslösa tillvaron. Det finns även irrationella sätt. Är t.ex. judeförföljelserna, bl.a. i samband med digerdöden, en irrationell bearbetning av samma problem? Så Gronemeyer 1993, 12 f.

<sup>29</sup> Enligt Whitrow 1989, 134. Jfr även Mary Tiles, *Mathesis and the masculine birth of time*, i: *International Studies in the Philosophy of Science*, 1 (1986), 16–35.

<sup>30</sup> Det kan i detta sammanhang vara intressant att notera att utvecklingen av tidsmedvetenheten tycks ha varit starkare och snabbare i protestantiska länder (Wendorff 1980, 281). Urmakarhantverket utövades av förhållandevis fler protestanter än katoliker. Så var t.ex. mellan 1550 och 1650 i det katolska Lyon 50% av urmakarna katoliker och 40% protestanter. Förföljelserna av hugenotterna medförde en utvandring av urmakare till framför allt Genève och London (Wendorff 1980, 193). Även klockhistorikern David Landes belyser sambandet mellan protestantism, tidsmedvetenhet och klocktillverkning. Landes 1983, 92 och 305 f.

<sup>26</sup> Heine u.å., 219, (min översättning).

<sup>27</sup> För en (framstegsorienterad) framställning av tidsuppfattningens utveckling hänvisas till Whitrow 1989, för en framställning av tidsmätningens historia till Landes 1983, *Revolution in Time*, med den talande undertiteln *Clocks and the Making of the Modern World*.

Medeltiden hade byggt astronomiska ur som var avbilder av ett väl och vist ordnat kosmos. På 1600-talet var perspektivet det omvända: uret liknas inte längre vid kosmos utan kosmos beskrivs som ett mekaniskt urverk. Det offentliga uret hade utvecklats till en maktsymbol: den som erövrar stadens ur har besegrat staden.<sup>31</sup> Med klockans hjälp utövas makt över människor och över naturen. Särskilt tydligt blir detta under industrialiseringsprocessen.

I det läget kan människan inte få annat än bråttom. Det är bråttom att leva: «Carpe diem, ty i morgon är vi döda», kan känslorna säga. «Om tiden är knapp, så se till att vinna tid», säger förnuftet — och startar genast en febril aktivitet i det tämligen stängda tidssystemet. Och ju högre aktivitet det är bland molekylerna i ett slutet kärl, desto högre tryck uppstår, — m.a.o. desto mera bråttom blir det.

I det slutna systemet är det enda sättet att vinna tid att spara tid, eftersom det inte tillförs något utifrån. Och hur spar man tid? Genom att göra saker och ting snabbare. Snabbare går det om man minskar på avstånden, på friktion, på allt som eventuellt kan bjuda motstånd. Människan spar enormt mycket tid genom att resa utan att röra sig ur fläcken, om hon gör det framför skärmen, i en virtuell värld. Hon spar tid genom att hon undviker lidande, hon spar tid genom att konsumera färdigprodukter, hon spar tid genom att slippa stanna upp och öppna sig för det som bara händer en gång, och hon slipper belasta sig själv med inre minnesbilder som det kan ta tid att vårda: genom videotekniken kan hon reproducera det mesta när som helst. Genom video kan hon t.o.m. vara med om det som händer samtidigt på två olika platser — vilken tidsvinst! På videon kan hon låta döda återuppstå — tidsvinsten blir så stor att hon t.o.m. kan spara in en del av döden och dess bearbetning.<sup>32</sup>

Det bästa nyttjandet av tiden måste under dessa förutsättningar bli den permanenta rekordfarten, den oavbrutna accelerationen. Tidsvinsten ska helst gå att mäta. Det blir lönsammare och viktigare att mäta tid än att erfara den. Att ett sådant förhållningssätt främjar ytlighet och trivialitet och går på bekostnad av djupet ligger nära till hands. Snabbheten har en tendens att

använda sig av den andre och det andra, av människor och världen, för att öka sin effektivitet. Snabbheten gör den andre och det andra till objekt och stänger sig för möten och relationer som kräver långsamhet. Snabbheten vill komma till sak utan omsvep, på det viset brutaliserar den umgängesformer och föder aggression. Den obönhörliga accelerationen, den oavbrutna rekordfarten urholkar känslan för tidens rytm, för tidens olika tempo. På så vis nivellerar den tidsupplevelsen till ett ständigt-likadant och leder så paradoxalt nog till leda och långtråkighet. Den ständiga, snabba omväxlingen motverkar i längden sina egna syften. Det mest grave-rande är dock detta: människan som gjort snabbheten till sitt livskoncept förlorar till sist förmågan att möta det främmande. Det stängda tidssystemet som inte har någon relation till evighet hindrar kommunikationen med den andra och det annorlunda just som den andre och det annorlunda. Istället råder en strävan att nivellera och utjämna alla skillnader. Det främmande ska anpassas till likheten, vilket till sist ytterligare förstärker oförmågan till relationer.<sup>33</sup>

Tidsbristen kan alltså ses som en följd av att tiden har brutits loss från relationen till sin andre, evigheten. Tiden har jäst och jäst, trängt undan rummet och gjort människan till slav under den kroniska tidsbristens gissel. Kronisk därför att tidsbristen är förorsakad av tiden (chronos) själv, nämligen av den från evigheten lösgjorda tiden.

<sup>32</sup> För en belysning av problem som är förknippade med tekniska bilder hänvisas till Flusser 1988, vars hypotes är att den mänskliga tillvaron i och med uppfinnandet av tekniska bilder genomgår en fundamental strukturförvandling. Därför behövs det en fotografins filosofi som först visar «att det inte finns något utrymme för friheten i den automatiserade och programmerade apparaturens sfär», (varvid apparatur definieras av Flusser som «en leksak som simulerar tänkande», 89) och som därefter ska «påvisa hur det är möjligt att, trots apparaturen, skapa utrymme för friheten» (88).

<sup>33</sup> Även Gronemeyer har uppmärksammat detta sammanhang och avslutar följdriktigt sin bok med kapitlet «Das Fremde ist ausgestorben» (147–158) och avsnittet «Alle sind gleich, nur manche sind gleicher» (155–158).

<sup>31</sup> Landes 1983, 79.

## IV. Tillbaks till evigheten?

Något tycks dock ha hänt i postmodernitetens tecken: människan verkar börja vantrivas med sin kroniska tidsbrist. Den evighetslösa tiden har nu kanske — bildligt talat — jäst till den grad att det slutna tidssystemets lock börjar lyfta sig. Frågan uppstår: var finns detta andra som vår tid kan relatera till? Kan evighetsperspektivet återupplivas? Kan riddaren mot död och djävul hitta vägen till kungaportens *Majestas Domini*? Tillbaks till evigheten? Lösningar brukar sällan vara så enkla. Idealiseringar av förlorade tillstånd brukar dessutom inte vara speciellt sanningsenliga.

Låt oss därför först se efter vad evighetsperspektivet betydde när det var verksamt. Framför allt innebar det en relativisering av tiden i flera hänseenden. Å ena sidan hade evighetsperspektivet en tröstfunktion, och detta på gott och ont. Det relativiserade denna tids lidanden och gjorde dem uthärdligare genom att sätta dem i relation till något annat. På det viset kunde evighetsperspektivet inspirera till en attityd av glad förnöjsamhet. Men det kunde också inbjuda till en attityd av fatalism: det är inte lönt att ändra på något, och det jämnar ändå ut sig på andra sidan. Det är denna typ av tröstfunktion som Marx med rätta polemiserade emot när han talade om religion som opium för folket.

Å andra sidan hade evighetsperspektivet med sin insikt om alltings preliminaritet förmågan att relativisera även livets förtjänster och rikedomar. När inget kan vara det sista utan på sin höjd det näst sista, hamnar maktstrukturerna i ett annat läge. Att hierarkierna i evighetens ljus är högst tillfälliga och att de sannolikt kommer att kullkastas, kan befria till från samhällskritik och ge mod att våga det annorlunda. Men även här finns det en skuggsida: evighetsperspektivet kan lika väl utnyttjas i förtryckande syfte, dels genom försöket att framställa rådande hierarkier som evigt och gudomligt sanktionerade, dels genom att skrämna folk till tystnad och lydnad med hot om evigt straff.

Självklart innebär alltså evighetsperspektivet risker. Det gör det så fort det görs till objekt, till något som används för att uppnå bestämda syften. En förståelse av evighetsperspektivet kräver ett avståndstagande från alla försök att genast

funktionalisera och instrumentalisera det. Evighet är inget lyckopiller mot kronisk tidsbrist.

Vi såg att den evighetslösa tiden liknar ett slutet system där tiden förhåller sig endast till sig själv. Den reducerar livet till en serie ögonblick som endast relaterar till varandra inbördes, men inte utöver sig själva till något annat. Systemets mest kritiska punkt nås i den stund då ögonblicken inte längre *kan* relatera till varandra, vilket sker då döden inträder. För döden är den punkt, där ögonblicken blir relationslösa, ja där relationer överhuvudtaget upphör. Dödens väsen är relationslöshet.<sup>34</sup> «Döden är varandets absoluta *andra*, ett *ofattbart* annat som svävar bortom all kommunikation».<sup>35</sup>

Relationslöshet upplevs som brist eller rentav nöd. Men vi har sett att denna nöd inte går att bota med ökat livstempo. Då förvärras den i stället till en oförmåga att möta det främmande och det annorlunda. Hjälpen står inte att söka i acceleration utan i kommunikation. Dödande, ja mördande relationslöshet kan övervinnas genom kommunikation med den andre och det annorlunda, genom en kommunikation som gör den andre eller det annorlunda varken till en funktion eller till ett objekt. Dödens relationslöshet kan övervinnas genom kommunikation med den andre i form av Guds relation till alla människor.<sup>36</sup>

Det är här inte fråga om ett återupplivande av gamla domsföreställningar. Det är inte heller fråga om att lansera en moralisk överbyggnad. Det är i stället frågan om en dynamisk relation mellan tid och evighet. En sådan relation övervinner en statisk dualism som framställer tid och evighet som varandras motsatser och som leder antingen till att tiden fördriver evigheten eller — vilket skulle vara lika ödesdigert — att evigheten smädar tiden. En dynamisk relation skulle inte sammanblanda begreppen eller utjämna skillnaderna. Den skulle snarare framhäva och förstärka bådas egenart. Det handlar varken om att få ut «allt» av tiden eller om eskapism, utan

<sup>34</sup> Jünger 1980, 340.

<sup>35</sup> Bauman 1992, 10.

<sup>36</sup> Jfr Jünger 1973, 149: «Die Lebenszeit eines Menschen kommt nur dann zu ihrer Erfüllung, wird nur dann eigentliche Geschichte, wenn sie verstanden wird als Moment der Geschichte Gottes mit allen Menschen.»

om ett positivt tids- och världsförhållande *sub specie aeternitatis*.

Det är frågan om att tillåta tiden, vår tid, att kommunicera med dess andre, evigheten. Varken mer eller mindre.

### Bildförteckning:

Bild 1: Schiller, Gertrud: *Ikonographie der christlichen Kunst*, Band 3, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1971, illustration nr. 707, sid. 597 [detaljbild norra tympanon (himmelsfärd): se *op. cit.*, nr. 508, sid. 511; bild på hela portalen samt detaljbild södra tympanon (födelsen): se Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, Band 1, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 2. uppl., 1969, nr. 62 och 63, sid. 266 f].

Bild 2: Semrau, Max: «Die Kunst der Renaissance in Italien und im Norden», 3. Aufl., Paul Neff Verlag, Esslingen a. N., 1912, sid. 466 (i: Lübke, Wilhelm: *Grundriss der Kunstgeschichte*, 14. Aufl., Band III).

### Litteratur:

- Augustinus. 1966. *Confessiones — Bekenntnisse: Lateinisch und Deutsch*. Övers. Joseph Bernhart. 3 uppl. München: Kösel.
- Bauman, Zygmunt. 1992. *Döden och odödligheten i det moderna samhället*. Övers. Sven-Erik Thorhell. Göteborg: Daidalos.
- Flusser, Vilém. 1988. *En filosofi för fotografen*. Göteborg: Bokförlaget Korpen.
- Gronemeyer, Marianne. 1993. *Das Leben als letzte Gelegenheit. Sicherheitsbedürfnisse und Zeitknappheit*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Heine, Heinrich. u.å. *Lutezia. Berichte über Politik, Kunst und Volksleben. Zweiter Teil. LVII*. Utg. R. Pissin och V. Valentin. 13. Teil. Berlin, Leipzig, Wien, Stuttgart: Deutsches Verlagshaus Bong&Co.

Jeanron, Werner G. 1996. *Kristen kallelse. Tro & Tanke*. 1996:4 Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd.

Jüngel, Eberhard. 1973. *Tod*. 3 uppl. Stuttgart, Berlin: Kreuz-Verlag.

Jüngel, Eberhard. 1980. *Der Tod als Geheimnis des Lebens. I: Entsprechungen: Gott — Wahrheit — Mensch. Theologische Erörterungen*. München: Chr. Kaiser.

Landes, David S. 1983. *Revolution in Time. Clocks and the Making of the Modern World*. Cambridge, London: Harvard University Press.

Le Goff, Jacques. 1990. *Ockraren och döden. Ekonomi och religion på medeltiden*. Övers. Bo Ericsson. Gimsbärke: Zelos.

Lundmark, Lennart. 1993. *Tiden är bara ett ord. Om klockornas makt och hur man bryter den*. Borås: Rabén Prisma.

Schiller, Gertrud. 1971. *Ikonographie der christlichen Kunst*. Band 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Spiegel, Yorick. 1994. *Religion und Zeitstrukturierung. I: Religion und Gestaltung der Zeit*. Utg. D. Georgi, H.-G. Heimbrock och M. Moxter. Kampen: Kok Pharos.

Wendorff, Rudolf. 1980. *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa..* 2 uppl. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Whitrow, Gerald James. 1989. *Time in History. Views of time from prehistory to the present day*. Oxford, New York: Oxford University Press.



### Summary

In this article the author explores the question whether loss of eternity could be considered a cause of chronic lack of time. Referring to two distinguished works of art she points out the difference between two concepts of time, one of them symbolizing «big» time, which is time *sub specie aeternitatis*, and the other expressing «small» time which is individualized and has to be defended against an ever threatening death.

In modernity time appears to have lost its relation to eternity, and space has apparently lost much of its significance. Absolute time has become the prevailing principle. Having been mechanized and economized, it resembles a closed system. This results in a quest for permanent acceleration with the utmost consequence being a devastating incapability of meeting otherness. Uneasiness about constant haste calls for a new dynamic relation between time and eternity. This relation would neither be dualistic nor make any instrumental use of eternity, but it would allow time to communicate with its other: eternity.



# Är Jesus svart eller vit i afrikansk teologi?

## Hur tolkas Jesus och hur uttrycks kristen tro och etik i nutida afrikansk kontext?

CARL SUNDBERG

*Den nutida afrikanska kontexten bildar bakgrund till de tolkningar av Jesusgestalten och kristologin som presenteras i denna artikel. Författaren är doktorand i missionsvetenskap med ekumenik och redovisar resultat från sin egen forskning i Brazzaville. Afrikanska teologer skriver ofta om «black Christ» utifrån västerländsk akademisk bakgrund, utan förankring i de lokala kyrkorna.*

Genom kyrkohistorien har det givits många svar på frågan vem Jesus är. Dessa olika svar speglar ofta den kontext där evangeliet förkunnas och tas emot och formuleras då som «kontextuella kristusbilder». I min forskning söker jag de kontextuella kristusbilder som unga afrikaner i urban miljö ger uttryck för i olika faser av sin omvändelseprocess.<sup>1</sup> En viktig uppgift är där att försöka se i hur hög grad Jesus framställs som «vit eller svart». «Vit» kallar jag den kristusbild som bottenar i en teologi vilken i väsentli grad hämtar sitt stoff från västerländsk teologi, kanske formulerad av en missionerande kyrka, och «svart» den kristusbild som träder fram ur en teologi av afrikanskt ursprung.

Frågan om huruvida Jesus är svart eller vit i afrikansk teologi breddas genom sin underrubrik då jag låter den «arbetade teologin»<sup>2</sup> konfronteras med unga människors tro i urban miljö för att finna kristusbilderna i dessa ungas kontext.

I den här artikeln avser jag först presentera och kommentera tre «svarta» kontextuella kristusbilder formulerade av teologer från Afrika söder om Sahara. De två första av dessa bilder är relaterade till de traditionella, «icke-kristna», trosföreställningar som fortfarande har stor betydelse

bland centralafrikas folk medan den senare tar sin utgångspunkt i dagens socio-politiska kontext. Dessa «svarta» kontextuella kristusbilder jämför jag med resultaten av min egen forskning för att se om och hur de är förankrade bland unga urbana kongoleser. I artikelns avslutning ges svar på två frågor: «Kan Jesus sägas vara «svart» eller «vit» i afrikansk kontextuell teologi?» men också: Är Jesus svart eller vit i de kontextuella kristusbilder som formuleras på gräsrotsnivå, bland unga kristna i Brazzaville?

## 1 Kontextuella gestaltningar av Jesus Kristus

### *Inledning*

I detta avsnitt skall vi stifta bekantskap med tre teologer: Raymond Buana Kibongi (Kongo), Bénézet Bujo (Zaire) samt Kä Mana från (Zaire). Buana och Bujo beskriver Jesus Kristus med termer eller funktioner lånade från typer i de traditionella troföreställningarna medan Kä Mana beskriver Kristus som den i kyrkan inkarnerade kärleken, verksam som kraft i återuppbyggandet av Afrika.

Nedan skall vi först bekanta oss med Raymond Buana-Kibongis framställning av Kristus som den perfekta *ngangan*<sup>3</sup> och Bénézet Bujos

<sup>1</sup> Jfr Lewis Rambo 1993:1.

<sup>2</sup> Vi kan också kalla den för «fakultetsteologin» eftersom den till största delen arbetats fram av vid europeiska, amerikanska och afrikanska fakulteter aktiva teologer?

<sup>3</sup> Nganga = häxdoktor, fetischör. Widman 1979:159, Buana 1969:47–56. Denna kristusbild utvecklas av Gabriel Setiloane (1979) och av Matthew Schoffeleers (1989).

anfaders-kristologi.<sup>4</sup> Den stora skillnaden mellan *ngangan* och anfadern är att *ngangan* är en levande medlem av samhället som bl.a. har förmågan att kommunicera med de «levande döda»<sup>5</sup> medan anfadern tillhör de avlidna klanmedlemmarna även om han, som «levande-död» förväntas kunna påverka de levandes förhållanden.

En väsentlig skillnad finns i tidpunkten för de bådars författarskap. Buana skriver artikeln «Priesthood»<sup>6</sup> år 1965, medan Bujos anfaders-kristologi presenteras i början av 1990-talet. På 1960-talet blev såväl de flesta afrikanska stater som missionskyrkorna självständiga. Hungern efter en «afrikansk teologi» var stor, även om «termen var så ny att folk bara vågade använda den inom citationstecken»<sup>7</sup> och i många kyrkor skrevs nya grundsatser och nya liturgier där afrikanska sånger till nya melodier hade sin givna plats.<sup>8</sup> Bujos författarskap äger rum trettio år senare, då Zaire befinner sig i en allvarlig socio-ekonomisk kris och President Mobutus starka stat är nära kollaps.

Innan vi ser hur Buana och Bujo och utvecklar sina kristologier: *nganga*-kristologin respektive anfaders-kristologin är det viktigt att vi bekantar oss med en för dem gemensam kulturell faktor: «livskraften».<sup>9</sup>

I *La Philosophie Bantoue* förklarar Tempels att bantu-psykologin inte talar om människan som en individ:

He feels and knows himself to be a vital force in intimate relation to other forces above and below him in the larger hierarchy of forces; he experiences himself as a vital force, both influenced by some forces and influencing others.<sup>10</sup>

<sup>4</sup> Se nedan 1.2.: Bujos föregångare och lärare Charles Nyamiti skrev 1984 den välkända boken «Christ as our Ancestor».

<sup>5</sup> Laman beskriver övergången från människa till «levande döda» som ormens sätt att ömsa skinn. Livet fortsätter i en annan fas och i en slags parallelexistens till de levandes värld. (Laman 1923:32).

<sup>6</sup> i K. Dickson och P. Ellingworth (Eds.) Ibadan 1969, s. 47–56.

<sup>7</sup> Bujo 1992:59.

<sup>8</sup> Hastings 1976:49.

<sup>9</sup> Se Placide Tempels «la Force Vitale». Tempels 1949:30 ff., Ekholm Friedman 1991:103 ff.

<sup>10</sup> Tempels 1949:70 f., citerad i Ekholm Friedman 1991:103.

Gabriel Setiloane betraktar människan som en «levande elektrisk tråd». Precis som det runt den elektriska tråden finns ett elektromagnetiskt fält så finns det ett «kraftfält» runt människan. Hon är ständigt påverkad av externa krafter och hon påverkar andra med sin egen utåtriktade kraft. Den största utgivaren av livskraft är Gud, Han är nämligen kraftens källa.<sup>11</sup> *Ngangan* och anfadern står båda i ett speciellt förhållande till den från Nzambi (Gud) strömmande livskraften. Generellt kan man säga att anfadern är den genom vilken livskraften förs vidare till de efterlevande medan *ngangan* hjälper de efterlevande att på olika sätt försäkra sig om att få maximal del av livskraften.<sup>12</sup>

### 1.1 Jesus som den fullkomliga *ngangan*

I boken *Kulturkonfrontation i Nedre Kongo* skriver Axelson:

Den sociala institution som visat sig vara mest långlivad i Kongosamhället är banganga och bangangafunktionerna. Konstant ... har banganga stått i centrum och tillsammans med dem de företeelser som är förknippade med dem ... Det gäller med andra ord prästens, läkarens och domarens roll.<sup>13</sup>

Vi ser att bakongo ger *ngangan* flera roller. Även om hela det kongolesiska samhället har genomgått drastiska förändringar<sup>14</sup> sedan Buana skrev sin artikel «Priesthood» på 1960-talet, spelar *ngangan* fortfarande på 1990-talet en stor roll, kanske främst som fetischör.<sup>15</sup> Man går till en *nganga* för att bli befriad från en sjukdom, för att skaffa sig skydd mot något eller någons onda avsikter, eller för att, i förväg, få reda på viktiga händelser.

Buana försöker i «Priesthood» med utgångspunkt i den traditionella tron, beskriva de *ngangans* attribut eller funktioner som skulle kunna

<sup>11</sup> Setiloane 1979:61.

<sup>12</sup> C. Sundberg 1997:122.

<sup>13</sup> Axelson 1971:153.

<sup>14</sup> För en god beskrivelse av denna förändring rekommenderar jag *Den magiska Världsbilden* av Prof. Kajsa Ekholm Friedman.

<sup>15</sup> En fetischör tillverkar och använder fetischer (minkisi, sing. nkisi) av olika slag. Se Widman 1979:145 f.

tillskrivas Kristus och han visar att *ngangans* prästerliga funktion i klanen går att anknyta till Jesu översteprästerliga funktion i det Nya Förbundet. Här nedan skall vi följa Buanas resonemang och först se hur *ngangan* har en prästerlig funktion.

### Ngangan som präst

«Nganga» är det vanligaste och mest brukade ordet för «präst» i den kongolesiska kulturen säger Buana (1969:47). Det är inte bara den traditionella prästen som kallas *nganga*, även missionärer och inhemska präster eller pastorer kallas *nganga* men ofta kopplat till gudsnamnet «Nzambi». «Nganga-Nzambi» är således Guds präst.

Buana ser inte att *Nzambi*, i den traditionella tron, skulle ha någon som helst anledning att lägga sig i människornas liv. Det onda står inte i relation till *Nzambi*. Det är ingenting som skiljer människan från *Nzambi*. Följaktligen finns det egentligen inget behov av en försoning mellan människor och *Nzambi* ... *Ngangan* spelar emellertid rollen av försonare mellan människor samt mellan levande och döda. Det är *ngangan* som reder ut missförhållandena och som finner lösningen på problemen. Det är han som föreskriver offer och betalningar och i så motto tjänar han sitt samhälle som präst. Den auktoritet han har kommer inte från honom själv och inte heller från de levande utan den ges åt honom av *Nzambi*.<sup>16</sup>

### Jesu översteprästerliga funktion

I artikeln om Jesus som överstepräst (Priesthood) skriver Buana:

Gamla Testamentets präst får sin kraft från Gud (Ex 28:1,36; Deut 33:10). Även om prästen ibland använder sig av Urim och Tummim (Num 27:21) vilka kan jämföras med fetischer (*minkisi*), är hans uppgift inte i första hand att avslöja trolldom (*kindoki*)<sup>17</sup> eller att förkunna de dödas vilja, utan han är ett instrument för Guds vilja.<sup>18</sup>

Och Buana visar hur GTs överstepräst har som uppgift att medla mellan det utvalda folket och

Gud samt att förrätta offer av olika slag för att bringa försoning för folket. I Nya Testamentet presenteras Kristus som det nya förbundets överstepräst. Här tar Buana fasta på Jesu medlande och försonande funktion och framhäver att Jesus har blivit den perfekta medlaren mellan Gud och människan (Kol 1:19–20). Det är viktigt, menar Buana, att visa att Kristus inte är medlare mellan människan och de avlidnas andar vilket är *ngangans* uppgift. *Ngangan*, å sin sida, har ingen funktion att fylla som medlare mellan Gud och människan. Den uppgiften tillfaller Kristus.

Buanas konklusion: Kristus fullkomnar *ngangans* ämbete

Buana sällar sig till dem<sup>19</sup> som under 1960-talet ser den afrikanska traditionella tron som vägröjare för evangeliet när han ställer frågan:

Would it be heresy or theological error if we were to admit, once for all, that Christ, by fulfilling what is positive in the Old Testament, also consummated all religious, social and cultural values which one finds outside the world of the Bible? / ... / The reconciliation which is made by the blood of Christ concerns all the existential realities of every man.<sup>20</sup>

Då Buana använder sig av orden «... if we were to admit, once for all, that Christ ... consummated all religious, social and cultural values which one finds outside the world of the Bible ...» säger han två saker. För det första, att de väsentliga och grundläggande värden som finns i bakongos traditionella trosföreställningar fullkomnades då Jesus uppfyllde det som var positivt i Gamla Testamentet. Här visar Buana att han verkligen ser bakongos traditionella religion som förebådande evangelium. För det andra pekar han på att försoningen genom Kristi blod

<sup>17</sup> Dalmalm beskriver *kindoki* «som den mörkrets kunskap» som representerar makten att förgöra och förstöra och den som utför dessa gärningar är trollkarlen, *ndoki*. Se Sundberg (1997:129 f.), se också Dalmalm (1985:85 ff.) samt Ekholm Friedman (1994: 87 ff.).

<sup>18</sup> Buana 1969:53, min översättning.

<sup>19</sup> Jämför resonemanget i Hastings 1976:52–54.

<sup>20</sup> (Buana 1969:55).

<sup>16</sup> Buana 1969:48 f.

är en fullkomlig försoning som angår varje människa i hennes existentiella verklighet, således också kongolesen.

«*Ngangan*,» säger Buana, «önskade frälsa människan, men lyckades inte; Kristus gjorde det en gång för alla.»<sup>21</sup> Således visar Buana att Kristus fullkomnar *ngangans* funktion som offerpräst och försonare, inte bara mellan människor utan också mellan människor och *Nzambi*.

### 1.2 «Jesus vår anfader» — enligt Bujo

Bujo söker efter det i traditionen som kan kopplas samman med den kristna teologin och göra den till en funktionell teologi som kan förnya samhället också för de fattigaste. «The Christian message,» säger Bujo, «encounters every person in that person's historical, social and cultural situation and environment»<sup>22</sup> och zairierns «environment» präglas av *bantus* kosmologi, av anfädernas betydelse för klanen och av fruktan för *bandokis* illgärningar. Jesu Kristi person är enligt Bujo en av grundstenarna i den kristna tron och genom att studera Kristus i ljuset av anfaderstraditionen, menar Bujo att man kan komma fram till en, för afrikanen, äkta afrikansk kristologi.<sup>23</sup>

#### Anfadersteologin som utgångspunkt

Den bärande grundidén i Bujos anfadersteologi är «livet». Bantu har en holistisk syn på livet. I livet innefattas alla de som gått före och till en viss del också de som skall komma. Gemenskapen med anfadern, eller anfäderna, är en förutsättning för att livet skall kunna fungera.<sup>24</sup> Bujo illustrerar denna gemenskap med texten i Joh 14:6

Jesus svarade: «Jag är vägen, sanningen och livet. Ingen kommer till Fadern utom genom mig».

Den afrikan som hör dessa ord erinrar sig direkt den eller de personer som före honom gått ur de

levandes gemenskap för att som «levande döda» leva bland anfäderna. Bujo menar att släkten med förfäderna blir som Jesu bild av vinträdet och grenarna. En gren som inte vill vara med i trädet kastas bort och vissnar. Bujo ansluter till denna bild när han talar om «livskraften» som strömmar från Gud, via klangrundaren och de viktiga anfäderna ner till de levande klanmedlemmarna.<sup>25</sup>

#### Jesus Kristus som «Proto-anfader»<sup>26</sup>

För afrikaner i allmänhet har ord, handlingar och riter relaterade till anfäderna, eller de äldre, en speciell innebörd. Ord som en döende uttalar ses som speciellt viktiga. I många familjer finns berättelser som traderas från generation till generation. Det kan vara berättelser om hur byn grundades eller om varför vår familj kom till just denna by. Denna slags berättelser ger en ram för anfädernas betydelse för klanen. Det är i dessa berättelser som man förankrar familjen, visar på dess ursprung och dess framtid.« Det är med andra ord», säger Bujo, «genom att minnas och återberätta anfädernas liv och leverne som man genomför en frälsningsakt i det att klanens gemenskap säkras, både före och efter döden, med alla goda och välvilliga anfäder.»<sup>27</sup>

Med utgångspunkt i bilden av klanens gemenskap som en parallell till «vinträdet och grenarna» och ovanstående resonemang om anfaderns «talade ord» för Bujo in möjligheten att se Jesus Kristus som en speciell sorts anfader. «Jesus inte bara levde som en perfekt anfader, han helade, talade visdomsord, öppnade de blindas ögon och uppväckte folk från de döda. Han levde för sina medmänniskor på ett sätt som saknar motsvarighet», argumenterar Bujo, «och dessutom talade han till dem innan han dog och uppmanade dem att älska varandra.»<sup>28</sup>

Jesus förkroppsligar helt enkelt, enligt Bujo, alla anfaderns goda egenskaper och han förverkligar den frälsning de alla sökte genomföra

<sup>25</sup> Bujo 1992:20 ff.

<sup>26</sup> «Jesus Christ as Proto-Ancestor» är rubriken till kapitel 9 i Bujo 1992, s. 77. Termen «proto» i betydelsen «den främste» eller «den ende» utvecklas i Bujo 1992:79 f.

<sup>27</sup> Bujo 1992:78.

<sup>28</sup> 1992:80.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> Bujo 1990:103.

<sup>23</sup> Bujo 1992:75.

<sup>24</sup> Sundberg 1997:137.

genom att åstadkomma en total, komplett gemenskap där den som tror på honom inlemas i det träd där Han är stammen och där <livskraften> given av Gud strömmar genom stammen, de större grenarna och ända ut i de minsta för att skapa den enhet som är Hans kyrka. Denna kyrka är också den <Nya Klanen><sup>29</sup>

Jesus Christ is the Proto-Ancestor, the Proto-Life-Force, bearer in a transcendent form of the primitive «vital union» and «vital force». By his resurrection, Jesus is taken up once and for all into the glory of God. He not only has life, he is life, and awakens others to life (cf. Jn 11:25).<sup>30</sup>

### Anfader eller *Nganga*?

Bujo har liksom Buana försökt «konstruera» en afrikansk kristusbild. Buana visar att det finns en medlare större än de *banganga*<sup>31</sup> man känner sen tidigare medan Bujo i första hand anknuter till anfadern som förebild och kallar till ett djupt socialt engagemang och till förändring av de rådande förhållandena i 1990-talets krisdrabbade Zaire.

Kä Mana som vi nu skall studera har denna centralafrikanska kris som kontext och utgår ifrån vardagens problem och lidande snarare än från traditionen för att formulera sin kristologi.

### 1.3 Kä Manas «Kristids-Jesus»

Sedan Berlinmurens fall och Sovjetsocialismens kollaps är det flera centralafrikanska nationer som har haft Nationalkonferenser, övergångsregeringar och demokratiska val för att leda det <nya> demokratiska Afrika in på en ny väg. I detta förnyelsearbete har kyrkor och nationella ekumeniska råd haft stor betydelse genom att formulera kritik och rekommendationer till sina respektive länders ledare. Många vill vara med i detta återuppbyggnadsarbete och Kä Mana, liksom flera andra teologer<sup>32</sup> har formulerat tankar på en <rekonstruktionsteologi>.

Jesus, den inkarnerade Kärleken handlar genom Kyrkan

<Rekonstruktionsteologin> förutsätter att de som tror på Jesus Kristus skall kunna överbrygga etniska motsättningar och arbeta helhjärtat och engagerat för att finna lösningar och svar på de många små frågorna i de nära situationerna. Inom <rekonstruktionsteologin> ser man inget «... rent, autentiskt Afrika, troget sina traditioner utan man inventerar såväl de egna traditionerna som västerlandets inflytande för att finna den <traditionernas> och <inflytandets> ande som är nyskapande. Afrika är inte i kris i förhållande till västerlandet», säger Kä Mana, «utan i förhållande till sig själv.»<sup>33</sup> Därför handlar det för Kä Mana om att i varje situation söka sig bortom det redan givna, dvs krisen, det politiska sönderfallet, de etniska motsättningarna och våldet, för att nå det i Bibeln utlovade <paradiset>, och detta är näbart bara genom Logos som nu måste inkarneras i kulturen genom att låta sig integreras i dessa för att sedan inifrån förvandla dem.<sup>34</sup>

Kä Mana ser vägen ut ur Afrikas totala kris som möjlig bara genom att kärleken återupprättas som samhällets sammanhållande kraft. Därför har rekonstruktionsteologin som målsättning, att mana fram den reflektion och det engagemang som leder till att kärleken till nästan konkretiseras i det sociala, kulturella, politiska och ekonomiska livet i de afrikanska staterna och detta kan bara ske genom Kyrkan.<sup>35</sup>

### Den nya etiken

Kä Mana ser kyrkan, Kristi kropp, som kärleken inkarnerad bland människorna. Kyrkan är den väsentligaste kraften för återuppbyggnaden av det afrikanska samhället. Jesus Kristus är för Kä Mana den axel runt vilken allt roterar och runt vilken allt måste nyskapas, inte bara Afrika.

Jesus är, i sig själv, ett <nyckel-ögonblick> för mänsklighetens samvete ... Han är etikens nedslag i historien. ... Vi talar inte om ett slags intel-

<sup>29</sup> Jfr Sundberg 1997:141 f.

<sup>30</sup> Bujo 1992:81.

<sup>31</sup> *Banganga* är pluralis av *nganga*. Se not 14.

<sup>32</sup> som t.ex. Anne Nasimiyu-Wasike, Laurenti Mage-sa och John M. Waliggo.

<sup>33</sup> 1993:124.

<sup>34</sup> 1993:174.

<sup>35</sup> med stort <K> i betydelsen alla kyrkorna tillsammans som en kraft för total förändring. För Kyrkans faktiska roll se också Anne Sundberg 1997:108 ff.

lektuellt budskap eller någon sorts morallektioner som vi kan härleda ur evangelierna, utan om Jesus Kristus som världens etiska grundval: Det råder konkret samklang mellan hans liv och hans person, hans tanke och hans tal, hans slutmål och orsaken till varför han levde och dog.<sup>36</sup>

Och detta medför, menar Kä Mana, att «Kristus är för <hela världen>, inte bara för dem som tror, utan för hela världen, <den grundläggande karaktär> som utmanar varje människa, oberoende av religiös eller icke-religiös tillhörighet, till <inre-personlig debatt>, till radikal förvandling av det egna jaget, av samhället och av hela helheten».<sup>37</sup>

#### 1.4 Sammanfattning

Buana Kibongi, Bénézet Bujo och Kä Mana förhåller sig på olika sätt till sin gemensamma tradition. Buana och Bujo finner direkta kopplingar mellan Jesus Kristus och olika aktörer i den traditionella religionen från vilken de utgår medan Kä Mana snarare, utifrån, «inventerar traditionen» för att finna det i traditionen som bär en nyskapande <ande>. Medan Buana och Bujo presenterar en konkret Kristus, uttrycker Kä Mana snarare Kristus abstrakt, som en princip. Kristus är «etikens nedslag i historien» och blir endast till därigenom att hans kärlek gestaltas genom kyrkan som är hans kropp.

Frågorna vi bär med oss in i nästa kapitel är huruvida någon eller några av dessa tre kristologier finns representerade i de kristusbilder som unga människor uttrycker. Eller tar unga människor sina kristusbilder från annat håll och i så fall, varifrån?

## 2. Hur uppfattas Jesus och kristen tro och etik av unga i Brazzaville?

### 2.1. Den socio-politiska verkligheten

Brazzaville är, med sina 750.000 invånare, en förhållandevis liten afrikansk huvudstad, men mer än hälften av dess invånare är under 25 år gamla och arbetslösheten är bland dessa unga i det närmaste total. I en av de många tidningarna,

*Le Choc*, läser man den 18 dec 1996 att 65 % av dem som har en slutexamen från universitetet inget högre vill än att lämna landet.

Under 1991–92 gick Kongo från socialistiskt enpartivälde till flerpartistat med demokratiska val. Processen har liksom i övriga centralafrikanska stater varit minst sagt smärtsam. Etniska konflikter och rensningar under 1993 och 1994 har gjort att staden är delad och många lever som internflyktingar berövade de flesta av sina ägodelar.

Under mitt fältarbete 1996 sade professor Abel Kouvouama att de unga i Brazzaville levde i en «dépravation totale», de var berövade allt.<sup>38</sup> För dem som är färdigutbildade finns det inga jobb, för dem som går vid universitetet finns det inga studiemedel eller stipendier. På vissa kurser finns det inga lärare eftersom dessa inte får några löner. För dem som inte klarat studentexamen<sup>39</sup> återstår bara eventuella småjobb. Flera av dem som har universitetsutbildning arbetar utan lön, som praktikanter, för att hålla sina kunskaper aktuella.

### 2.2 Kyrkotillväxt eller kyrkosplittring?

Med den demokratiska pluralismen och flerpartisystemet har också följt en religiös pluralism. Som en följd härav har, bara i Brazzaville, flera hundra kyrkor bildats. Det råder ett slags religiöst stormarknadsklimat «där det handlar om att sälja frälsning till så många som möjligt».<sup>40</sup> Kouvouama menar att kyrkornas framgång beror på att de ger omedelbara pragmatiska svar på individernas frågeställningar. «Krisen är framförallt ekonomisk och social, men också politisk. Det råder en värderingskris och människor söker efter de <hemligheter> som ger svar på dagens frågor. Svaren finns inte bara i bekännelsen av det kristna credot», säger Kouvouama, «utan också i de många bönegruppernas demonutdrivningar och bönerop.»<sup>41</sup> I denna religiösa stormarknad finns allt till salu. Man kan köpa en kassetbandskurs i tungotal eller hos CIFMC<sup>42</sup> lära

<sup>38</sup> Abel Kouvouama, 961224.

<sup>39</sup> I Kongo följer man det franska systemet med en baccalaureat som ger tillträde till Universitetet. Men <bacen> är så svårt att bara cirka 15% klarar av den.

<sup>40</sup> Kouvouama, 961224.

<sup>41</sup> Kouvouama, 961224.

<sup>36</sup> 1993:185.

<sup>37</sup> 1993:188.

sig de tolv stegen i demonutdrivningens konst. Söndagsgudstjänsterna i flera av de <klassiska> kyrkorna<sup>43</sup> förlorar i betydelse eftersom många kristna hellre går till dagliga bönesamlingar där profeter och karismatiker ber för just deras problem och ropar till Gud om kraft och rening.

### 2.3 Omvändelsens kontext

Vid varje söndagsgudstjänst i någon av Brazzavilles många kyrkor inträffar det att några människor, som svar på pastors inbjudan till dem som «vill lämna synden och följa Jesus», kommer fram till predikstolen, vänder sig mot församlingen och med höger hand sträckt upp i luften säger «jag vill lämna synden och följa Jesus» på franska eller något lokalt språk. Detta kallas att <vittna>, *ta kimbangi*, och följs av katekumenatet som leder till dop och församlingsmedlemskap.

I min forskning<sup>44</sup> studerar jag omvändelseprocesser hos unga kongoleser. Jag undersöker genom intervjuer vilka motiv de har för att bli kristna, vilken eller vilka kristusföreställningar de har och vad deras tro får för konsekvenser i deras liv. För att vi här bättre skall förstå sambandet mellan <omvändelse> och <synd> i den afrikanska kontexten skall vi lyfta fram ett missionsvittnesbörd från seklets början och relatera det till den afrikanska diskussionen idag.

### Omvändelse i Afrika

Redan i början av vårt sekel skrev en av Svenska Missionsförbundets missionärer, S.A. Flodén, att han var förvånad över det stora antal männi-

skor som varje söndag uttryckte önskan «att lämna synden och följa Jesus», men att han samtidigt kände stor sorg ...

... de inrotade hedniska vanorna, sederna och bruken, av vilka många anses heliga, ... oseden att icke vara sig själv utan följa sin hövding, lärare eller överman, vart det än bär ... se där anledningarna till att så många av våra församlingsmedlemmar falla i synd.<sup>45</sup>

Flodén ser tillhörigheten till det gamla som <synd>. För honom var det naturligtvis så att missionens främsta uppgift var att motivera människor till omvändelse till Gud genom tron på Jesus Kristus och när de då «föll» tillbaka så var de förlorade. Det blir viktigt att fråga sig om Flodéns syn på omvändelse också var afrikanens syn på omvändelse<sup>46</sup> och om <synd> är det samma idag som det var på Flodéns tid.

### Syndbegeppet

Med utgångspunkt i det ovan sagda att <utövande av hedniska vanor> är synd måste vi fråga oss vilka dessa hedniska vanor är. Efraim Andersson visar att <synd> i bakongos traditioner, under den tidiga protestantiska missionens tid (1900–1940 talet) nästan uteslutande handlade om brott mot olika traditionella lagar och regler.<sup>47</sup> Uppfattningen att synd var brott mot <regler> överfördes till kyrkan och därför kom bekännelsen i *ta kimbangi* att handla om att man sade sig vilja sluta leva på ett sätt som stod i strid med Bibelns och kyrkans regelverk.<sup>48</sup> Förkunnelsen i EEC är mycket lagisk. Tio Guds bud har stor betydelse och man lägger speciell vikt vid budorden om att inte dräpa, inte begå äktenskapsbrott och inte stjäla. Vid sidan av tio Guds bud spelar EECs <Discipline de l'EEC>, ungefär ordningsregler, en betydande roll. I dessa regler står det bl.a. att EEC rekommenderar sina medlemmar att avhålla sig från dans (som leder till

<sup>45</sup> S.A. Flodén 1911:277 f.

<sup>46</sup> I min artikel *Conversion in the African Context*, (ännu ej publicerat manus till SMT 1997 Nr 2), sammanfattar jag diskussionen om omvändelse i Afrika söder om Sahara samt för in begreppet <dual religious affiliation>, cf bl.a. Schreiter 1985:145 f.

<sup>47</sup> E. Andersson 1968:175 f.

<sup>48</sup> *ibid.*

<sup>42</sup> Communauté Internationale des Femmes Messagères de Christ, en Zairisk framgångsteologisk kyrka, etablerad i Brazzaville vars medlemmar kommer från den politiska överklassen (CIFMC:951112)

<sup>43</sup> «Klassiska» kallar jag de fyra nationella kyrkosamfund som var tillättna (privilegierade?) under den socialistiska enpartistaten, dvs fram till 1992: Romersk Katolska Kyrkan (RK), Kongos Evangeliska Kyrka (EEC), Kimbanguist-kyrkan och Frälsningsarmén.

<sup>44</sup> Mitt forskningsprojekt bedrivs i huvudsak inom Eglise Evangélique du Congo (EEC), som grundats genom Svenska Missionsförbundets (SMF) mission och som sedan 1961 är en självständig nationell kyrka med, i Brazzaville, 15 församlingar omfattande ca 45.000 medlemmar.

synd) och konsumtion av alkoholhaltiga drycker.<sup>49</sup> Det finns ytterligare en <synd> i EECs *discipline* som är väsentlig att nämna i sammanhanget. I artikel 40 står det att EEC bekämpar alla former av vidskeplighet och traditioner som strider mot Evangeliet. Således förbjuds iakttagande av tron på trolldom eller anklagandet av någon att vara trollkarl (*ndoki*), vidare bruket av fetischer och ockultism samt åkallandet av de avlidnas andar.<sup>50</sup> Därtill står det i artikel 41 att den som, trots tre på varandra följande varningar, framhårdar i ovan nämnda aktiviteter skall, på Jesu Kristi rekommendation (Matt 18:15–17) uteslutas ur kyrkan.

Under mina sex år som pastor i EEC har jag aldrig hört någon pastor eller evangelist tala om *kindoki* i predikan. Min uppfattning är att man inte berör ämnet eftersom EEC officiellt betraktar det som <synd> samtidigt som alla vet att alla på ett eller annat sätt berörs av den religio-kulturella sfär där *kindoki* och bruket av fetischer och förhäxning hör hemma.<sup>51</sup>

Att omfatta traditionella trosföreställningar samt vissa av de seder som hänger samman med den traditionella tron är således <officiellt> att betrakta som synd, men vittnesbörden från flera både svenska och afrikanska forskare som arbetar med Kongo och/eller bakongo är att alla människor, med verkligt få undantag, på olika sätt visar att de räknar med anfädernas närvaro och påverkan i det dagliga livet.<sup>52</sup>

En slutsats vi kan dra av detta är att den som i sitt *ta kimbangi* säger sig vilja lämna synden och följa Jesus hamnar i en socio-religiös konflikt där den sociala gemenskapen i familjen och klanen präglas av den traditionella religiösa verkligheten medan kyrkan, officiellt betraktar samma verklighet som vidskepelse, samtidigt som samma kyrkas medlemmar och ledare i realiteten omfattar samma traditionella religiösa verklighet. Ingen kongoles kan inleda sitt kristenliv med att stiga ut ur det samhälle där tradi-

tionen är i så hög grad levande. Det skulle, enligt min uppfattning, vara att begå socialt självmord.

#### 2.4 « ... och följa Jesus »

För unga människor i Brazzaville finns det, som ovan visats, många saker som dikterar levnadsvillkoren. Valfrihet när det gäller boende, umgänge och fritidssysselsättningar råder bara för dem som redan har pengar att spendera men för de flesta är ledan förlamande. Få unga har möjlighet att påverka sina situationer och därför söker sig många till bönegrupper, fria församlingar eller till de större kyrkorna med stora gudstjänster och olika former av ungdomsarbete, för att finna en gemenskap.

Motiven till *ta kimbangi* i EEC är varierande men katekumenatet, dopskolan, är i det närmaste identisk för alla, även om undervisningen ges på många olika språk. I dopskolan får katekumenen ta emot en moralistisk undervisning utifrån *Malongi Makiminu*, den troslära som skrevs av de svenska missionärerna på 1930-talet och som fortfarande används.<sup>53</sup> Där lär man sig att Gud är ande, att Jesus Kristus är Guds Son och att anfaderstro och *kindoki* och det som dit hör är vidskepelse.

«... att följa Jesus» är för de allra flesta att bli en kristen som till punkt och pricka försöker lyda tio Guds bud och följa kyrkans reglemente. En synlig följd av denna uppfattning är att det stora flertalet av en församlings medlemmar inte deltar i dess nattvardsfirande eftersom de uppfattar sig <ovärdiga>. Hos många av dem som just gått ut dopskolan ser jag en inlärd teologi som kanske kan förklaras som ett arv från missionärerna.<sup>54</sup>

Det finns emellertid i varje församling också några unga som tidigt, ofta redan före *ta kimbangi*, söker gemenskap med församlingens <CBE-grupp>.<sup>55</sup> De som engagerar sig i CBE tillägnar sig ofta ett starkt engagemang för kyrkan

<sup>49</sup> I *Discipline Intérieur* lyder §1. «Synd är olydnad mot Guds vilja. Den tar sig uttryck på flera sätt: tankar, ord och gärningar». (EEC:55, Art 1.) Se därtill om «Dans», Art.43, «Dryckenskap», Art. 42.

<sup>50</sup> Op.cit:61.

<sup>51</sup> Se Dalmalm 1994:129 ff. för en jämförelse.

<sup>52</sup> Se Ekholm Friedman 1991, 1994; Vidare Dalmalm 1985, 1994; Setiloane 1979 m.fl.

<sup>53</sup> Jämför Dalmalm 1994:143 f.

<sup>54</sup> Jämför Robert Schreiters resonemang kring translation-theology. 1995:6–9.

<sup>55</sup> CBE — Cercle Biblique Evangélique, startades under mitten av 1960-talet för gymnasie- och universitetsungdomar och har som huvudmålsättning att fostra till kristet liv i engagemang för kyrkan och samhället. (Miambanzila:961220).



och samhället och deltar i seminarier och Bibelstudier eller aktiviteter av socio-politisk karaktär.

En stor del av de nydöpta, CBE-ister eller inte, uppskattningsvis 70%,<sup>56</sup> lämnar inom några få månader, av olika anledningar, den församling där de blivit döpta.<sup>57</sup> Dopet ensamt uppfattas, allmänt, som det som skyddar från <den eviga elden> och är man döpt så är man i princip räddad för evigt.

### 2.5 Kontext och kristusbild

Kongolesen är en religiös människa i ett religiöst samhälle där sökandet efter kunskap, kraft och makt genomsyrar hela tillvaron. De flesta unga jag talat med har deltagit i flera olika kyrkors gudstjänster och bibelstudier eller bönesamlingar. Trots att några redan är döpta går de i EECs dopskola för att «man aldrig kan lära sig för mycket om Jesus»<sup>58</sup>.

<Väckelsekyrkorna><sup>59</sup> som förekommer i hundratal bär namn som: <Den Heliga Andens universella Kyrka> eller den <Internationella Gemenskapen av Kristi Kvinnliga Budbärare> eller helt enkelt Béthanie eller Néhémie. I alla dessa kyrkor ges kurser i hur man skall klara av de olika demoner som <befolkar> luften. Det är inte bara i EEC som den traditionella religionen ses som ett hot. Men skillnaden mellan EEC och <väckelsekyrkorna> är att medan EEC kallar *kindoki*-tron för <vidskepelse> så betraktar väckelsekyrkorna den som något som kan utplånas genom förböner eller exorcism.<sup>60</sup>

I denna religiösa <meltingpot> förekommer en mängd olika föreställningar om Kristus. Några av mina subjekt vill bli kristna för att de upplevt hur Jesus har gripit in och helat dem, ett barn eller någon annan familjemedlem från sjukdom.<sup>61</sup> Här kan man tala om Jesus som en <hea-

ler> med möjlig koppling till en av *ngangans* funktioner. Det finns också de som via kurser i andlig krigföring och exorcism vill tillägna sig den kraft som Jesus har och som utgår ur Gud (*Nzambi*). De tror att om de får bli döpta, i vissa fall en gång till, så kommer Jesu kraft i dem att förmeras och de kommer att bli starkare i sin kamp mot de demoner och andemakter som anfäktar dem på nätterna, som gör barnen sjuka eller förhindrar dem från att klara studentskrivningarna.<sup>62</sup> Också här kan man anknyta till *ngangan*.

Bara några menar att Jesu kallelse till efterföljd är väsentlig för deras egen efterföljelse. Alfred, som upplevt inbördeskriget 1993–94 och som själv tvingats fly från Bacongo-stadsdelen i västra Brazzaville till de mer centrala delarna, understryker att det är Jesus själv som manat honom till kamp mot de socio-politiska missförhållandena. Alfred har gått med i ett 1995 startat parti som arbetat fram ett nationellt partiprogram ställt över de etniska grupperingarna. Alfred är övertygad om att en «allmän väckelse skulle kunna ena landet.»<sup>63</sup> Tillsammans med de ovan nämnda CBE-isterna kan Alfred sägas se Jesus som en <liberator>, en i vars namn den kristne arbetar för förändring av de lokala förhållandena.

Men det stora flertalet av de unga i min population har, vare sig vid dopskolans inledning eller vid dopet, någon speciell uppfattning om den Jesus de «vill följa». Av olika anledningar har de sökt sig till kyrkan. Några har kommit för att föräldrarna har manat på dem, andra för att «man måste bli döpt annars brinner man i helvetet när man dör.» Åter andra söker en förändring i sina liv och upplever att «Anden», Herren, Gud eller någon annan i en dröm eller vision uppmanat dem att söka sig till kyrkan för att genomgå denna förändring. För många kopplas denna <öppna kristusbild> till en moralistisk efterföljelse där det gäller att leva efter <lagen> vare sig lagen är Bibelns ord eller EECs ordningsregler.

<sup>56</sup> Frågan har diskuterats med pastorer i Brazzaville på distriktssammanträden 961210 och 961217.

<sup>57</sup> Samma problem förekommer hos frälsningsarmén (961220), i Romersk-katolska kyrkan (961224:Miguel) och i Assemblée de Dieu (961219).

<sup>58</sup> MAY-09.

<sup>59</sup> <Les églises de reveil> är gruppbenämningen på de oberoende kyrkorna.

<sup>60</sup> C. Sundberg 1997:144.

<sup>61</sup> MOU-11, TAL-04.

<sup>62</sup> MAY-05, MAY-09, TAL-05.

<sup>63</sup> MAY-08.

## 2.6 Kontextförändring?

Vid mitt första fältarbetstillfälle under hösten 1995 tyckte jag mig ana att de unga, i min population, som kom från de stadsdelar<sup>64</sup> som värst drabbats av inbördeskriget 1993–94, hade större tendens att be för <fred>, lugn social miljö och trygghet där de bodde och för framtiden än de som kom från de östra delarna av staden.<sup>65</sup> I östra Brazzaville var det fler som sökte sig till karismatiker eller fria bönegrupper än det var i västra Brazzaville. Dessa tendenser var inte lika tydliga under fältarbetet 1996–97 då jag upplevde att man också i Bacongo (väst) i högre grad än tidigare vände sig till de fria grupperna. Kanske beror denna förändring på den större politiska trygghet som rådde under det senare fältarbetet (1996–97). Samtidigt som man kan tala om att den socio-politiska kontexten förändras under forskningens pågående kan man visa på andra förändringar.

Många av de unga i EEC arbetar med teologisk reflexion. Även om man i Kongo «sällan lyssnar på dem som är under fyrtio»<sup>66</sup> finns det i t.ex. CBE många som företräder ett slags reflekterad befrielsesteologi som uppmuntrar till politisk och social medvetenhet samt till engagemang för utvecklings- och demokratiseringsarbete.

Kristusbilden bland CBE-isterna kan inte sägas vara densamma som omfattas av dem som söker sig till väckelsekyrkorna eller de karismatiska bönegrupperna. Kanske går det att visa att tillhörighet till <mainstream-kyrkorna> och det bland dem organiserade ungdomsarbetet utvecklar en viss sorts kristusbild, Jesus Befriaren, medan de som efter dopet snabbt lämnar dopförsamlingen, för att ansluta sig till någon av de super-karismatiska, demonutdrivande grupperna utvecklar en förändligad kristusbild där Kristus Victor tanken dominerar. Om så är fallet skulle man också kunna visa hur den nydöptes <translations-teologi>, under tiden som han eller hon tillhör kyrkans eller ungdomsgruppens gemenskap

långsamt förändras. Från att från början, vid *ta kimbangui*, ha varit en förhållandevis obearbetad teologi, påverkas den av det medvetandegörande som den nya sociala kontexten, kyrkan eller gruppen, för med sig och blir till en bearbetad teologi som relateras till den kontext, i ordets vida bemärkelse, i vilken den kristne och kyrkan lever.

## 3. Är Jesus svart eller vit i afrikansk teologi?

I den här artikeln har jag lyft fram Buanas <nganga-kristologi> och Bujos <anfaders-kristologi> som exempel på försök att kontextualisera Kristus genom att koppla honom till en karaktär i den traditionella tron. Deras kristologier kan sägas vara <svarta> eftersom de, som jag sade inledningsvis, tar sin utgångspunkt i ett afrikanskt kontextuellt sammanhang. Efter hand som de traditionella systemen löses upp ges emellertid plats också för andra former av kontextuell teologi. Kä Mana, från Zaire, som skriver ur det ekonomiska och politiska sönderfallets kontext<sup>67</sup> visar hur Kristus genom att ge människor en ny etik uppmanar och motiverar dem att <rekonstruera> sina liv och sitt Zaire. För Kä Mana äger Kristus inte någon speciell färg. När Mana konkretiserar Kristus är det som kärleken inkarnerad i Kyrkan.

I min forskning om omvändelseprocesserna bland unga i den afrikanska storstaden finns det en spänning mellan en öppen moralistisk kristusbild med rötter i missionärsförkunnelsen och en modern <healer> som tros <hela> också den demoniserade tillvaron. Det finns emellertid bland dessa unga ingen tendens att koppla samman Jesus Kristus med vare sig *ngangan* eller anfadern. Visserligen ses både *ngangan* och anfadern som nära och aktiva i kongolesens vardag men syntesen mellan Kristus och anfader, eller Kristus och *nganga* sker aldrig utan de två livsåskådningarna existerar parallellt.<sup>68</sup> Frågan

<sup>64</sup> Bacongo och Makélékélé.

<sup>65</sup> framförallt Talangai och Moukondo, men också Poto-poto.

<sup>66</sup> vilket en distriktsföreståndare i EEC sade till mig då jag var 31 år gammal.

<sup>67</sup> Kä Mana undervisar i missiologi vid Faculté de théologie protestante de Paris samt vid l'Institut africain des sciences de la mission à Kinshasa (Zaire).

<sup>68</sup> Dual religious Affiliation är en stor och intressant frågeställning som diskuteras vidare i min avhandling. Se vidare Schreiter 1995:144 ff.

om huruvida Jesus är «svart eller vit» är för de flesta av centralafrikas unga kristna inte speciellt relevant. Nästan alla människor lider av arbetslöshet, brist på sjukvård och mediciner samt av hunger. De lidande i Afrika efterlyser en befriare för hela livet. De behöver en «sjuk Kristus bland de sjuka, en kämpande Kristus bland de kämpande och en utblottad Kristus bland de utblottade. Kristus måste förkunnas som en påtaglig, funktionell, afrikansk och dynamisk Kristus med vilken människor i varje ögonblick kan känna sig förbrödrad.»<sup>69</sup>

Det är utifrån denna «förbrödring», detta syskonskap som vi måste formulera vårt sista svar på frågan om huruvida Jesus är «svart eller vit i Afrikansk teologi». För flera av de centralafrikanska teologerna är anfäderna och familjen viktig, krisen och lidandet är reella och det är väsentligt «att Kyrkan förkunnar en dynamisk Kristus som medvetandegör afrikaner och ger dem självförtronde, som förenar de spridda och manar dem till kamp och arbete för den gemensamma utvecklingen.»<sup>70</sup>

All this can best be done when Christianity has become their own, presented and understood in their own worldview. Christ then will be seen as fully African and black, fully one of them and on their side. It is this Christ that will lead the Africans to the achievement of the new earth and the new heaven.<sup>71</sup>

\* \* \*

Återstår bara att påpeka att det fortfarande är ett stort avstånd mellan de centralafrikanska teologernas kontextuella «svarta» teologier, ofta utarbetade vid västerländska universitet och den «vita» moralistiska förkunnelse som fortfarande är förhärskande i många av de stora afrikanska kyrkorna. Den akademiska tologin sammanfaller inte med gräsrotsteologin. Kongolesiska pastorer och evangelister förkunnar i enlighet med EECs, «ärvda» *discipline*, ett moralistiskt budskap där befolkningens stora frågor om kindokritron och fruktan för häxeri kallas «vidskepelse» och där unga människor inte finner svar på frå-

gorna om vad det egentligen innebär att vara kristen i Brazzaville på 2000-talet.

Det åligger oss västerländska kontextuellt intresserade teologer att i olika sammanhang föra fram de afrikanska teologerna så att deras teologi publiceras och görs tillgänglig också i de egna kyrkorna.

### Litteratur

- Andersson, E.  
1968 *Churches at the grassroots. A study in Congo-Brazzaville*. World Studies of Churches in Mission, WCC, London.
- Axelsson, S.  
1971 *Kulturkonfrontation i Nedre Kongo*. Tvåväga förlags AB, Uppsala.
- Biblical Revelation and African Beliefs*  
1969 Eds. Dickson, Kwesi & Ellingworth. Paul Lutterworth, London
- Buana Kibongi, R.  
1961 *La Notion de Dieu chez les ancêtres Bacongo*. Thèse pour l'obtention du grade de Licencié en Théologie. Stencilutgåva, Faculté libre de Théologie Protestante de Montpellier, France.
- 1969 art. «Priesthood», i *Biblical Revelation and African Beliefs*, Eds. Dickson K. och Ellingworth P.) sid 47–56.
- Bujo, B.  
1977 «Afrikanische Theologie. Rückblick auf eine Kontroverse», i *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 61 (1977/2) 118–127. Münster/Westfalen.
- 1990 *African Christian Morality*, St. Paul Communications Africa, Nairobi.
- 1992 *African Theology in its Social Context*, Maryknoll/Orbis Books, New York.
- Dalmalm, Å.  
1994 *Kyrkan och Verkligheten, Kristen tro möter afrikansk tradition*. Propriusförlag, Stockholm.
- 1996 «Kyrka – Kvinna – Makt. Kvinnor som faktor för försoning, fred och utveckling inom ramen för Evangeliska Kyrkan i Kongo», i *Svensk Missionstidskrift*, Vol 84, Nr 3. 1996.
- Ekholm Friedman, K.  
1991 *Catastrophe and Creation, the transformation of an African culture*. Harwood Academic Publishers, Chur, Switzerland.
- Flodén, S.A.  
1911 «I sällningstider», i *Dagbräckning i Kongo*, SMF Stockholm, s. 277–280.
- Hastings, A.  
1976 *African Christianity*, Chapman, London.

<sup>69</sup> Waliggo 1992:176.

<sup>70</sup> Waliggo 1992:179.

<sup>71</sup> Ibid.

- Laman, K.E.  
1923 *Sanningsstrålar, Animism och missionsmetodik bland animistiska folk.* Stockholm, SMFs förlag.
- Mana, Kä  
1993 *Théologie africaine pour temps de crise. Christianisme et reconstruction de l'Afrique.* Karthala, Paris.
- Nyamiti, C.  
1992 «African Christologies Today» i *Faces of Jesus in Africa*, (Ed. Robert J. Schreiter ). Orbis Books, New York, s. 3 – 23.
- Rambo, L.  
1993 *Understanding Religious Conversion*, Yale University, London.
- Schoffeleers, M.  
1989 «Folk Christology in Africa: The dialectics of the Nganga Paradigm» i *Journal of Religion in Africa*, XIX, 2 1989, s. 157–183.
- Schreiter, R.  
1995 *Constructing Local Theologies*, Orbis Books, Maryknoll.
- Setiloane, G.  
1979 «Where are we in African Theology» i *African Theology en Route*, ( Ed Appiah-Kubi, Sergio Torres) s. 59–65, Orbis Books, New York.
- Sundberg, A.  
1997 «Ap-pengar, grytor och tårtor. En analys av problemen kring nationsbyggande, etnicitet och demokrati i Kongo» i *Årsbok 1996 för Föreningen lärare i Religionskunskap*, under tryckning.
- Sundberg, C.  
1993 «Afrikanen väljer Kristus — men vilken?» i *Svensk Missionstidskrift* Nr 3 1993, Årg 81, s. 9–19.
- 1997 «Jesus Kristus, Anfader eller Häxdoktor. Två möjliga kristologier i det Centrala Afrikas Teologi» i *Årsbok 1996 för Föreningen lärare i Religionskunskap*, under tryckning.
- 1997 «Conversion in the African context». till *Svensk Missionstidskrift* 1997/2 insänt, ej publicerat manus.
- Tempels, P.  
1949 *La Philosophie Bantoue*, Collection Presence Africaine, Paris
- Van Wing, R.P.J.  
1938 *Etudes Bakongo II, Religion et Magie*, van Campenhout, Bruxelles.
- Waliggo, J.M.  
1992 «African Christology in a Situation of Suffering» i *Faces of Jesus in Africa* (ed. Schreiter), s. 164–180.
- Widman, R.  
1979 *Trosföreställningar i Nedre Zaire från 1880-talet*. Skrifter utgivna av Rel. Hist. Institutionen i Uppsala. No. 17.
- Egna intervjuer och inspelningar  
Bujo 931010, Lund; CIFMC 951112, Brazzaville;  
Miambanzila 961220; FA 961220, Brazzaville  
MOU-11 Blandine 951128; TAL-05 Christine 951120  
TAL-04 Mhukarave 951120; MAY-05 Jean, 951019  
MAY-08 Alfred, Int 951020; MAY-09 Edith, 951023
- Tidningar och Trycksaker  
*Institutions de l'Eglise Evangélique du Congo*. Brazzaville 1986 och 1987.  
*Le Choc*, Politisk veckotidning utg. 18 dec 1996

## Summary

### *Is Jesus black or white in African Theology?*

Carl Sundberg, a doctorate student in Missiology and Ecumenical Theology takes as his point of departure the Christologies of three living french-speaking theologians from Sub-Saharan Africa. Buana Kibongi, Congo; Bénézet Bujo (Zaire) and Kä Mana (Zaire). Buana and Bujo both takes a character in the traditional belief-system, namely the nganga and the ancestor respectively and develops christologies based on those two characters. Mana leaves the «personified Christ» arguing that Christ incarnates in the Church as that perfect love which surpass ethnic divisions and dishonesty. Collaborating in love christians can renew society and its institutions working for the «reconstruction» of their country. These three theologians exemplify Christ's «blackness». — Sundberg then describes his research in the capital of Congo, Brazzaville. Through interviews Sundberg collects their conversion stories in order to find expressions of contextual christologies among them. These christologies, or images of Christ, are then compared with the «black» christologies of the theologians. — Sundberg states that some christologies among the young reflect ideas from the African tradition. Christ is seen as «healer», as the concretisation of the «vital force» or as the liberator. But there is also the expression of an «open» christology which is very moralist and legalistic and where church-belonging is a matter of not wanting «to burn in the eternal fire». — The African theologians often write their christologies from a position in the western academic world and quite often their theological images are not found in the churches from which they originate. This is also stated by Sundberg who concludes stating that even though the theologians write about a «black» Christ, the same Christ is often differently preached in the moralist and rather conservative churches. African theology also has to penetrate the African churches.

# LITTERATUR

Christer Hedin: *Islam enligt Koranen*. 127 sid. Alhambra AB, Lund 1996.

«Skaka på palmens stam, så faller det mogna, färska dadlar ned över dig.» Detta citat från Sura 19: 25 är en lämplig introduktion till en recension av docent Christer Hedins senaste bok *Islam enligt Koranen*. Syftet med boken är enligt författaren att ge, främst den icke-arabisk språkkunnige, koranläsaren en lättfattlig introduktion och vägledning till islams heliga skrift.

Hedin har utifrån denna utgångspunkt valt att organisera Koranens innehåll efter temata som «Skapelsen», «Böckernas folk», «Den enda Guden» etc., istället för att följa Koranens egen uppdelning efter surornas längd. Genom att göra detta får läsaren en snabb introduktion och orientering i en text som annars kan upplevas som svårgenomtränglig och tungläst. En styrka med Hedins tillvägagångssätt är att man snabbt får en mycket god inblick i de olika korsreferenser som behandlar samma tema. För det otränade ögat är det till exempel lätt att missa dessa passager och eventuella gemensamma nämnare.

Boken förutsätter dock att läsaren har relativt goda bakgrundkunskaper eller en viss förförståelse av islam, Koranen och den historiska situationen. Har man inte det kan det vara svårt att sätta in de specifika surorna i sin kontext eftersom bakgrundsinformationen oftast är mycket sparsam.

I inledningskapitlet förklarar Hedin att «Denna handledning till Koranens budskap vill inte låsa läsaren i en viss tolkning utan bara erbjuda en väg in i materialet. Målet är att öppna texten så att den blir mer tillgänglig.» (s. 7). Det är en beundransvärd tanke, men frågan är om detta är möjligt. Går det att presentera en text helt neutralt? Enligt Hedin skulle svaret förmodligen bli att det är upp till läsaren att göra sin egen tolkning, vilket i och för sig är rimligt. Men är det i så fall möjligt att kalla boken för *Islam enligt Koranen*? Tolkningen av Koranen har alltid påverkats av olika intressen, syften och historiska kontexter precis på samma sätt som Bibeln eller vilken annan religiös urkund eller skrift som helst. Självklart är Hedin medveten om dessa svårigheter och det är inte heller möjligt för honom att presentera ens de främsta samtida tolkningarna i en bok på endast 127 sidor. Men det finns en uppenbar risk att läsaren invaggas i en föreställning där Koranen framstår som helt oproblematiskt. Detta är också, enligt min mening, att underskatta Koranens djup och originalitet. Muslimernas heliga skrift har ända sedan kalifen Uthmans redige-

ring från omkring år 650 förbryllat och fascinerat läsare över hela världen.

Sura 4: 38 är bara ett exempel där behovet av tolkning framträder mycket tydligt. Om denna passage säger Hedin endast mycket kort att det förefaller som om kvinnan är underordnad mannen. Texten visar dock på att det finns ett stort behov av tolkning och kontextualisering. Vilka utgångspunkter har läsaren till exempel när han/hon gör sina antaganden, vilken är den historiska situationen osv.? Den islamtolkning läsningen av Koranen leder till kommer att påverkas av vilka hermeneutiska glasögon läsaren har på sig.

Den muslimska feministen Riffat Hassan tolkar till exempel sura 4:38 endast som ett bevis för att det existerar en «naturlig» arbetsdelning mellan könen. Detta innebär dock inte att något kön är underlägset eller överlägset det andra. Problemet i denna specifika sura grundar sig enligt de flesta feminister på att ordet *qawwāmūn* har översatts felaktigt, eller allt för snävt, med «överlägsna» eller «härskare och herrar». En alternativ feministisk översättning skulle snarare bli «ansvariga» eller «vägledare», vilket inte innebär att männen är överlägsna. Detta är bara ett exempel där Koranen, både innehållsmässigt och bokstavligt, kan tolkas på ett flertal olika sätt.

Trots denna allvarliga kritik är Hedins bok en utmärkt introduktion till Koranen. Hans bok kommer att vara till stor nytta och glädje för många läsare en lång tid framöver. Tack vare sin tydliga struktur och sitt enkla språk kommer den också med största sannolikhet att bli mycket uppskattad utanför den akademiska världen, dvs. i den allmänna läsekretsen. En målgrupp som allt för ofta försummas av våra universitet.

Det kan avslutningsvis konstateras, för att knyta an till inledningen, att det visst blir avgörande hur man skakar på dadelpalmen när vi läser texten. Det är nämligen aldrig möjligt att läsa en text utan att skaka på trädet.

Göran Larsson

*Tro og historie. Festskrift til Niels Hyldahl i anledning af 65 års fødselsdagen den 30. december 1995. Forum for bibelsk eksegesi 7. Redaktion: Lone Fatum og Mogens Müller. 320 sid. Museum Tusulanums Forlag, Københavns Universitet 1996.*

Professorn i Nya testamentets exegetik vid Köpenhamns universitet Niels Hyldahl har nu genom sin sex-

tiofemte födelsedag blivit anledning till att den teologiska festskriftsfloran utökats med ännu ett nummer. Den även i yttre hänseende smakfulla volymen pryds med en bild av ett sällsynt vackert krucifix på Nationalmuseum i Köpenhamn. Samtliga bidragsgivare — tjugo till antalet — är danskar eller har viss anknytning till fakulteten. Till den senare kategorin hör den ende svenske bidragsgivaren, Håkan Ulfgard i Lund, som skriver om Uppenbarelseboken och sabbatsoffersångerna från Qumran och Masada. Den internationellt mest kände torde vara Gerd Theissen som skriver om saddukeerna och Jesustraditionen (även bidraget av Geert Hallböck handlar om saddukeerna).

Festskriften har en entydig exegetisk inriktning med tonvikt på Nya testamentet. Mogens Müller ställer på nytt den gamla frågan om Jesus ville vara Messias. Den historiske Jesus tillade sig sannolikt inte denna titel, men uppfattade sig själv som utrustad med anden och som bärare av en särskild myndighet. Han ansåg sig genom sin gärning och sin död ha uppfyllt löftet om det nya förbundet. Därför kunde han ses som en judisk Messias, för vilken den sanna förståelsen av lagen och förbundet var avgörande.

Bland de gammaltestamentliga bidragen märks ett av Hyldahls kollega Thomas L. Thompson med titeln «He is Yahweh; He Does What is Right in his Own Eyes». Det handlar om möjligheten av Gamla testamentet som en teologisk disciplin och fortsätter en artikel i Dansk Teologisk Tidskrift 1994. Thompson skriver som alltid stimulerande och provocerande, här mest det senare.

Thompson är känd för att ha en minst sagt skeptisk syn på möjligheten av att skriva det gamla Israels historia. I sitt arbete *The historicity of the Patriarchal Narratives: The Quest for the Historical Abraham* (1974) anser han sig ha påvisat att patriarkerna är sena, litterära fiktioner. Nu har turen kommit till resten av Gamla testamentet och Thompson har härvidlag god hjälp av sin ämneskollega N.P. Lemche (som också medverkar i festskriften). Thompsons artikel rör relationen teologi. Gamla testamentet skall över huvud inte ses som historia utan som «a reiterative and typological aetiology» (s. 247). Det är en berättelse om det förflutna som genom metaforer söker frambringa ett eko i en senare tid.

Thompson går så genom ett antal berättelser i Gamla testamentet för att bestyrka sin tes. I det deuteronomistiska historieverket finner han att *sedāqā* är en rotmetafor, men det är fel att uppfatta det som «rättfärdighet» (den annars vanliga översättningen). *Sedāqā* är helt enkelt vad som är rätt i Guds ögon (jämför artikelns rubrik som är hämtad från Elis ord till Samuel i 1 Sam 3:18) och människan har endast att lojalt underkasta sig Guds vilja. Detta har islam förstått bättre än kristendomen, och enligt Thomson är också koranens

version av gammaltestamentliga berättelser ofta den bästa tolkningen. Det gäller t. ex. om Gen. 22.

Men talar då inte lagarna i bibeln om en rättvisa som är tillgänglig för människan? Inte enligt Thompson. Lagarna vill framställa Gud som beskyddare, *patronus*, men har aldrig varit avsedda att döma efter (detsamma gäller Hammurabis lag). I de bibliska skrifterna utvecklas en hal «theology of patronage», men temat i dessa berättelser är just att vad som är gott och ont står över — och ofta emot — den mänskliga uppfattningen om gott och ont. Till sist kan människans svar endast vara tystnad, och det visar Jobs bok på ett föredömligt sätt.

Thompson ställer en hel rad kritiska och nyttiga frågor till den gammaltestamentliga teologin, men frågan är om han kan bygga upp ett trovärdigt alternativ. Talande är notapparaten, där det inte förekommer någon diskussion med andra forskare utan nästan endast hänvisningar till arbeten av honom själv och Lemche, flera dessutom ännu inte publicerade. Vi får vänta och se, men spännande lär det bli. Mycket mera kunde tas fram ur denna innehållsrika festskrift, men detta får räcka som ett smakprov. Den avslutas med bibliografi och tabula gratulatoria.

Sten Hidal

Hamlyn, D.W.: *Filosofins Historia* (Övers. Bengt Hansson). 367 sid. Bokförlaget Nya Doxa, Mora 1995.

D.W. Hamlyn har varit professor i filosofi vid Birkbeck College i London under många år. Han efterträdde Gilbert Ryle som redaktör för tidskriften «Mind» och verkade som sådan i flera år. Han har skrivit ett tiotal böcker i filosofi med betoning på psykologins filosofi, men han har också hunnit med att skriva böcker om Aristoteles, Schopenhauer och en del andra ämnen. Hans bok *A History of Western Philosophy* kom ut på engelska första gången 1987 och har nu översatts till svenska av Bengt Hansson, som är professor i teoretisk filosofi vid Lunds universitet. En avsikt med översättningen har varit att boken skall ersätta Bertrand Russells «Västerlandets filosofi» från 1945, som länge varit obligatorisk läsning för nybörjare i teoretisk filosofi i Lund. Med tanke på detta, kan det vara på sin plats att säga något om Russells bok och jämföra den med Hamlyns.

På cirka åttahundra sidor tar Russel oss från förskrikarna fram till John Dewey och ägnar det sista kapitlet på sju sidor åt den logiska analysens filosofi. På dessa sidor hinner han säga något om tankarna bakom *Principia Mathematica* och kortfattat redogöra för sin egen teori om bestämda beskrivningar. På lite

mer än trehundra sidor behandlar Hamlyn samma utveckling och ägnar de femtio sista sidorna åt Gottlob Frege, G.E. Moore, den tidigare Wittgenstein, den logiska positivismen, den senare Wittgenstein och hinner på tre sidor nämna några andra sentida analytiska filosofer som Quine, Davidson, Putnam och Kripke. Dessutom har Hamlyn ett kapitel om fenomenologi och besläktade rörelser, något som Russell inte tar upp.

Russells ambition var att sätta in filosofins utveckling i dess förhållande till politiska och sociala faktorer. Hans bok har därför en idéhistorisk karaktär samtidigt som han i egenskap av filosof analyserar och kritiserar många av de idéer han beskriver. Russells bok har av vissa kritiker, speciellt katoliker och hegelianer, ansetts som ytlig och egensinnig, men trots detta har den blivit en klassiker och är den av Russells böcker som sålts i flest exemplar.

Hamlyn börjar sin bok med att säga att filosofins historia inte enbart bör vara en framställning av idéernas historia eller enbart ses som en gren av historien. «Filosofins historia bör också vara filosofi,» enligt Hamlyn (s. 9). Det viktiga för Hamlyn är filosofernas argument, inte deras liv eller den historiska kontext i vilken argumenten presenterats. I detta avseende har Hamlyn samma intentioner som Anders Wedberg hade när han skrev sin filosofins historia. Emellertid lyckas Hamlyn inte med att ge några djupare analyser av de stora filosofernas idéer och argument. Hans tes är att i den mån filosofer verkligen argumenterar för sina ställningstaganden, kan deras argumentering förstås och bedömas utan hänsyn tagen till den idéhistoriska kontexten. Han betonar att filosofi i huvudsak bedrivits av män och säger att «även om feminister kanske inte gillar att jag säger det, så saknar detta faktum betydelse för *filosofins historia*» (s. 9).

Om Hamlyn enbart påstår att ett arguments validitet är oberoende av om det framförs av en kvinna eller en man, kan jag hålla med honom. Men om han dessutom anser att det är oväsentligt för en förståelse av filosofins historia att den dominerats av män, så framstår det lika naivt som att säga att det är ett ovidkommande faktum att teologins historia dominerats av män eller att det är ointressant att de kristnas föreställningar om Gud uppkommit i typiskt patriarkaliska samhällen.

Vad Hamlyn har att säga om filosofi i sin något pretentiösa inledning, och även inne i boken, är inte särskilt upplysande för den som vill veta hur han ser på skillnaden mellan teologi, filosofi och vetenskap. Han talar om filosofi som om han hade en klar uppfattning vad filosofi är och vad som skiljer filosofi från religion, mystik, vetenskap, etc., men han försöker aldrig närmre precisera vad detta är. Han säger bl.a. att: «Filosofins kärna är problem, även om de bara består i problemet att förstå en viss sak» (s. 10). Han säger emellertid inte vad det är som gör ett problem filoso-

fiskt snarare än vetenskapligt eller religiöst-teologiskt. Han gör också en, för mig obekant, distinktion mellan «dialektiska» och «diskursiva» argument och anser att de senare är överlägsna de förra.

Den avgörande skillnaden tycks bestå i att en diskursiv argumentering innehåller rationella förklaringar till hur en viss filosof kommit fram till sina ställningstaganden. Dialektiska argument presenteras utan några sådana förklaringar. Sokrates och Platon ägnade sig enligt Hamlyn åt dialektisk argumentering. Men enda gången termen «diskursiv» återkommer i framställningen är i kapitlet om Aristoteles, vars argumentering i allmänhet inte heller är diskursiv enligt Hamlyn (s. 61).

Jag har lite svårt att förstå poängen med en så vagt definierad distinktion, speciellt med tanke på att den inte nämns i den senare framställningen mer än en gång. Jag är heller inte särskilt imponerad av Hamlyns vaga generaliseringar av vad som skiljer den västerländska filosofin från den österländska, som enligt honom «ingalunda alltid är mystisk eller religiös till sin karaktär» (s. 11). Han fortsätter med att säga att «Det har emellertid funnits föga kontakt mellan de båda traditionerna, och av detta skäl finns det ingen verklig kontinuitet dem emellan, utöver vad som direkt följer av filosofins allmänna natur». Vad denna natur består i och hur den skiljer sig från andra typer av verksamheter som teologi och vetenskap, får vi emellertid inte veta.

Russell ger i inledningen till sin bok en vid definition av vad filosofi är genom att kontrastera den mot å ena sidan teologi och å andra sidan mot vetenskap. Filosofi enligt Russell är något mitt emellan teologi och vetenskap. Han fortsätter: «Like theology, it consists of speculations on matters as to which definite knowledge has, so far, been unascertainable; but like science, it appeals to human reason rather than to authority, whether that of tradition or that of revelation. All definite knowledge—so I should contend—belongs to science; all dogma as to what surpasses definite knowledge belongs to theology. But between theology and science there is a No Man's Land, exposed to attack from both sides; this No Man's Land is philosophy.» (*History of Western Philosophy*, London, 1946, s. 13).

Russell försöker skilja mellan teologi, filosofi och vetenskap mot bakgrund av kunskapsteoretiska överväganden utan hänsyn tagen till andra tänkbara relevanta aspekter som frågornas karaktär, den frågandes attityd och målet med frågandet. Russell verkar här anse att teologi, filosofi och vetenskap befinner sig på samma nivå. Det rör sig inte om olika slags verksamheter med olika mål.

Här anser jag att Russell gör sig skyldig till en alltför stor förenkling. Personligen tror jag att det är vik-

tigt att införa några ytterligare distinktioner för att skillnader och likheter tydligare skall kunna beskrivas. Det är t.ex. av stor betydelse att man skiljer mellan uppenbarad teologi och naturlig teologi och tar hänsyn till om Gud uppfattas som ett personligt väsen snarare än en opersonlig makt eller princip som styr människans och universums utveckling. Vissa teologer anser att det är möjligt att få kunskap om Gud utan att stödja sig på uppenbarade sanningar. De erkänner inte några andra grunder för kunskap om Gud än normala iakttagelser av världens gång och de accepterar inte resonemang som strider mot motsägelselagen och lagen om det uteslutna tredje. De följer i princip samma spelregler som gäller för profant filosoferande och vetenskaplig verksamhet i allmänhet. Gud är för dem som regel en opersonlig makt eller princip. Andra teologer tror på en personlig gud som i speciella heliga dokument uppenbarar sanningar som annars inte skulle vara möjliga att inse. Det är speciellt denna typ av teologi som Russell var särskilt kritisk mot.

Trots att jag inte funnit Hamlyns ambitioner i inledningen riktigt genomförda i den senare framställningen, har boken enligt min mening en hel del förtjänster. Hamlyn har på 360 sidor lyckats få med mycket av det mest intressanta i filosofins utveckling och han behandlar även filosofernas teologiska spekulationer. Men jag är på vissa punkter tveksam till hans urval. Det enda man t.ex. får veta om Voltaire är att han räknas till de stora bland de franska upplysningsfilosoferna. Han ägnar däremot sex sidor åt Marx, men har inget att säga om Ramsey mer än att han var en framstående tänkare inom matematikens filosofi.

Avsnittet om Frege innehåller en del tveksamheter. Hamlyn säger mycket riktigt att Frege försökte visa att aritmetiken kan härledas ur logiken. Men sen påstår han att Frege menade att «matematiken i sin helhet, skulle kunna härledas från logiken» (s. 313). Det trodde inte Frege. Hans logicistiska tes inskränkte sig till att aritmetiken kunde härledas ur logiken, men han inkluderade inte geometrin. Sen säger Hamlyn att Russell och Whitehead fullbordade detta program i *Principia Mathematica*. Det är riktigt att de trodde att all matematik, inklusive geometrin, kan härledas ur logiken och mängdläran. Men projektet fullbordades aldrig eftersom den fjärde volymen, som skulle behandla geometrin, aldrig blev skriven. Tanken var att Whitehead på egen hand skulle ta hand om detta, men av någon anledning gjorde han aldrig det. På samma sida säger han också att Gödels bevis för matematikens ofullständighet «gjorde slut på det logicistiska programmet». Det är alla inte överens om.

Hans framställning av Russell, som tar upp sex sidor, är bra, men hans påstående att Russell efter Första världskriget «for till Amerika där han tog intryck av J.B. Watson» (s. 321) grundar sig på ett missför-

stånd. Russell läste Watson och mycket annan psykologi under sin tid i fängelse våren 1918 och han brevväxlade även med honom. Russell var i U.S.A.: före kriget och gjorde flera besök där under 20-talet. Men då var han redan bekant med behaviourismens teser.

Översättningen flyter bra, men det finns ett par formuleringar som kunde gjorts bättre. På sidan 17 talas det om upptäckten av inkommensurabla tal, vilket ledde till att vissa drog slutsatsen att «världen inte är ett helt rationellt ställe». Om Russell kan man läsa att han «blev greve 1931». Engelska adelstitlar är ett svårt område och en liten not hade varit på sin plats.

I den svenska utgåvan saknas en del information. Samtliga noter har tagits bort, förslagen till fortsatta studier finns inte med och indexet har bantats ned med två sidor. I den engelska utgåvan finns det flera referenser till kristendom, Gud och religion. Dessa finns inte, av någon anledning, med i den svenska utgåvan. Båda utgåvorna saknar en litteraturlösteckning.

Jag är tveksam till om Hamlyns bok ger en bättre introduktion till filosofins historia än vad Russells gör. Russell har förvisso inte mycket att säga om utvecklingen under 1900-talet, men det finns andra böcker som behandlar denna, som tillsammans med Russells bok skulle kunna täcka in hela utvecklingen. Dessutom förstår jag inte riktigt poängen med att översätta en bok som Hamlyns till svenska, speciellt inte med tanke på den betydelse engelskan har i vårt samhälle idag i allmänhet och med hänsyn tagen till betoningen av universitetsundervisningens internationalisering.

Stefan Andersson

