

Johannes Rudbeckius som teolog

En introduktion till hans föreläsningar i dogmatik 1611–1613

BENGT HÄGGLUND

En tidigare okänd handskrift ger inblickar i Johannes Rudbeckius' föreläsningar och teologi överhuvud. Professor Bengt Hägglund, Lund, presenterar här den första undersökningen av handskriften.

Man kan inte säga, att Johannes Rudbeckius' (1581–1646) liv och verk hör till de områden som försumrats av forskningen. Åtskilliga biografier har skildrat hans fängslande levnadsöde.¹ Hans avgörande insatser som pedagog har ingående undersökts och beskrivits, framför allt av Rudbeckiusforskaren framför andra, B. Rud. Hall.² Att hans verksamhet som predikant uppmärksammas är vad man rimligen kunde vänta.³ Därtill kommer att hans bidrag till filosofi-studiet, hans «aristotelism», med skarpsinne och noggrannhet skildrats av hans sentida efterträdare som biskop i Västerås, Einar Billing.⁴

Likväl finns det ett viktigt område av hans sällsynt mångsidiga verksamhet, som i brist på källor helt har förbigåtts, nämligen hans tjänstgöring som professor i dogmatik, eller som det då hette, teologi eller «loci theologici», vid Upp-

sala universitet under åren 1611–1613.⁵ Han tillträdde sitt ämbete i februari 1611 och höll den 9 april en tillträdesföreläsning, som sedermera trycktes.⁶ Genom kallelsen att vara Gustaf II Adolfs hovpredikant upphörde hans tjänst som professor redan 1613, och han höll troligen under maj månad detta år en avskedsföreläsning, som likaledes senare blev tryckt;⁷ han ser där tillbaka på sin verksamhet och yttrar bl.a. att han som professor i teologi föreläst över nästan alla teologins loci.⁸ Johannes Matthiae säger i sin *Confessio* 1670 att han åhört Rudbeckius' offentliga föreläsningar över *Hafenreffers Loci*.⁹ I en biografisk notis från 1738 heter det, att Johannes Rudbeckius «under otroligt stort tillopp av studenter och med deras starka gillande föreläst i teologi».¹⁰ Men några sakupplysningar om

¹ *Bibliotheca Rudbeckiana*, Stockholm 1918, s. 94–103 (litteraturen om J.R.). Biografier av bl.a. Th. Norlin 1860, H. Scheffer 1914 och framför allt B. Rud. Hall, *Johannes Rudbeckius (Ner.) En historisk-pedagogisk studie. I*, Stockholm 1911 (= Rud. Hall 1911). Jfr. även Hans Cnattingius, *Johannes Rudbeckius och hans europeiska bakgrund. En kyrkorättshistorisk studie*, UUÅ 1946:8, Uppsala 1946.

² Rud. Hall 1911, samt bidrag av samme författare i *Kyrkohistorisk årsskrift* 1915, 1916, 1918, 1919 samt i *Årsböcker för svenskt undervisningsväsen* (=ÅSU) 1922, 1923 och 1930; Georg Brandell, *Svenska undervisningsväsendets och uppfostrans historia II*, Lund 1931, s. 200–222 et passim.

³ Gustaf Lindberg, *Johannes Rudbeckius som predikant*, Stockholm 1927.

⁴ *Johannes Rudbeckius' aristotelism*. Från Johannes Rudbeckius' stift 1923, Stockholm 1923, s. 91–146.

⁵ Claes Annerstedt, *Uppsala universitets historia I*, Uppsala 1877, s. 148; *Uppsala universitets matrikel I*, Uppsala 1900, s. 19: «Locorum Theologicorum professoren M. Johannem Rudbeck: Omnes audient.»

⁶ *Oratio ... quod causa quaedam primaria bellorum ... Västerås 1637*, i svensk översättning ÅSU 1922:1, s. 107 ff.

⁷ *Oratio valedictoria ... in illustri Academia Ups., Västerås 1638*, i svensk översättning ÅSU 1922:1, 133 ff.

⁸ *Ibid.*, s. 142: «Därefter, då ändtligen en teologisk professur blev ledig, blev jag professor i teologi och genomgick nära nog alla loci theologici.»

⁹ Hj. Holmquist, *D. Johannes Matthiae Gothus och hans plats i Sveriges kyrkliga utveckling*, Uppsala 1903, s. 70, not 6.

¹⁰ Laurentius Normannus, *Orationes panegyricae*, s. 256: «Theologiam incredibili Juventutis concursu adplausuque professus fuit», cit. fr. Rud. Hall 1911, s. 79, not 2.

hans föreläsningar och deras innehåll har hittills inte stått att finna. Biografier och andra framställningar har angående denna tidsperiod i hans levnad i stället med förkärlek ägnat sig åt något helt annat, nämligen de spektakulära stridigheterna mellan honom och hans kollega, Johannes Messenius, stridigheter som delvis lär ha varit anledning till att både Rudbeckius och Messenius redan 1613 fick lämna akademien.¹¹

En handskrift, som i det följande skall presenteras och som tidigare inte varit känd, kan emellertid ge oss en närmare inblick i Rudbeckius' sätt att föreläsa i dogmatik under åren 1611 till 1613.¹²

För att förstå sammanhanget är det på sin plats att, innan vi går in på handskriften, säga något om Johannes Rudbeckius' tidigare studier och verksamhet.¹³ Till Uppsala universitet kom han 1598 efter studier i hemstaden Örebro samt i Strängnäs. Bland hans lärare var Laurentius Paulinus Gothus, som vid denna tid framför allt undervisade i filosofiska ämnen, särskilt matematik och astronomi. Men han föreläste också i dogmatik över David Chytraeus' katekes, som vid denna tid var obligatorisk lärobok. Redan 1601 begav sig Johannes Rudbeckius till Wittenberg för vidare studier. Även här var det till att börja med främst filosofiska ämnen, bl.a. logik, han studerade. Förmodligen har han redan nu hört också de kända teologiprofessorerna Leonhard Hutter och Aegidius Hunnius. Bland hans studiekamrater i Wittenberg och längre fram i Jena var Johann Gerhard, som sedan blev professor i Jena och till skillnad från Rudbeckius kom att ägna hela sitt liv åt den akademiska teologin. Innan Rudbeckius anträdde återfärden till Sverige, gjorde han en längre studieresa till andra tyska universitet. Han var då så bevandrad i språken, att han — endast 22 år gammal — erbjöds en

professur i hebreiska i Nürnberg och senare i Würzburg. Han föredrog dock att återvända till Sverige och blev en tid efter hemkomsten anställd som professor i matematik vid universitetet i Uppsala. Redan nu började han också undervisa i logik och dialektik, liksom han hela tiden gav undervisning i latin och grekiska. Redan 1607 anträdde han emellertid en ny resa till Wittenberg, där han stannade till 1609. Under denna andra vistelse studerade han framför allt teologi men gav också, mot slutet av sin vistelse, en uppskattad kurs i logik, som han långt senare utgav i tryck, hans *Logica* 1625.¹⁴ Det utmärkande för hans logikundervisning, om man får döma av hans tryckta lärobok, var att han gick direkt till Aristoteles' *Organon*, som han med iver och beundran studerade vid denna tid. Efter återkomsten från Wittenberg 1609 erhöll Rudbeckius en professur i hebreiska i Uppsala men överflyttades som redan nämnts i början av 1611 till professuren i teologi.

Samtidigt bedrev Rudbeckius i Uppsala från år 1610 ett collegium privatum, som erbjöd en mångskiftande undervisning, avsedd att förbereda elever från provins- och katedralskolor för universitetsstudierna. Om verksamheten vid detta collegium är vi väl underrättade genom de protokoll, som upprättades och som även kom ut i tryck.¹⁵ Även en rad av de disputationer, som hölls vid kollegiet under Rudbeckius' presidium trycktes. De teologiska bland dessa behandlar de olika loci i dogmatiken och består i regel av referat eller parafraiseringar av motsvarande parti i Hafrenreffers *Loci*, den för studiet anbefallda läroboken i ämnet.¹⁶ Rudbeckius hade visserligen flera medhjälpare i kollegiet,

¹¹ Ang. litt. kring striderna, se *Bibliotheca Rudbeckiana*, s. 93 ff.; Hj. Holmquist, *Svenska kyrkans historia IV:1*, s. 121 ff.

¹² Handskriften, som kommer att beskrivas i det följande, överlämnades till mig omkring 1960 av Urban Forell, numera professor i etik och religionsfilosofi i Köpenhamn. Han hade ärvt boken från sin fader, den kände kyrkoherden i Berlin, teol. dr. Birger Forell.

¹³ Se till det följande framför allt Rud. Hall 1911 och där anförda källor; se även J. Lenaeus, *Lijkpredikning, hållen ... öfver ... dr. J. Rudbeckii begraffning*, Upsala /1646/.

¹⁴ *Logica ex optimis et praestantissimis autoribus collecta & conscripta*, Arosiae 1625. I en efterskrift i detta arbete redogör författaren för sitt aristotelesstudium; jfr *ÅSU 1922:1*, s. 35 ff., där efterskriften återfinnes i svensk översättning.

¹⁵ Acta, hoc est lectiones, declamationes, disputationes et exercitia anni 1610, in collegio privato clarissimi atque doctissimi viri M. Johannis Rudbeckii, Stockholmiae, s.a.; Acta ... anni 1611, Stockholmiae 1613.

¹⁶ Johannes Rudbeckius, *Articuli christianae religionis ... brevibus aphorismis comprehensi & a 4. Martii anni 1611 ad 3. Martii anni 1613 viginti quatuor disputationibus, privatim propositi & ventilati*, Holmiae & Ubsaliae 1611–1613.

bl.a. två assistenter och några lärare, men man frågar sig ändå, hur han kunde hinna med allt detta vid sidan av sin professorstjänst. Det är dock ingen större gåta än överhuvud den arbetsförmåga, som kunde läggas i dagen av dåtidens lärda. En tillfällig notis i kollegieprotokollen ger en antydning till förklaring: hela verksamheten i kollegiet var förlagd till eftermiddagarna, och föreläsningarna i dogmatik, obligatoriska för alla studenter, hölls på förmiddagarna. Universitetsföreläsningarna bildade det högsta stadiet i ett pedagogiskt system, som ingen klarare än just Rudbeckius hade utformat och själv bidragit till att genomföra. Man kan uttrycka det så att utbildningen — så som den beskrevs i 1611 års Skolordning¹⁷ — var organiserad i en hierarkisk ordning från de första välskrivningsövningarna och den elementära undervisningen i katekesen över språkundervisning och genomgång av de humanistiska ämnena fram till universitetsstudiet med föreläsningar och disputationsovningar. I teologi genomgick man redan från tredje klassen i provinsskolorna och sedan i katedralskolorna valda delar av Hafenreffers Loci och bekännelseskriterierna jämte studiet av bibelböckerna.

Det var sålunda i regel elever med en solid underbyggnad en professor i teologi kunde räkna med som åhörare. Hur föreläsningarna vid denna tid gestaltade sig har vi endast sparsamma upplysningar om. Man har ibland förutsatt, att de i dogmatikämnet endast bestod i ett kommenterande av Hafenreffers Loci eller av det 1612 genom ärkebiskop Petrus Kenicius' försorg utgivna kompendiet till samma skrift. Mot detta antagande talar, att teologerna, när de nått fram till att höra universitetsföreläsningarna i ämnet redan var förtrogna med Hafenreffers framställning, och om dessa föreläsningar betecknade ett mera avancerat stadium borde de rimligen ge mer än lärobokens pensum. Man kan av de disputationer, som hölls i collegium privatum, se att eleverna däri har övat sig själva att parafasera just Hafenreffers text. Föreläsningarna bör därför ha sysslat med något annat.

¹⁷ Engeströmska samlingen, KB, B XI, 35 (det av Rudbeckius själv utskrivna originalet); ÅSU 1921, Vol. IV, s. 25 ff. (den latinska texten jämte svensk översättning).

Det manuskript, som i det följande skall sysselsätta oss, bekräftar detta antagande. Ehuru det anknyter till dispositionen i Hafenreffers Loci, har det ett helt annat innehåll än denna skrift.¹⁸

Det är nu tid att presentera själva handskriften.¹⁹ Den utgöres av en inbunden codex med 322 blad i oktavformat från början av 1600-talet. Titelbladet har skurits bort jämte två blad i början, som eventuellt kan ha innehållit ett företal eller register. Men texten i övrigt är intakt och omfattar alla de loci som behandlas i Hafenreffers dogmatik. På bakre pärmens insida har någon från senare tid skrivit: «1611 blef boken skrifven af Pür krch». Den konstiga skrivningen av namnet tyder på att den som gjort anteckningen inte kunnat läsa författarnamnet. Vissa detaljer talar för att det är namnet Rudbeck som avses.²⁰ Framför allt är det svårt att finna något annat namn bland dåtida svenska lärda, som det skrivna kunde passa in på. Årtalet 1611 förekommer också, med senare handstil, på ett annat ställe i boken, efter Locus de ecclesia, och då försett med datumangivelse: 25/3. Det var just vid denna tid Rudbeckius' föreläsningar i teologi började.²¹

En anteckning i samband med en diskussion om världens ålder i Locus de creatione lyder: «Recentiores vero chronologi, proxime rem acu

¹⁸ Hur handskriften förhåller sig till de en gång framförda föreläsningarna är givetvis omöjligt att i detalj utröna. Vi vet inte om den grundar sig på en av föreläsaren skriven förlaga eller enbart på nedteckningar av elever. Det är vidare ovisst, hur nära det nedtecknade återger själva föreläsningens formuleringar, särskilt som det i detta fall hittills saknas andra handskrifter från den föreläsningsserie det gäller. Angående tillförlitligheten av nedteckningar från föreläsningar i äldre tiders universitetsundervisning, se den utförliga undersökningen med exempel från 1700-talet hos Ingmar Brohed, *Stat — religion — kyrka*. Rättshistoriskt bibliotek. 22. bandet, Stockholm 1973, s. 10 ff.

¹⁹ För givande synpunkter på handskriftens karaktäristika tackar jag professor Åke André, Uppsala, och bibliotekarie, fil. dr. Per Ekström, Lund.

²⁰ Rudbeck skrevs med diakritiskt tecken över u; det kan därför ha tolkats som ü; e skrevs på ett sätt som påminner om r; namnet skrevs ibland med h på slutet i stället för k.

²¹ Han utnämndes i februari och höll sin tidigare nämnda tillträdesföreläsning den 9 april; han kan givetvis ha börjat föreläsa före detta datum; talet den 9 april har ett helt annat tema än föreläsningsserien.

tangere videntur, qui ad hunc labentem Christi annum 1639 annos mundi 5588 numerant».²² Tydligare kan det knappast sägas, att avskriften — ty det är givetvis fråga om en sådan — utförts under 1630-talet. Antingen har skrivaren gjort det anförda tillägget i texten, eller har möjligen Rudbeckius själv stått bakom anteckningen. Det är inte utan intresse att han också själv författat ett arbete om kronologi.²³

Att boken har tillkommit i Sverige framgår bl.a. av några svenska citat i texten. Pärmyllnaden, som undersökts vid Lunds universitetsbiblioteks handskriftsavdelning, har visat sig innehålla 27 blad ur 1548 års Kyrkohandbok och Mässordning samt 16 handskrivna blad.

Mycket i fråga om bokens tillkomst är höljt i dunkel. Den är gjord av skickliga skrivare, ibland så välgjord, att man kan tala om kalligrafi. Flera olika skrivare har varit verksamma. De olika läggen har blivit färdigskrivna före bokens inbindning. Vi har alltså att göra med ett lagarbete med tydlig avsikt att åstadkomma ett helt och avslutat arbete, en fullständig dogmatik, om man så vill. Att boken sådan den nu föreligger är en avskrift från ett skrivet original framgår bl.a. av vissa felskrivningar (man har t.ex. hoppat över ett stycke men sedan börjat på nytt med korrekt skrivning). Flera tecken tyder emellertid på att förlagan kan ha varit nedskrivna från ett muntligt föredrag. Vissa säregna skrivningar (suera för sphaera, synosura för cynosura, perlibatio för praelibatio etc.), utelämnande av hebreiska ord eller felaktig skrivning av dem, tyder på detta.

Ett troligt antagande rörande handskriftens tillkomst är följande. I samband med Johannes Rudbeckius' föreläsningar över *Loci theologici* 1611–1613 har ett manuskript förelegat, anting-

en som noggranna nedteckningar eller som en förlaga till föreläsningarna, eventuellt senare kompletterad med nedteckningar. Längre fram, i samband med den undervisning som kontinuerligt bedrevs i Västerås under Rudbeckius' biskopstid, har några förfarna skrivare engagerats att skriva av anteckningarna och sammanställa dem till en bok. Skriften blev för stor för att ges ut i tryck med de små resurser, som tryckeriet i Västerås förfogade över.²⁴ Den handskrivna bokens vidare öden är okända. Av senare anteckningar att döma har den cirkulerat i olika familjer troligen i Norrland. På ett ställe förekommer ortnamnet Yttersehl. Boken ägdes av kyrkoherden, teol. dr Birger Forell, som härstammade från Norrland och vars maka tillhörde en norrländsk prästsläkt, något som ytterligare talar för att boken under lång tid funnits i norrländska privatbibliotek.

En adekvat titel på boken är «*Loci theologici* 1611–1613», under vilken beteckning den omnämnes i denna uppsats. Som dess författare kan med skälig sannolikhet anges professorn i teologi i Uppsala Johannes Rudbeckius d.ä. I vad mån han medverkat vid den handskrivna bokens tillkomst eller vid dess redigering kan inte fastställas. För hans författarskap talar också framställningens inre egenskaper: den vittnar om en ovanligt ingående förtrogenhet med Bibeln, i synnerhet Gamla testamentet. Språket är ett klart, väl utformat vetenskapligt latin, i klass med dåtidens högtstående tyska lutherska framställningar. Argumenteringen är levande och fritt framväxande, som i en intressant föreläsning. Författaren är starkt intresserad av logiska nyanser; han använder sig ofta av syllogismer eller påpekande av felslut. Allt detta passar väl in på Johannes Rudbeckius, vars eminenta insikter i Bibelns språk och i aristotelisk filosofi är väl omvittnade. Han hade också, särskilt under sin senare vistelse i Tyskland, 1607–1609, fördjupat sina studier i teologi.

²⁴ Det är anmärkningsvärt, att Rudbeckius just vid slutet av 1630-talet i Västerås lät trycka de båda föreläsningar, som omramade hans verksamhet som professor i teologi i Uppsala, *Oratio ... quod causa quaedam primaria bellorum* 1637 och *Oratio valedictoria* 1638. Att avskriften av föreläsningarna blev färdig omkring 1639 ter sig då naturligt, trots anteckningen om att boken »blev skriven 1611».

²² «Men nyare kronologer tycks komma saken närmast, när de nu vid slutet av Kristi år 1639 räknar 5588 år från världens skapelse.» Vad som avses med «*recentiores chronologi*» går ej att säkert avgöra, eftersom det vid denna tid fanns en omfattande litteratur kring den bibliska kronologin. Ett arbete av Sethus Calvisius, *Opus chronologicus*, ed. tertia, Francofurti 1630, räknar med att anno mundi 5578 är lika med anno Christi 1629, alltså samma beräkning, som här tillskrives «*recentiores chronologi*». Calvisius var en tysk astronom, verksam omkring 1600.

²³ A. Westén, *Svenska Kongl. Hofclericiets historia* I, 1, Stockholm 1799, s. 460: *Tabulae Chronologicae* ifrån världens skapelse till Christi födelse. Mscr.

Då Matthias Hafenreffers skrift *Loci theologici* (Tübingen 1600) i och med Skolordningen 1611 var anbefalld som grundbok för undervisningen i dogmatik, ligger det nära till hands att undersöka den föreliggande textens relationer till detta arbete. Man skall då finna, att dispositionen, dvs. indelningen i *Loci* till punkt och pricka följer Hafenreffer. I den löpande texten hänvisas emellertid endast sällan till honom och ofta sker det just för att ange ett tema, som väl behandlas av «noster author» och därför förbigås. Läroboken förutsattes m.a.o. vara väl känd och kunde studeras på egen hand. Den partikularmetod — dvs. tillvägagångssättet inom varje locus — författaren följer är att fritt foga argument till argument och till varje fråga anföra ett eller flera svar som motargument, i regel utan någon som helst anknytning till Hafenreffers framställning. Mönstret *quaestio — responsio* eller *argumentum — responsio* är välkänt från motsvarande framställningar, en metod nedärvd från den medeltida skolastiken. Bl.a. en av Rudbeckius' lärare i Wittenberg, Aegidius Hunnius, använde med mästarskap denna metod.²⁵

En omfattande karakteristik av texten och dess förhållande till traditionens källor kan givetvis göras först sedan den blivit undersökt i dess helhet. Man kan emellertid förmoda, att den i många fall är beroende inte så mycket av skriftliga källor som av den muntliga undervisning Rudbeckius inhämtat från sina teologiska lärare i Tyskland under sina fleråriga vistelser där.

På en punkt är frågan om källorna av särskilt intresse. 1610 utkom i Jena första bandet av Johann Gerhards *Loci theologici*, 1611 det andra bandet. De omfattade med början i *Locus de scriptura sacra de första loci* i dogmatiken t.o.m. *Locus de libero arbitrio*. Nu visar det sig att författaren till *Loci* 1611-1613 i vissa avsnitt i början av boken har lånat från Gerhards text, antingen i ordagranna citat eller i förkortat referat. Det gäller t. ex. i *Locus de Deo*, där t.ex. ett avsnitt om de främmande folkens gudar och ett om de gammaltestamentliga gudsnamnen, vidare några avsnitt i *Locus de animae humanae propagatione* är direkt hämtade från Gerhards *Loci*. Eftersom Rudbeckius varit studiekamrat med Johann Gerhard både i Wittenberg och Jena är det inte över-

raskande, om han redan tidigt haft tillgång till de nyutkomna volymerna av hans *Loci*. Det är snarast förvånande att han inte i större utsträckning utnyttjat dem. Särskilt gäller detta om *Locus de scriptura sacra*, där Gerhards framställning var en pionjärinsats. Man kan förmoda att Rudbeckius just på detta område hade så mycket att hämta ur egen *fatatur*, att han inte kände behov av att låna från sin framstående kollega.

Jag lämnar därmed frågorna om handskriftens tillkomst och placering i tiden för att gå till analysen av ett par viktiga partier ur handskriften, dels de allra första sidorna, *Prolegomena de constitutione theologiae* jämte de övriga avsnitt som hör till bokens inledning, dels hela arbetets avslutning. Båda dessa partier är markerat självständiga och därigenom väl ägnade att visa på det karakteristiska i Rudbeckius' dogmatik.²⁶

* * *

Bokens inledning har, som rubriken anger, till uppgift att närmare bestämma vad teologi är, vilket genomföres dels genom en etymologisk förklaring, dels genom en definition som sedan kommenteras punkt för punkt. Själva termen *Prolegomena*, som senare blev den gängse beteckningen på inledningsfrågorna just i dogmatiken, är förmodligen ett lån från Hafenreffer, vars *Loci* inledes med *Prolegomena de feliciter instituendo ett continuendo studio theologico*. Innehållet i de båda inledningarna är emellertid helt olika. Medan Hafenreffer citerar och tolkar Luthers kända ord om *oratio, meditatio och tentatio* som bästa förutsättning för teologisk insikt, handlar Rudbeckius' inledning om teologins begrepp och om nyttan av *loci theologici* samt innehåller därtill ett försvar för valet av Hafenreffers *Loci* som grundbok.

Med denna inledning om teologins väsen introducerades något nytt i förhållande till tidigare teologiska läroböcker på lutherskt håll. I detalj har denna utveckling beskrivits av Johannes Wallmann och Robert Preus.²⁷ Båda är överens om att Johann Gerhards *Prooemium de natura*

²⁶ För värdefulla påpekanden vid textens tydning och transskribering tackar jag docent Anders Piltz, Lund. — Den latinska texten, som av utrymmesskäl inte bifogas här, kan av den intresserade rekvireras från författaren till denna artikel.

²⁵ *Opera latina*, Tom. I, Witebergae 1607.

theologiae, som inleder en andra upplaga av hans *Loci*, utgör det mönsterbildande exemplet på detta slag av inledning och den diskussion av teologibegreppet, som sedan blev ett stående inslag i dogmatiken. «Die wichtigsten lutherischen Lehrdarstellungen vor Gerhard kennen eine solche einleitende Reflexion auf die Theologie und ihr Wesen nicht», säger Wallmann, som vidare konstaterar, «daß seit ungefähr 1600 sich in der Geschichte der protestantischen Dogmatik eine Tradition bildet, Wesen und Aufgabe einer wissenschaftlichen Darstellung der christlichen Lehre vom Theologiebegriff her zu explizieren.»²⁸

Det bör förutskickas, att Gerhards *Prooemium* publicerades först i den längre framställning av de fyra första *loci*, som han utgav 1625. Det förekom sålunda inte i den volym som utkom 1610 och som Rudbeckius hade till hands vid utarbetandet av sina föreläsningar. Hans *Prolegomena* visar sig också till innehållet helt självständiga i förhållande till Gerhards *Prooemium*, även om det är samma sak som avhandlas.

Det ligger nära till hands att anta, att teologibegreppet analyserades och togs upp till diskussion i den teologiska miljö, som Rudbeckius vid sina besök i Tyskland stiftat bekantskap med. Hade hans föreläsningar blivit tryckta, kunde hans egen utredning ha betraktats som en pionjärinsats liksom senare Gerhards *Prooemium*. Nu kan man i varje fall konstatera, att svenska studenter i Uppsala introducerades i teologins studium på ett sätt som var helt i nivå med diskussionerna inom den samtida tyska protestantiska teologin.

Även om det inte direkt utsäges, bör det för sammanhangets skull klargöras, att «teologi» vid denna tid kunde uppfattas på två helt skilda sätt, dels såsom liktydigt med *doctrina*, det medeltida *sacra doctrina*, dels konkret såsom en färdighet hos den som bedriver teologi, med den aristoteliska terminologin, en «*habitus animae*».²⁹ Vi skall finna, att Rudbeckius diskuterar teologins innebörd i båda dessa betydelser.

²⁷ Johannes Wallmann, *Der Theologiebegriff bei Johann Gerhard und Georg Calixt*, Tübingen 1961, s. 5 ff.; Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism II. A Study of Theological Prolegomena*, St. Louis 1970, s. 72 ff.

²⁸ Wallmann, *Der Theologiebegriff*, s. 6 ff.

Vad etymologin beträffar, tolkas ordet «teologi» inte som läran om Gud utan som Guds logion eller läran om Guds utsagor. Denna ordförklaring förekom i samtiden och hade även ett visst stöd hos Augustinus. Det var först Johann Gerhard som utmönstrade denna tolkning och ersatte den med den sedan gängse «läran om Gud och gudomliga ting».³⁰ Rudbeckius anknyter sin tolkning till det nytestamentliga «*ta logia tou theou*», Rom. 3:2 och 1 Petr. 4:11. Sakligt sett är hans tolkning värd att överväga, även om etymologin inte är hållbar.

Vidare refereras den kända distinktionen i *theologia archetypus* och *ektypus*, dvs. den insikt som finns hos Gud och den som finns hos skapade varelser. Men Rudbeckius föredrar såsom «*accuratio* och *utilior*» en annan indelning: *theologia unionis*, som är den insikt som finns hos den inkarnerade, hos Kristus såsom människa i kraft av hans personunion med Fadern, «i honom bor vishetens alla skatter» Kol. 2:3; vidare *theologia visionis*, som är de saligas kunskap om Gud i det kommande livet, samt *theologia revelationis*, den insikt om Gud och gudomliga ting, som människorna i detta livet kan erhålla genom Guds ord. Konstaterandet att ordet «teologi» inte förekommer i Skriften men väl likvärdiga uttryck, finns också i Gerhards *Prooemium*.³¹ Det är anmärkningsvärt, att det likväl i de båda texterna är helt olika synonymer som nämnes; den enda gemensamma bibelhänvisningen är Tit. 1:1. Tydligare kan knappast visas, att de båda texterna är oberoende av varandra.

Sedan själva uttrycket teologi behandlats, återstår att kommentera den definition som givits i det föregående: *Theologia est doctrina spiritualis, divinitus patefacta et literis sacris comprehensa*. Teologin är för Rudbeckius inte bara något som bygger på Skriften, den är s.a.s. inne-

²⁹ «*Theologia (systematice et abstractive considerata) est doctrina ex verbo Dei extracta, qua homines in fide vera et vita pia erudiuntur ad vitam aeternam. Theologia (habitualiter et concretive considerata) est habitus theosdotos per verbum a Spiritu sancto homini collatus ...*», Gerhard, *Loci*, ed. Preus, Lipsiae 1885, s. 8b (ed. Cotta II, 13).

³⁰ *Ibid.*, s. 1 (ed. Cotta II, 1). Åtskilliga principfrågor i dåtida och senare teologi skulle ha tätt sig annorlunda, om den tolkning Rudbeckius ansluter sig till skulle ha blivit den gängse.

³¹ *Ibid.*, s. 2 (ed. Cotta II, 2 f.).

fattad i Skriften. Dess genus proximum är «doctrina», och doctrina är i detta fall liktydigt med verbum Dei. I enlighet med dåtida terminologi betecknas Guds ord som principium theologiae, men denna «princip» kan sägas sammanfalla med teologin (reciprocatur cum ipsa theologia), detta givetvis därför att Skriften inte bara är logiska grundsatser, utifrån vilka man gör slutledningar; den betecknar själva det innehåll, som teologin handlar om. Den reformatoriska sola-scriptura-grundsatsen har här under nya former fått en på sitt sätt träffande beskrivning.

Beteckningen «spiritualis», som utgör en differentia specifica till begreppet doctrina, är ovanlig i detta sammanhang, såtillvida att man inte finner den i de dåtida gängse definitionerna av «teologi». Med uttrycket spiritualis — som Rudbeckius utifrån talrika bibelställen fyller med ett rikt innehåll — anges att den lära det här är fråga om är av annan karaktär än varje rationellt system och all mänsklig vishet. Det är en lära som har Anden till upphov och därför måste bedömas på ett andligt sätt. Det är framför allt Paulus' framställning om den andliga människan i 2 Kor. 6, som här utgör förebilden.

I definitionen ingår också, att denna lära handlar om den sanna gudskunskapen och gudsdyrkan (de vera Dei cognitione et cultu). Det tolkas så, att teologins främsta «objekt» är Gud, uppenbarad i Kristus. Det kan verka förbryllande, att Gud förut har betecknats som teologins «subjectum» men nu betraktas som dess objekt. Detta är dock konsekvent i enlighet med dåtida användning av termerna: «subjectum circa quam», dvs. det ämne man sysslar med, är samtidigt «objectum».

Till följsatserna hör, att teologin «på allt sätt» skiljer sig från de filosofiska disciplinerna. Det beror på, att förståendet i teologin i sista hand förutsätter en Andens upplysning (2 Kor. 3:6; 4:6); vidare har det filosofiska vetandet sin «princip» i förnuftet (ratio), medan teologin bygger på uppenbarelsen (revelatio); de filosofiska disciplinerna syftar till jordisk välfärd, medan teologin som yttersta mål har den eviga saligheten. Denna helhetsbild av teologin är helt i enlighet med den lutherska traditionen. Vad som skiljer i framställningen, ehuru inte i sak, är endast den utförliga genomgången av vad det innebär att teologin är en doctrina spiritualis.

I ett följande avsnitt, Antithesis, avvisas de åsikter om teologin, som innebär ett bestridande av sola-scriptura-grundsatsen. Motståndarna i kontroversen är de dåförtiden gängse, de påvliga, som antar tre principer för teologin, «authoritas ecclesiae, verbum Dei scriptum et traditiones non scriptae», samt calvinister, socinianer, anabaptister och weigelianer. Av särskilt intresse är den utförliga argumenteringen mot calvinister och socinianer. De lutherska teologernas uppgörelse med socinianerna hade börjat på allvar först efter det att Rakow-katekesen översänts till Wittenberg 1608; detta inträffade sålunda under Rudbeckius' andra vistelse i denna stad; han bör därför ha blivit väl förtrogen med stridsfrågorna och de argument, som han nu tar upp i sina Prolegomena. En huvudsynpunkt är följande: Enligt socinianerna bör också förnuftet räknas till teologins «principer», eftersom det finns bibelställen, som tycks förutsätta att det mänskliga förnuftet kan förstå andliga ting, som hör tron till. Rudbeckius' svar blir, att den helige Ande förvisso kräver förnuftets bruk, «summam mentis nostrae attentionem», när det gäller att förstå det som är av andlig natur. Men det är skillnad på det sätt varpå förnuftet användes i timliga och i andliga ting: i det ena fallet sker det med tillhjälp av förståndsmässiga överväganden och iakttagelser av de skapade tingen; i det andra fallet sker det genom förmedling av uppenbarelsen i Skriften. Om man blandar samman de två perspektiven, drabbas förnuftet av blindhet och råkar i strid med den uppenbarade sanningen. Ett annat argument går ut på att Jesus säger om dem som hör hans liknelser, att «fast de hör, hör de inte och förstår inte» (Matt. 13:13). Även de till synes lätt fattbara liknelserna är sålunda snarast vittnesbörd om förnuftets blindhet i gudomliga ting.

I fortsättningen anknyter Rudbeckius till den medeltida diskussionen om teologins natur. Grundfrågan är, huruvida teologin är spekulativt vetande eller praktisk insikt, och svaret är att den är bådadera. Följaktligen avvisas Thomas' ab Aquino åsikt, att teologin är enbart scientia, medan Duns Scotus' bestämning av teologin som sapientia kan bejakas som korrigerande av Thomas' ensidiga val av scientia som den adekvata kategorin.³² Han kan också instämma i att teologin utöver att vara intellektuell vishet också

är praktisk insikt, prudentia, även om den inte är filosofisk klokskap utan den klokhet som tillkommer «Ijusets barn» (Luk. 16:9).

Hela denna diskussion utgår ifrån frågan om teologin — uppfattad som en färdighet hos dem som bedriver teologi — kan inordnas i någon av de «habitus animae», som Aristoteles beskriver i 6. boken av den nikomakiska etiken, scientia, sapientia, prudentia. En helt avgörande synpunkt, som låg i linje med reformationens kritik av skolastikens sammanblandning av teologi och filosofi, är den som Rudbeckius uttrycker i den avslutande satsen: «certum est theologiam diverso sensu esse scientiam et sapientiam et prudentiam vocibus tamen sensu philosophico haud acceptis».³³ De aristoteliska habitus animae är användbara kategorier, men inte helt adekvata, då det gäller att ange teologins natur. Den är vetande och vishet och därtill klokhet men i annan mening än när dessa kategorier används i filosofiskt sammanhang. Samma synpunkt göres gällande av Johann Gerhard, när han i sitt förut nämnda Prooemium talar om teologin som en «habitus theosdotos», en av Gud given habitus, till skillnad från de av Aristoteles definierade scientia och sapientia.³⁴ I båda fallen är definitionen bestämd av intresset att betona teologins egenart i förhållande till de övriga vetenskaperna.

Efter ett avsnitt, som innehåller en rekommendation av Hafenreffers *Loci* och motiverar denna boks användning vid studiet,³⁵ kommer författaren in på frågan varför man talar om «loci theologici» eller «loci communes» som beteckning på en systematisk framställning av teologins innehåll. Termen «locus» blir föremål för en mycket ingående analys, som det leder för långt att gå in på här. Anmärkningsvärt är, att den aktuella betydelsen anges vara «caput, summa et compendium», dvs. en sammanfattning av ett

mångskiftande stoff. Därav följer, att loci theologici betecknar en sammanfattning, eller huvudartiklarna av den kristna läran.

Studiet av loci theologici ses helt konkret som en förberedelse för teologens uppgift att för andra förklara den sunda läran och försvara den mot dess kritiker, därjämte som en undervisning till den egna själens frälsning. Men författaren talar också om studiets behag (dess «iucunditas») i evighetens perspektiv: den fromma meditationen över dess innehåll är «som en välkomstdryck, här i förhallen, till den himmelska glädjen» (coelestis gaudii quasi hic in vestibulo praelibatio).

Att en utpräglad aristoteliker och filosofiskt lärd som Rudbeckius på samma gång så otvetydigt för den personliga fromhetens talan och hänför hela teologin till praxis pietatis, strider mot den bild man vanligen ger av ortodoxins teologer men är helt i enlighet med den dåtida teologins grundsatser. Man kan jämföra med Johann Gerhard, som införde aristotelesstudiet på nytt i Jena men samtidigt var författare till «meditationes sacrae» och andra skrifter av samma slag. Även mot bakgrund av denna betoning av teologistudiets praktiska syfte är bokens avslutning emellertid en överraskande läsning. Vi övergår nu till att kort referera denna text.

Efter genomgången av samtliga loci har författaren till denna handskrift, förmodligen också föreläsaren Rudbeckius, tillfogat en kortfattad avslutning, avsedd att ange syftet med hela teologistudiet och visa på dess plats i den konkreta trons sammanhang, «coronis summitatem seu caput et summam absoluti hujus operis breviter ostendens». Formuleringen visar, att anteckningarna nu betraktas som en avslutad bok, medvetet sammanställd som en sådan. Texten i denna sammanfattning och avslutning är unik. Såvitt jag har kunnat finna, möter man inte i någon annan av de dåtida framställningarna av loci theologici en liknande slutsummering.

Syftet med sammanfattningen och samtidigt med hela verket är att var och en som tar del av det (quilibet nostrum) skall kunna pröva sig själv, huruvida han är i Kristus, såsom Paulus uppmanar i 2 Kor. 13:5, och om han kan vara säker på att ha nått fram till tron. Bakgrunden till denna prövning är, att teologins syfte är tron på Jesus såsom Kristus (universae theologiae finis est, ut credamus Jesum esse Christum, et ut cre-

³² Thomas ab Aquino, *Summa theologiae*, I, qu. I, art. 2; man uppmärksammade i regel inte, att Thomas också anser kategorin sapientia tillämplig på teologin, ibid. I, qu. I, art. 6.

³³ «Det är säkert, att teologin i olika mening är scientia, sapientia och prudentia, men begreppen får likväl inte uppfattas i strikt filosofisk mening».

³⁴ Johann Gerhard, *Loci*, ed. Preus I, s. 3a (ed. Cotta II, 4).

³⁵ Varför detta avsnitt bär överskriften *Adversaria* är svårtolkat.

dentis vitam habemus in nomine eius, Joh. 20:31). Hur denna prövning skall tillgå visas nu ingående: först anges fem olika förutsättningar, bl.a. att vår ovärdighet och bristfullhet inte är något hinder för frälsningsvissheten: inte heller är våra företräden något som gagnar till frälsning (Jer. 9:23); vi har att förhålla oss passivt till Andens verkan.

Efter dessa förutsättningar övergår framställningen i en bevisföring *a priori* och *a posteriori* för att ingen bör tvivla utan kan vara säker angående sin tro, sin utkorelse och sin eviga frälsning. *A priori*-bevisningen består i en slutledning från orsak till verkan, och *a posteriori*-bevisningen är en slutledning från verkningar och kännetecken: Ord och sakrament är verkningsfyllda medel till att väcka tro, och där man inte står emot den helige Ande utan kan besvara samvetsfrågan Vill du stå emot? nekande, där behöver man inte heller tvivla på sin omvändelse, tro och frälsning. Bevisningen *a posteriori* går ut på följande: Om tecknen på omvändelse är för handen, kan man likaledes nå fram till visshet (*certitudo*). De inre tecknen på omvändelse är längtan efter Guds nåd samt erfarenheten av en kamp mellan kött och Ande. De yttre tecknen är övningen i goda verk, Andens frukt.

En invändning mot detta resonemang är att lycklarna kan uppvisa samma tecken, vilket då skulle göra sådana tecken osäkra. Svaret är att den som vill pröva sig själv inte behöver ta miste,

eftersom den helige Ande inte ljuger. En sådan prövning kan befria både från oberättigade tvivel (*dubitatio* — *desperatio*) och från förmättna förhoppningar, som leder till säkerhet (*praesumptio* — *securitas*). Den gyllene medelvägen ses i detta fall som den rätta trons signum — något som formuleras i textens slutvinjett: «Mellan det ständiga tvivlets scylla och den absoluta säkerhetens charybdis skall din farkost, följande Guds ords polstjärna,³⁶ hålla den rätta mitten och nå fram till den eviga lycksalighetens hamn.»

Rudbeckius' sätt att skissera teologins grundläggande sats ger intryck av en stark medvetenhet om att på ett nytt sätt klarlägga grunderna för det ämne han företräder, samtidigt som det sker helt i enlighet med dåtidens evangelisk-lutherska undervisning på universitetsnivå. Den nyfunna textens betydelse ligger inte minst däri att den förmedlar ett levande intryck av hur man föreläste i teologi vid Uppsala universitet under några år vid den svenska stormaktstidens början.³⁷

³⁶ Seglaren styrde nattetid efter polstjärnan som fast riktmärke.

³⁷ I den svenska dogmatikundervisningens sammanhang framstår denna codex som en värdig föregångare till Olaus Laurelius' *Syntagma theologicum* — «vår stormaktstids mest betydande dogmatiska verk» (Lindroth) — som utkom i tryck 1641, några få år efter det att föreliggande handskrift färdigställdes.

Summary

The article presents a first investigation of an earlier unknown codex from the beginning of the 17th century. It contains a complete textbook in Dogmatics, emanating from the lectures given in the years 1611–1613 by John Rudbeckius (1581–1646), at that time professor in Theology at the University of Uppsala, later court chaplain of the King Gustavus Adolphus and most wellknown as bishop of Västerås and as a reformer of the whole Swedish education system.

Only the introduction and the concluding paragraphs are analysed here. The author behind the codex, John Rudbeckius, gives in his *Prolegomena* a new exposition of the constitution of theology as an academic discipline. «Theology» is defined as «*spiritualis doctrina*»; its relations to philosophy and to rational knowledge are discussed under comparison with the medieval and aristotelian presuppositions. — At the end of the codex we find some unique reflections over the ultimate aim of theological studies, especially of the «*loci theologici*», namely to test the personal experience of faith and confront it with some principles of biblical witness in order to eliminate both security and despair.

The importance of the codex, which contains over 300 leaves, is not least that it gives a vivid impression of how the theological education on its highest level was performed in Sweden at the beginning of the 17th century.

Människovärdet i offentlig och annan svensk debatt

HOLSTEN FAGERBERG

Människovärdet har under senare år alltmer kommit att stå i centrum för den etiska debatten, särskilt frågan om människovärdesprincipens tillämpning på aktuella medicinskt-etiska frågor. Professor Holsten Fagerberg, Uppsala, ger här en översikt över några frågor inom debatten om människovärdets förankring och innebörd.

Artikeln handlar om människovärdet i offentlig och annan svensk debatt under det senaste årtiondet. Efter ett inledande avsnitt om *några etiska grundbegrepp* visas hur människovärdet är förankrat i svensk grundlag och de internationella konventioner Sverige har biträtt. Tillsammans med den humanistiska människosynen utgör det en *plattform* för medicinskt-etiska ställningstaganden i offentliga utredningar och lagstiftning. Dess roll är likväl inte oomstridd. Det har utsatts för *filosofisk kritik* och har devalverats i empiriska undersökningar (avsnittet *människa och djur*). Ett uttalat stöd har det likväl i det för normbildningen betydelsefulla *Statens medicinskt-etisk råd*. Människovärdet är dock inte en trollformel som löser alla etiska problem.

Några etiska grundbegrepp

I offentlig svensk debatt intar *människovärdet* en central plats. Där talas också om *mänskligt liv*, *mänskliga rättigheter* och *människosyn*. Hur förhåller sig dessa begrepp till varandra? Är de identiska, vilken är deras innebörd? För att kunna besvara sådana frågor erfordras kunskap om några grundläggande moralfilosofiska termer,¹ bl.a. skillnaden mellan egenvärden och instrumentella värden, mellan etiska och icke-etiska värden.

Åtskillnaden mellan instrumentellt värde och egenvärde är känd från antiken och klargjordes redan då med exemplet medicin och hälsa. Medicinen är instrumentellt värde för hälsan, som har egenvärde. Denna är ett gott i sig medan medicinen är gott som medel. Gränsen mellan de två typerna av värden är dock flytande. Hälsan kan nämligen i sin tur bli instrumentellt värde för något annat, t.ex. en samhällelig eller vetenskaplig uppgift, en resa.

Skillnaden mellan etiska och icke-etiska värden är inte oomstridd men är tjänlig för en analys av den etiska problematiken. Den klargör nämligen, hur den moraliska handlingen på en och samma gång innefattar plikter och hänsyn till handlingens konsekvenser. Exempel på etiska värden är kärlek, trohet, rättvisa och sanning. De är förpliktande och gäller alltid. Enligt en vanlig uppfattning är de etiska värdena axiomatiskt intuitiva.² Kärlek och barmhärtighet uppfattas som något gott, hat och själviskhet som något ont.

Icke-etiska värden har att göra med sådant gott som liv och hälsa eller med värden knutna till ting (välstånd). De är relativa, föremål för människors långsiktiga eller kortsiktiga val. Etiska värden kan förverkligas eller nås bara i relation till icke-etiska värden. Rättvisa eller kärlek visas alltid mot en individ, en grupp eller ett folk. Barmhärtighet förverkligas endast i relation till konkreta personer eller situationer.

¹ De är presenterade i *Genetisk integritet*. SOU 1984:88, kap. 4.

² Jfr. Anders Tolland, «Människan över djuren» i: *Filosofisk tidskrift* 2/1986, s. 21, som hänvisar till John Rawls, *A Theory of Justice* 1971. Jfr. också SOU 1989:98, s. 127.

En svår fråga är förhållandet mellan människovärde och mänskligt liv. Är de identiska eller skiljer de sig åt? Debatskriften «Det svårfångade människovärdet» tangerar problematiken dock utan att utreda den. Men i realiteten tycks en skillnad både förutsättas och antydas. Människovärdet sägs nämligen vara förenligt med påståendet att alla människor inte är lika värdefulla. När man ska välja livspartner, tillsätta en ministerpost, ta ut ett landslag företas en värdering av människor. Begreppet människovärde måste därför definieras så, att definitionen inte utesluter en rangordning av människor.³ I praktiken förutsätts här en skillnad mellan människovärde och mänskligt liv. En rimlig tolkning är då att uppfatta människovärdet som ett etiskt och mänskligt liv som ett icke-etiskt värde.

Som det högsta icke-etiska värdet är människolivet relativt i den meningen, att liv ibland måste ställas mot liv, t.ex. i krig och självförsvar. Människovärdet förverkligas i relation till mänskligt liv. I normalfallet tillvaratas människovärdet genom insatser för livets befrämjande, men i det fall, då döden ofrånkomligt gör sin entré, fordrar människovärdet att insatserna för livets bevarande uppges. Det är sådana etiska överväganden som har lett fram till de riktlinjer som nu utarbetats för vård i livets slutskede.⁴ Analogt skulle samma synsätt kunna tillämpas på vårdfall i livets början. Däremot löser det inte automatiskt abortproblematiken. Här träder i stället den konfliktsituation i förgrunden som är rådande i krig och försvar för det egna livet.

En *människosyn* innebär ett försök att ange vad en människa är. Trots att en rad olika människosyner har presenterats — exempelvis en naturalistisk, en marxistisk och en existencialistisk — är det i utredningssammanhang och anorstädes vanligt att skilja mellan den behavio-

ristiska (teknokratiska) och den humanistiska (personalistiska) människosynen.⁵

Behaviorismen frångår människan självbestämmanderätt (autonomi), frihet och personlighet. Hon anses uttömmande kunna beskrivas och förklaras i termer av stimulus (retning) och respons (svar, reaktion). Sjäsliga processer existerar inte, det enda som finns är beteenden.

Den humanistiska människosynen förnekar inte att människan är en biologisk varelse men den betraktar henne som ett jag, en person som har frihet, ansvar och mänsklig värdighet. Till människans karakteristiska drag hör också att hon inom sig bär på skapande krafter. I «Den gravida kvinnan och fostret — två individer» karakteriseras de två motsatta människosynerna:

Enligt en humanistisk människosyn är människan en fri och ansvarig, skapande och social varelse. Ingen människa får behandlas enbart som medel utan varje individ har ett människovärde och utgör ett mål i sig själv.

I den teknokratiska människosynen ligger, att människan inte behandlas fullt ut som en individ med integritet, människovärde och valfrihet utan snarare som ett objekt som kan manipuleras.⁶

Mänskliga rättigheter är knutna till människovärdet och den humanistiska människosynen. Tydligt framgår sambandet i de internationella deklarationerna om mänskliga rättigheter.⁷ Utifrån människovärdet härleds mänskliga rättigheter som rätten till liv, frihet och personlig säkerhet.

Människovärdets förankring

I *Genetisk integritet* är intaget kapitlet «Existerande etiska normer».⁸ För den parlamentariskt

³ Göran Hermerén, «Det svårfångade människovärdet» i: *Det svårfångade människovärdet*, utg. av Statens medicinsk-etiska råd 1991, s. 79 f. Samma tanke återges som en gemensam standpunkt a.a., s. 12. Jfr. s. 51 f. (bidraget är skrivet av Erwin Bischofberger och Helge Brattgård). Där används också termerna etiska och icke-etiska värden i samma betydelse som ovan i texten.

⁴ *I Livets slutskede*. SOU 1979:59. Se också Socialstyrelsens skrift *Att avstå från eller avbryta livsuppehållande behandling* 1991 och *Läkartidningen* 88/1991, s. 2163–2165.

⁵ *Genetisk integritet*, s. 114–116; *Barn genom insemination*. SOU 1983:42, s. 187–200; Ragnar Holte, *Människa, livstolkning, gudstro* 1984; *Etik — en introduktion*, 1990.

⁶ SOU 1989:51, s. 75.

⁷ Viktigare internationella texter rörande mänskliga rättigheter är avtryckta i: Hans Danelius, *Mänskliga rättigheter* 1989, s. 276 ff.

⁸ SOU 1984:88, s. 77–104.

sammansatta utredningen (i vilken ingick företrädare för samtliga fem dåvarande riksdagspartier) gällde det att hitta en gemensam etisk plattform. Frågan ställdes, om den finns i redan gällande lagtexter, författningar och medicinsketiska koder/deklarationer. Om så skulle vara fallet, kunde utredningen arbeta vidare från samma utgångspunkt och utifrån den utforma sina förslag till etiska riktlinjer.

Nu gällande regeringsform låter i 1 kap., 2 § människovärdet utgöra grundvalen för de individuella fri- och rättigheterna. I den nämnda paragrafen uttalas, att den offentliga makten bör utformas så att alla människors värdighet och lika värde erkänns, att män och kvinnor åtnjuter lika rättigheter, att den enskildes frihet och privat- och familjeliv skyddas samt att envars ekonomiska, sociala och kulturella välfärd främjas.⁹

Av förarbetena till RF framgår, att 1 kap., 2 § intagits för att skapa överensstämmelse med de internationella konventioner, däribland FN:s deklaration om mänskliga rättigheter, som Sverige biträtt och där människovärdet som en obestridd förutsättning är uttryckligen omtalat och erkänt.

RF 1:2 § är ett målsättnings- eller programstadgande om «vissa värden som framstår som grundläggande men som av olika skäl inte kan skyddas genom rättsligt bindande grundregler».¹⁰ De grundläggande fri- och rättigheterna ger uttryck för värderingar, som är ouplösligt förbundna med demokratins idéer, sägs det vidare i det betänkande av fri- och rättighetsutredningen, som ligger till grund för regeringsformens stadganden.¹¹ Historiskt tog föreställningarna om människovärdet gestalt i 1700-talets inflytelserika förklaringar om mänskliga rättigheter, som fanns före och oberoende av den statliga lagstiftningen.¹²

Bortsett från motiveringen anses alltjämt de grundläggande rättigheterna vara «något en gång för alla givet, något som faktiskt existerar utanför och oberoende av den vanliga rättsordningen».¹³ Fortfarande förefaller också människovärdet utgöra en viktig premis för det demokratiska samhällets uppbyggnad. Det starkaste skyddet

för de på människovärdet grundade rättigheterna ligger i det demokratiska systemet. Inte ens det kraftigaste grundlagsskydd för fri- och rättigheterna hjälper, om medborgarnas demokratiska medvetande sviktar.¹⁴ Som målsättningsparagrafer RF 1:2 § inget egentligt grundlagsskydd, men den får anses ge «en icke obetydlig skyddseffekt redan genom sin psykologiska verkan».¹⁵

I Förenta nationernas universella förklaring om de mänskliga rättigheterna sägs:

Enär erkännandet av det inneboende värdet hos alla medlemmar av människosläktet och av deras lika och oförbytliga rättigheter är grundvalen för frihet, rättvisa och fred i världen ... kungör generalförsamlingen denna universella förklaring om de mänskliga rättigheterna.¹⁶

Den 16 december 1966 antogs konventionerna dels om ekonomiska, sociala och kulturella rättigheter, dels om medborgerliga och politiska rättigheter. De två texterna inleds på likartat sätt: I båda fallen härleds även här rättigheterna ur det grundläggande människovärdet.¹⁷

Först i raden av mänskliga rättigheter nämns rätten till liv. Detta sker såväl i FN:s rättighetskataloger som i den Europeiska konventionen om de mänskliga rättigheterna.¹⁸ Denna rätt till liv är dock inte oinskränkt. Dödsstraffet anses inte oförenligt med den grundläggande rätten till liv. Europakonventionen anger som undantagssituationer rätten att försvara någon mot olaglig våldsgärning, att verkställa laglig arrestering och att lagligt stävja upplopp eller uppror.

I de här redovisade texterna utgör sammanfattningsvis människovärdet utgångspunkten. Idéhistoriskt leds det tillbaka till naturrättsliga

¹⁴ SOU 1975:75, s. 89.

¹⁵ SOU 1975:75, s. 61 och 90.

¹⁶ Danelius 1989, s. 278.

¹⁷ Danelius 1989, s. 283 och 291: «Konventionsstaterna, som anser att, i överensstämmelse med de i Förenta Nationernas stadga uppställda principerna, erkännandet av det inneboende värdet hos alla medlemmar av människosläktet och av deras lika och oförbytliga rättigheter utgör grundvalen för frihet, rättvisa och fred i världen, som erkänner att dessa rättigheter härrör från det inneboende värdet hos varje människa ...»

¹⁸ Danelius 1989, kap. 4.

⁹ RF 1 kap., 2 §.

¹⁰ SOU 1975:75, s. 93; jfr. s. 183.

¹¹ SOU 1975:75, s. 89.

¹² SOU 1975:75, s. 55.

¹³ SOU 1975:75, s. 89.

traditioner men alltjämt anses det äga sin giltighet «utanför och oberoende av den vanliga rättsordningen».¹⁹ Det har ett inre samband med demokratins idéer. På dess grund vilar det mänskliga rättigheterna. Människovärdet är ett etiskt värde, det mänskliga livet, som står främst bland rättigheterna, är icke-etiskt, eftersom rätten till liv inte är absolut utan relativ och kan inskränkas.

Med människovärdet är den humanistiska människosynen förbunden. Också den är utan namns nämnande förankrad både i svensk grundlag, socialtjänstlagen, hälso- och sjukvårdslagen, olika medicinska deklarationer och koder. I «Genetisk integritet», där samtliga texter är genomgångna, sägs sammanfattningsvis:

Den människosyn, som företräds i dessa dokument, är uppenbart humanistisk. Människan förutsätts äga frihet. Hon kan ta emot information och fatta beslut. Alldeles tydligt tar man avstånd från synen på människan som ett blott och bart manipulerbart objekt.²⁰

En etisk plattform: människovärde och humanistisk människosyn

Under 1980-talet har medicinskt-etiska frågor varit föremål för många utredningar. I alla har etiska problemställningar fått en utförlig belysning. Etiska överväganden anses böra ligga till grund för lagstiftarens beslut. «Etiken går före juridiken och lagstiftningen bör självklart vila på etisk grund.»²¹ Full kongruens mellan etik och juridik är däremot sällan möjlig. I etiken finns ett spelrum för frihet, som juridiken kanske inte alltid medger. Ämnen som varit föremål för utredning är insemination,²² befruktning utanför kroppen,²³ det ofödda barnets rätt,²⁴ fosterdiagnostik,²⁵ genteknik,²⁶ dödsbegreppet²⁷ och transplantation.²⁸ De etiska angreppssätten i ut-

redningarna skiljer sig i vissa fall från varandra men gemensamt för dem är ändå en anslutning till människovärdet och/eller den humanistiska människosynen. Gemensamt för flera utredningar är också, att de innehåller särskilda kapitel som redovisar utgångspunkterna för de etiska ställningstagandena.

*

Som redan omtalats anknyter «Genetisk integritet» programmatiskt till gällande etiska normer i lagstiftning och medicinsk-etiska koder. Etikens grund blir därför människovärdet och den humanistiska människosynen. Människovärdet uppfattas som ett grundläggande begrepp.²⁹ Det kommer till uttryck redan i betänkandets titel «Genetisk integritet» och det förklaras innehålla tanken

att varje människa har ett egenvärde, ett värde i sig som är oberoende av vilka övriga egenskaper hon har, goda som dåliga, att ett människolivs värde är oersättligt och att därför fördärvandet av ett livs utvecklingsmöjligheter aldrig kan gottgöras eller rättfärdigas (s. 115).

I människovärdet ligger föreställningen att alla människor har lika värde och att det är ogradeerat. Människovärdet är utgångspunkten för den etiska normbildningen. Det utgör ett axiom eller postulat och är som sådant jämförbart med postulat och axiom i matematisk-logisk mening.

Trots en något vacklande terminologi i betänkandet uppfattas inte det etiska människovärdet och det icke-etiska mänskliga livet som identiska. Detta framgår bland annat av diskussionerna kring forskning och försök på preembryon inom en fjortondagarsgräns.

Jämte människovärdet omfattas i betänkandet den humanistiska människosynen.³⁰ Människan är person, hon har ett värde som ska res-

¹⁹ SOU 1975:75, s. 89.

²⁰ SOU 1984:88, s. 117.

²¹ SOU 1989:98, s. 123.

²² *Barn genom insemination*. SOU 1983:42.

²³ *Barn genom befruktning utanför kroppen*. SOU 1985:5.

²⁴ *Skydd för det väntade barnet*. SOU 1987:11.

²⁵ *Den gravida kvinnan och fostret — två individer. Om fosterdiagnostik. Om sena aborter*. SOU 1989:51.

²⁶ *Genetisk integritet*. SOU 1984:88.

²⁷ *Dödsbegreppet*. SOU 1985:79.

²⁸ *Transplantation — etiska, medicinska och rättsliga aspekter*. SOU 1989:98.

²⁹ SOU 1984:88, s. 14 f.

³⁰ SOU 1984:88, s. 116–118.

pekteras och skyddas. Hon äger frihet och självbestämmande. Hon är ansvarig, skapande och social. Den i sjukvårdssammanhang allmänt accepterade föreställningen om «det informerade samtycket» förutsätter en person, ett jag som förmår motta information och på dess grund fatta beslut.

På samma etiska hömpelare bygger utredningarna om insemination, befruktning utanför kroppen, skydd för det ofödda barnet och fosterdiagnostik. I det sistnämnda betänkandet, som avslutar ett mångårigt utredningsarbete rörande etiska problemställningar knutna till det mänskliga livets början, heter det:

Vi har vid ställningstagande till konstlade befruktningstekniker och i övrigt i fråga om skydd för det ofödda barnet sökt tillämpa en humanistisk människosyn. Vi intar samma grundständpunkt i fråga om de ämnen som behandlas i detta betänkande.³¹

*

Vid en första anblick är argumenteringen helt annorlunda i transplantationsutredningens betänkande «Transplantation — etiska, medicinska och rättsliga aspekter».³² Ord som människovärde och människosyn lyser där explicit med sin frånvaro. «Rättighet» förefaller vara ersatt av «intresse» och uppgiften är att — i anknytning till filosofen John Rawls — finna ett «reflektivt ekvilibrium» (jämviktstillstånd), som möjliggör en intresseavvägning och lösning av uppkomna intressekonflikter, i detta fall mellan de parter, som är involverade i transplantationsverksamheten.³³ Utgångspunkten är fyra etiska principer, som ingående har diskuterats i den medicinsk-etiska litteraturen: (1) självbestämmandepincipen, enligt vilken personer själva bör få bestämma över händelser i sitt eget liv, (2) godhetsprincipen enligt vilken man bör göra gott mot andra, (3) principen att inte skada, vilken innebär en plikt att inte åsamka andra lidande eller skada, (4) rättvi-

seprincipen, som påbjuder likartad behandling eller bedömning av fall som är lika.

Av de fyra principerna bedöms den förstnämnda som grundläggande betydelsefull. Den blir därför föremål för särskild uppmärksamhet och analys.³⁴ Självbestämmandet eller autonomi kan motiveras av sitt «instrumentella» och «intrinsicala» värde, dvs. vara gott som medel för förverkligande av andra värdefulla mål eller äga egenvärde, därför att det är värdefullt i sig. Autonomi kan också vara ett villkor för frigörelse av inneboende skapande resurser.

Den grundläggande motiveringen för principen får emellertid sökas i föreställningen om ett personlighetsideal som är eftersträvansvärt och värt respekt och beundran för sin egen skull: idén om den moraliskt handlande personen som Immanuel Kant och andra filosofer senare har utvecklat.³⁵

Det är inte svårt att i dessa formuleringar återfinna den humanistiska människosyn i vilken människan är en fri och ansvarig person, med förmåga att mottaga information och fatta beslut. Även transplantationsutredningen ansluter sig till sjukvårdslagens krav på informerat samtycke, vars förutsättning är den humanistiska människosynen. Men i den ligger också den sociala dimensionen. Människan är ingen isolerad individ utan lever i beroendeförhållande till andra. Därför måste självbestämmandepincipen ofta vägas mot andra principer, t.ex. godhetsprincipen och principen att inte skada.³⁶

Transplantationsutredningen för tillika en diskussion om de etiska begreppen integritet och pietet.³⁷ Med den begreppsapparatur, som tidigare redovisats i denna artikel, är de exempel på sådana etiska värden, som dock kan förverkligas bara i relation till icke-etiska värden. Integriteten tillåter på analoga villkor givande av transplanterat efter inträdd död, om den avlidne tidigare på något sätt har givit sin vilja tillkänna. Inte heller pieteten är något en gång för alla givet och i alla situationer lika. Pietet inför den döda kroppen

³¹ SOU 1989:51, s. 75.

³² SOU 1989:98. Samma etiska plattform, dock med tydlig tyngdpunktsförskjutning åt nyttoprincipen, används i Transplantationsutredningens betänkande, *Aborterade foster m.m.* SOU 1991:42.

³³ SOU 1989:98, s. 127.

³⁴ SOU 1989:98, s. 129–133

³⁵ SOU 1989:98, s. 133.

³⁶ SOU 1989:98, s. 132.

³⁷ SOU 1989:98, s. 134–135.

innebär ett krav på respekt och vördnad. Kroppen får inte vanställas eller skadas. Inte desto mindre kan ett tagande av transplantat i syfte att hjälpa en sjuk medmänniska till liv och hälsa vara förenligt med pieteten. Både integriteten och pieteten är uttryck för människovärdet, vars djupa syfte är en reglering av människors inbördes relationer. Sitt klassiska uttryck har det fått i Bergspredikans gyllene regel: «Allt vad ni vill att människor skall göra för er, det skall ni också göra för dem.»³⁸

*

Tankarna på människovärdet som etikens grund framförs också i många medicinskt-etiska och moralfilosofiska skrifter. Ett exempel utgörs av Ingemar Hedenius postumt utgivna bok «Om människovärde» (1982). Vad som ska innefattas däri sammanfattade han på följande sätt:

Att alla människor har samma värde är det samma som att alla människor har samma mänskliga rättigheter och samma rätt att få dem respekterade och att ingen människa i detta avseende är förmer än någon annan. Denna princip kan också uttryckas med orden, att människors lika värde ingenting annat är än att alla har precis samma rätt till en människovärdig tillvaro.³⁹

Filosofisk kritik

Mot föreställningarna om människovärde och mänskliga rättigheter har dock riktats kritik bl.a. från företrädare för den praktiska filosofin vid universiteten i Lund och Stockholm. Torbjörn Tännsjö kritiserar betänkandet «Den gravida kvinnan och fostret — två individer» för utredningens anslutning till människorättsteorierna. Han antar (felaktigt), att utredningens två teologer har «smugglat in dessa värderingar snarare än att rättframt hävda dem». Utredningen bygger på «kristet monopol» som utesluter andra moralfilosofiska alternativ.⁴⁰ På analogt sätt för-

utsätter Ingemar Persson, att människovärdet bygger på numera övergivna kristna föreställningar om att människan är i besittning av en själ.⁴¹

Själva ansatsen i denna kritik bygger på det s.k. «genetiska misstaget». En uppfattnings giltighet är inte beroende av dess uppkomst och upphovsman. Det förhåller sig utan tvivel så, att människovärdesföreställningen stöds av den kristna traditionen, men för sin giltighet är den helt beroende av sin egen bärkraft och de konsekvenser den får. Att den förespråkas av skilda statliga utredningar sammanhänger med dess förankring i internationella och inhemska texter, som i sin tur är en återspeglning av centrala mänskliga insikter och övertygelser. Människor lever i ömsesidigt beroende av varandra under växlande betingelser och människovärdet är en förutsättning för att dessa relationer ska bibehålla sin mänskliga värdighet.⁴²

Tännsjö's utgångspunkt är den hedonistiska utilitarismen (nyttomoralen).⁴³ Vägledande för medicinsk etik och vård ska vara maximering av lust och lycka, minimering av lidande. I uppmärksammade tidningsartiklar argumenterade han för det moraliskt berättigade i att välja bort och avlägsna foster, som bär på «ett icke önskat anlag», det må vara cystisk fibros, dövhet eller närsynthet.⁴⁴ En springande punkt i resonemanget är att foster, som inte kan träffa fria val, ha önskningar eller avsikter, saknar rättigheter.

I sin nyutkomna bok «Välja barn» nyanserar och preciserar Tännsjö sin tankegång. Visserligen vidhåller han alltså, att anlag för dövhet kan vara skäl för selektiv abort, men huvudargumentet är att förutsett svårt lidande, t.ex. Krabbes sjukdom, motiverar ett sådant ingrepp.⁴⁵

Tanken att utpeka sjukdomar och handikapp har tidigare väckt livligt motstånd från skilda grupper, som känt sitt värde som människor ho-

⁴¹ *Djurens rätt* nr 6/1989, s. 6–7.

⁴² Exempel på denna ömsesidighet lämnas i SOU 1989:98, s. 122 och 138. Människovärdestanken uttrycks i den «gyllene regeln».

⁴³ Dess innebörd och begränsningar diskuteras i SOU 1984:88, s. 112 och SOU 1989:98, s. 125 f.

⁴⁴ «Fel anlag skäl till abort». *DN-debatt* 1989-08-04; «Kvinnan klarar nya abortbeslut». *DN-debatt* 1989-08-27.

⁴⁵ Torbjörn Tännsjö, *Välja barn* 1991, s. 103, 28, 51 ff.

³⁸ Jfr. SOU 1989:98, s. 138 och *Etiska vägmarken* 4, s. 94 f.

³⁹ Ingemar Hedenius, *Om människovärde* 1982, s. 19.

⁴⁰ *Läkartidningen* 86/1989, s. 3437; 87/1990, s. 8.

tat. Själv förespråkar han ingen lista, valet av selektiv abort på angivna grunder ska vara kvinnans eget, men samhället ska inte lägga hinder i vägen, eftersom den selektiva aborten i vissa fall kan vara en moralisk plikt.⁴⁶ Invändningarna mot att hans förslag skulle hota människors lika värde bemöter Tännsjö genom att skilja mellan samhällets tolerans och sanktionering. Om samhället tolererar de selektiva aborterna på grund av t.ex. förutsedd dövhet, innebär det inte att det sanktionerar uppfattningen att redan födda döva är mindre värda än de som hör.⁴⁷ Principen om alla människors lika värde är härigenom inte hotad. Men då människovärde i den klassiska betydelsen inte finns blir försvaret för det svårt att förstå (jfr. s. 107). Ordet har hos Tännsjö en annan, utilitaristisk innebörd.

I motsats till Tännsjö erkänner Ingmar Persson⁴⁸ att ett foster har människovärde under de första 18 veckorna och kritiserar rådande abortpraxis. Men «dogmen om att alla människor har samma värde» är inte desto mindre falsk. En fullt frisk 10-åring är mer värd än en skraltig 90-åring. För detta påstående finns olika typer av argument. Ett bygger på skillnaden mellan det reflexiva och det transitiva värdet. Det reflexiva värdet gäller vad man själv, uttryckt i behov och vilja, uppfattar som värdefullt. Det transitiva värdet är det värde man skapar för andra. Det reflexiva värdet kan vara svårt att bedöma hos olika människor. Däremot är det — så Ingemar Persson — ostridigt, att t.ex. Mozarts och Beethovens liv hade «större transitivt värde än en lika välutbildad medelmättas liv». Konsekvenserna blir en plädering för det moraliskt berättigade i att «smärtfritt avliva» ett barn med Downs syndrom eller en «senildement åldring», «enkannerligen om vederbörande medan han ännu var i full besittning av sitt förstånd uttryckte en önskan om att få dödshjälp i detta läge». Däremot ska de «supernormala människorna komma i åtnjutande av positiv särbehandling för att de bättre ska kunna «exploatera sina talanger». — Tydligare än så kan inte åskådliggöras, hur förne-

kandet av människors lika värde leder till inhumana konsekvenser.

Människa och djur

Den filosofiska kritiken av människovärdet tycks få ett oväntat stöd från ett annat håll. Inom Teologiska institutionen i Uppsala pågår en undersökning om livsåskådningar i Sverige.⁴⁹ 398 personer intervjuades och ombads svara på frågan: «Bör man visa större respekt för människor än för andra levande varelser?» Den något överraskande svarsfördelningen visade, att 37% svarade ja, 44% nej medan 17% var tveksamma. Svaren kunde möjligen förstås som en önskan att utvidga människovärdet till allt levande och likställa människors och djurs värde.

Resultaten bekräftades i en ny undersökning, då 521 slumpvis utvalda personer i åldrarna 16–74 år ombads svara på frågor (1) om människors och djurs värde och (2) om människors lika värde.

Två frågor ställdes om människa och djur. Svarsprocenten anges inom parentes. «Människan har ett högre värde än allt annat levande. Djuren har lägre värde än människan.» (27% ja). «Människa och djur har samma värde» (66% ja, 7% tveksamma). Av dem som menade, att människor och djur har samma värde, ansåg 77% att djur kan vara samhälls- och kulturvarerter likvärd som människor, 72% att djur liksom människor har fri vilja, 65% att det finns moral också bland djuren och 93% att allt liv har samma värde.

Innebörden i svaren kräver en noggrann analys, som hittills inte utförts. Har en flugas liv samma värde som en människas? Även frågorna skulle behöva preciseras. Om man beaktar den omsorg ett djur kan visa sin art eller den trohet en hund ådagalägger mot sitt husbondfolk, är kanske svaret på frågan om moral bland djuren begripligt. Men är det lika självklart, att moraliska krav eller förväntningar kan ställas på ett djur? Kan katten klandras moraliskt för att den till synes grymt leker med rätten eller rovfågeln för att den plundrar ett fågelbo? Om man anser

⁴⁶ Tännsjö 1991, s. 86.

⁴⁷ Tännsjö 1991, s 100–106

⁴⁸ «Människovärde». *Filosofisk tidskrift* 1/1986, s. 28–41.

⁴⁹ Anders Jeffner, *Människovärde och människovärdering* 1988 (stencil).

att allt liv har samma värde, är man då beredd att avstå från jakt, slakt och kött som människoföda?

Ett teoretiskt underlag för synsättet ges i en artikel om «Etik och djuretik» av Ingmar Persson.⁵⁰ Här görs antagandet, att idén om människovärdet är uttryck för en etisk antropocentrism, som frånkänner djuren moralisk hållning, vilket skulle berättiga föreställningen att djuren inte bör åtnjuta moralens skydd.

Men motsatsen mellan människovärdet och djurens moraliska status är konstruerad. Även den som omfattar människovärdesidén kan utan vidare bejaka djurens rätt. Djuren har nämligen — för att använda den inledningsvis införda terminologin — både egenvärde och instrumentellt värde. I sin kontakt med djuren är människan förpliktigad att tillvarata deras anspråk på skötsel, hälsa och välbefinnande. Men djuren har också ett instrumentellt värde. Relationen mellan djur och människa kan aldrig vara fullt likvärdig utan ansvaret och den moraliska plikten åligger människan ensam.

Det andra frågekomplexet i uppsalaundersökningen gällde människors lika värde. Inställningen testades med frågor om medborgarnas rätt till sjukvård, då resurserna är begränsade. 74% ansåg, att en ung människa bör få företräde till vård framför en gammal och 29% menade, att en svensk bör gå före en utlännings, som alls inte skulle tillerkännas en sådan förmån. 47% ansåg att lotten i detta fall skulle avgöra.

Även innebörden i dessa svar måste analyseras, eftersom de kan tolkas på olika sätt. Men tillika är de en indikation på det angelägna i försvaret av människovärdet som grundval för mänsklig samlevnad och demokratiska institutioner.

Statens medicinsk-etiska råd

Som redan antytts (ovan s. 19) har diskussionen om människovärdet — trots den filosofiska kritiken — fångats upp av Statens medicinsk-etiska råd. I ett par debattskrifter har det dels antagit människovärdesprincipen som en utgångspunkt

⁵⁰ «Etik och djuretik» i: *Djurens rätt* nr 6/1989, s. 6–7.

för sitt arbete, dels belyst dess svårfångade innebörd.⁵¹ Människovärdet uppfattas som ett normativt etiskt axiom, vilket inte kan bevisas rationellt eller genom empirisk prövning.⁵² De enskilda bidragen i «Det svårfångade människovärdet» visar att begreppet inte har exakt samma innebörd för alla rådets medlemmar. Inte desto mindre anses det kunna fungera som en hörnsten i medicinsk-etisk argumentering och för lagstiftningen. Av utrymmesskäl finns inte här plats för en utförligare presentation av rådets bidrag till den etiska diskussionen.

*

Inte heller finns det plats för en ännu utförligare presentation av alla inlägg om människovärdet under det senaste årtiondet. Som antytts ovan s. 24 har många andra skrivit om ämnet i böcker, tidskrifter och remissvar. Det skulle likväl föra för långt med en detaljerad redovisning av alla skribenter och deras inlägg. Avsikten med denna artikel har varit begränsad till att teckna huvudlinjer i offentliga utredningar och den diskussion som förts i anslutning till dem. Diskussionen fortsätter i den av Gert Nilsson utgivna *Abort – Fosterdiagnostik – Människovärde* (i serien *Tro & Tanke*, Svenska Kyrkans Forskningsråd 1991:7) och tematerminsrapporten *Det relativa människovärdet* (utgiven av Anna Christoffersson m. fl. vid Teologiska institutionen, Lunds universitet), som utkommit efter färdigställandet av denna artikel och därför inte har kunnat beaktas här. De utgör likväl exempel på de problem, som ofrånkomligen uppstår då ett etiskt värde, i detta fall människovärdet, ska förverkligas i relation till andra, icke etiska värden. Det är kring denna kärnpunkt den fortsatta diskussionen borde föras.

Kvarstående problem

Antagandet eller förkastandet av människovärdet löser alltså inte alla problem. De olika ställningstagandena drar inte heller upp knivskarpa

⁵¹ *Etik — en introduktion*. Etiska vägmarken 1, 1990; *Det svårfångade människovärdet — en debattskrift*. Etiska vägmarken 4, 1991.

⁵² *Det svårfångade människovärdet*, s. 12, 51 och 91.

skiljelinjer. Torbjörn Tännsjö, som förespråkar den klassiska, hedonistiska utilitarismen (livets mening är lust eller lycka), vänder sig mot abort av foster med anlag för Downs syndrom. Ingmar Persson intar en motsatt ståndpunkt, eftersom hans avgörande argument är fostrets transitiva värde, dvs. förmågan att i en framtid skapa värde för andra.

Inte heller bland dem som omfattar människovärdesprincipen råder full enighet. Mats G. Hansson,⁵³ som ansluter sig till Kants tankar om

människans värde, argumenterar för det berättigade i experiment på embryon de sex första veckorna efter konceptionen, medan andra förespråkar ett totalt förbud.⁵⁴ De motsatta ståndpunkterna beror på skiljaktiga uppfattningar om, när mänskligt liv börjar och är i besittning av människovärde. Men den diskussionen fordrar en egen framställning, som inte rymms inom denna artikels ram.

⁵³ Mats G. Hansson, *Human Dignity and Animal Well-Being. A Kantian Contribution to Biomedical Ethics* 1991, s. 166.

⁵⁴ T.ex. Helge Brattgårds särskilda yttrande i Statens medicinsk-etiska råd, återgivet i regeringens proposition 1990/91:52, s. 97 f.

Summary

Human Dignity in Official and Other Swedish Debate

In official debates and investigations as well as in lawgiving the concept of the dignity of man stands out as a startingpoint for ethical decisions. It is rooted in Swedish constitutional law and in the international conventions Sweden has subscribed to. The concept has appeared to be suitable as a platform for the official reports dealing with such bioethical issues as artificial insemination, in vitro fertilization, foetal diagnostic and transplantation. With different motivations there is a broad consensus on the dignity of man as a normative ethical axiom. According to this view all human beings have the same worth although not always the equal value (for example in choosing a person for a job, a wife, a member of a team). — However, the dignity of man is not uncontested. It has been criticized by utilitarian philosophers. Empirical investigations display great uncertainty about its meaning and consequences. At the end it is indicated that the concept of human dignity is not a magic formula solving all moral problems.

Är kreationismen vetenskapligt hållbar?

SVERKER JOHANSSON

Kreationismen är en, även i Sverige, förvånansvärt utbredd «lära». Den analyseras här ur naturvetenskaplig synvinkel. STK kommer att återkomma under 1992 med motsvarande belysning ur teologisk synvinkel. Sverker Johansson är fil. dr. i elementarpartikelfysik och post. doc. stipendiat vid Manne Siegbahn-institutet.

1 Introduktion

«Every indication of contrivance, every manifestation of design, which existed in the watch, exists in the works of nature; with the difference, on the side of nature, of being greater and more, and that in a degree which exceeds all computation. I mean that the contrivances of nature [...] are not less evidently contrivances, not less evidently accommodated to their end, or suited to their office, than are the most perfect productions of human ingenuity ...» W. Paley, 1802 [1].

*«Natural selection, the blind, unconscious, automatic process which Darwin discovered, and which we now know is the explanation for the existence and apparently purposeful form of all life, has no purpose in mind. It has no mind and no mind's eye. It does not plan for the future. It has no vision, no foresight, no sight at all. If it can be said to play the role of a watchmaker in nature, it is the **blind** watchmaker.» R. Dawkins, 1986 [2].*

Dessa två citat ger en god sammanfattning av debatten om livets ursprung och mångfald. Troende har hävdats att naturen visar alla tecken på att vara en medveten skapelse, vilket kräver en skapare. Vetenskapsmän, å andra sidan, har sökt naturliga mekanismer som kan förklara naturfenomenens komplexitet, och anser sig i Darwins utvecklingslära [3] ha funnit en rimlig förklaring till livets mångfald och rikedom.

Evolution kontra skapelse är inte den enda tvistepunkten i den här debatten, men det är den mest kontroversiella, och den som har väckt det största intresset hos allmänheten. Problemet har åter aktualiserats under senare år, i samband med uppkomsten av den så kallade «vetenskapliga kreationismen», ett begrepp som förts fram av olika religiösa grupper som ett alternativ till evolutionen. Vad de «vetenskapliga» kreationisterna hävdar är att de vetenskapliga data vi har inte alls stöder evolutionsteorin, utan snarare bekräftar bibelns skapelseberättelser. Denna rörelse åtnjuter inte något starkt stöd¹ hos de större, etablerade kristna samfundet — den katolska kyrkan, till exempel, tar uttryckligen avstånd från tanken att bibeln skulle kunna användas som källa till vetenskaplig kunskap: «*The Bible itself speaks to us of the origin of the universe and its make-up, not in order to provide us with a scientific treatise ...*» [7] — men kreationister har inte desto mindre uppnått en del politiskt inflytande, särskilt i USA. I Sverige finns det en liten kreationistisk rörelse, men den tycks vara starkt beroende av amerikanska källor — den litteratur som finns på svenska är antingen översättningar av amerikanska original, t.ex. [8], eller direkta återuppreningar av samma argument, som i Molén [9].

Vetenskaplig kreationism baserar sig på en «selektivt bokstavlig» tolkning av bibeln. Mera specifikt tas den första av skapelseberättelserna

¹ Kreationismens teologiska aspekter kommer inte att vidare behandlas i detta arbete — den intresserade hänvisas till verk som [4, 5, 6].

i Första Mosebok², som bokstavligen sann, tillsammans med den kronologi som kan härledas från genealogierna längre fram i Bibeln, vilket daterar skapelsen till omkring år 4000 före Kristus. Dessutom används syndafloden, såsom den beskrivs i 1 Mos. 6–8, som förklaring till en mängd geologiska och paleontologiska observationer.

Huvuddelen av kreationisternas arbete är dock inte inriktat på att visa att bibelns skapelseberättelse är en rimlig vetenskaplig hypotes — i stället ägnar de av allt att döma det mesta av sin tid åt att söka fel och svagheter i evolutionsteorin, och den etablerade vetenskapen överhuvudtaget.³

2 Vad är en vetenskaplig teori, och vad är evolutionsteorin?

Det finns ett antal kriterier för att skilja vetenskapliga teorier från ovetenskapliga idéer. Framst bland dessa kan sättas Karl Poppers falsifierbarhetskriterium [10, 11]: en teori som inte kan göra en prediktion (eller retrodiktion) som, åtminstone i princip, kan falsifieras genom empiriska observationer, är inte vetenskaplig.

Det har ibland hävdats, även av Popper själv, att darwinismen inte är en vetenskaplig teori i denna mening. Poppers uttalande «*Darwinism is not a testable scientific theory ...*» [12], citeras ofta av kreationister — men vad som nämns mindre ofta är att Popper senare tagit detta tillbaka: «*I have changed my mind about [...] natural selection ...*» [13]. Evolutionsteorins vetenskapliga status kan idag betraktas som helt etablerad [14, 15]. Geologen Arthur Strahler har skrivit en tung volym om kreationismen [16], i vilken han bland annat diskuterar vad vetenskap är, och hur den kan skiljas från pseudovetenskap — tankesystem som utger sig för att vara vetenskap, men som i

själva verket inte är det. Hans lista med vetenskapskriterier är för lång för att upprepas här *in extenso*; den täcker båda forskningsmetodikerna, den metafysiska basen, och forskarkollektivets sociologi. Han analyserar vidare enligt sina kriterier några uppenbara exempel på pseudovetenskap, (von Däniken och Velikovsky) och «normal» vetenskap, och jämför till slut med kreationismen. Strahlers slutsats blir att kreationismen helt entydigt hör hemma hos pseudovetenskaperna. Det finns vissa delar av kreationisternas idéer, som till exempel katastrofistisk geologi, som skulle kunna framföras (och har framförts) som seriösa vetenskapliga hypoteser, med den religiösa anknytningen borttagen — problemet (för kreationisterna) är att dessa idéer, som förvisso var respektabel vetenskap fram till 1700-talet, blev grundligt falsifierade under 1800-talet, och är uppenbart ohållbara idag.

I det följande kommer jag att diskutera mer i detalj ett antal punkter där kreationister har framfört argument mot «evolutionism», tillsammans med en kritisk granskning av en del konsekvenser av kreationisternas 6000-års scenario. Tonvikten läggs vid evolutionen; övriga aspekter behandlas av utrymmesskäl mer kortfattat.⁴

3 Universums ålder

En grundläggande punkt där kreationismen strider mot den etablerade vetenskapen är frågan om vårt universums ursprung och ålder. Det torde knappast vara nödvändigt att här i detalj beskriva den vetenskapliga kosmologin, där idag en mycket stor majoritet stöder Big-Bang-teorin, som ger en ålder på kanske 15–20 miljarder år — och de alternativa teorier som lever kvar postulerar oftast oändligt gamla universa.

Skapelsetroende tar ibland Big Bang som ett stöd för sin teologi — vad skulle ha utlöst den Stora Smällen, om inte Gud? Det finns dock alternativa förklaringar:

- Vi kanske lever i ett cykliskt universum, som en dag drar sig samman till en punkt igen och bildar fröet till en ny Big Bang.

⁴ En detaljerad och väl dokumenterad genomgång av praktiskt taget varje kontroversiell fråga i det här sammanhanget återfinns i Strahler [16].

² Den alternativa skapelseberättelsen i 1 Mos. 2 diskuteras i allmänhet *inte*, eftersom den, med bokstavstrogen tolkning, motsäger 1 Mos. 1 — saker och ting skapas inte i samma ordning.

³ De använder gärna uttrycken «evolutionslära» och «evolutionism» för att täcka inte bara teorier som direkt har att göra med livets utveckling och mångfald, utan praktiskt taget all modern fysik, geologi och biologi.

- Vårt universum kan vara en kvantmekanisk fluktuation, som uppträtt spontant utan någon skapares ingripande.
- Vårt universum kan ha knoppats av från ett «moderuniversum» (som i sin tur knoppats av från ett tidigare, o.s.v.). Den här typen av universumförökning är en naturlig konsekvens av teorier för kvantumgravitation [17, 18].

Det finns ett antal oklara punkter inom den moderna kosmologin, men utrymmet här låter mig bara diskutera ett par punkter som tagits upp av kreationister:

- Galaxers rörelse och rotation — kreationister hävdar att galaxer i galaxhopar inte är gravitationellt bundna till hopen, och att den differentiella rotationen i en spiralgalax snabbt skulle upplösa spiralarmarna, och att båda punkterna bevisar att galaxer är nyskapade. Det finns förvisso obesvarade frågor här — men det finns också många rimliga förklaringar, med mörk materia och densitetsvågor som några nyckelord [19]–[23].
- Olbers paradox⁵ — kreationister noterar helt riktigt att denna implicerar ett ungt universum. Vad de missar är att vårt Big-Bang-universum är tillräckligt ungt.

3.1 Konsekvenser av ett ungt universum

Enligt den kreationistiska modellen är vårt universum inte mer än 6000 år gammalt. Om man antar att de nuvarande naturlagarna har varit i kraft ända sedan skapelsen leder detta till vissa problem, där våra observationer indikerar en mycket högre ålder.

Ett uppenbart problem är att ljuset färdas med ändlig hastighet, så att ljus från tillräckligt avlägsna himlakroppar helt enkelt inte hinner hit på 6000 år. En populär förklaring till detta bland kreationister, först framförd av Setterfield, är att ljusets hastighet har avtagit med tiden [24, 9]. Historiska mätningar av ljushastigheten citeras

⁵ Olbers visade att om universum vore oändligt och isotropiskt, skulle hela natthimlen vara lika ljusstark som solens yta, eftersom varje synlinje förr eller senare träffar en stjärna.

som stöd för denna hypotes. Dock är Setterfields arbete suspekt av flera skäl — han använder bara särskilt utvalda mätningar, lägger stor vikt vid gamla mätningar med stora felmarginaler, och använder vid sin kurvanpassning en mycket långsökt matematisk form som alls inte är den enda möjliga, utan verkar vald mer med tanke på att få «rätt» svar än fysikalisk rimlighet. Jag har själv försökt upprepa hans arbete, och funnit att t.o.m. med hans utvalda data går det inte att utesluta nollhypotesen, att ljusets hastighet är konstant.

4 Jordens ålder

Så hur gammal är vår planet? Kreationister talar om några tusen år, medan geologer snarare är inne på några miljarder⁶. Vetenskapliga uppskattningar av Jordens ålder baserar sig i huvudsak på datering från radioaktiva sönderfall, vilket diskuteras i nästa stycke. Kreationisterna har sin tolkning av Bibeln, men de har också en lång lista med vad de anser vara bevis för att Jorden inte kan vara miljarder år gammal. Utrymmet tillåter inte en genomgång av hela listan — i stället går jag andra hållet, och ger en lista med standardsvar, som kan tillämpas på ett stort antal kreationistiska argument:

- **«Bevis»:** Mississippideltat växer med x meter/år, och är totalt y km långt — alltså kan det inte ha funnits mer än y/x årtusenden. **Svar:** *Det här fenomenet behöver inte alls ha existerat sedan begynnelsen, utan kan vara ungt i en gammal värld.* Gäller även t.ex. diverse andra geografiska objekt, Saturnus' ringar, meteorskurar, och kortperiodiska kometer.
- **«Bevis»:** Det finns x ton kalcium i havsvattnet, och floderna för dit y ton/år — alltså kan haven vara högst x/y år gamla. **Svar:** *Det här är inte den enda relevanta processen — snarare handlar det om flera processer i jämvikt.*⁷ Gäller t.ex. alla mineraler i havsvattnet,⁸ sediment på havsbotten, helium och

⁶ På Darwins tid var Jordens ålder inte känd — han visste i vilken ordning olika fossillager hade bildats, men visste inte deras absoluta ålder, och behövde inte heller veta den för att kunna formulera sin teori.

kol-14 i atmosfären, och blir lite väl uppenbart för bergsbildning, där Molén [9] ger åldersgränser både från vulkanism och erosion.

- «Bevis»: Den store fysikern Helmholtz räknade ut att energin från solens gravitationella kontraktion bara räcker för att hålla den lysande i x år. Svar: *Det här är helt enkelt fel, baserat på felaktiga data eller falsifierade teorier.* Gäller för Helmholtz' ovannämnda kontraktionsteori, Kelvins avsvlningsberäkningar,⁹ och mycket annat.

4.1 Radioaktiv datering

Standardmetoderna för geologisk åldersbestämning idag baserar sig på sönderfall av olika radioaktiva isotoper. Dessa har naturligt nog blivit hårt kritiserade av dem som vill se världen som ung, men står sig bra mot kritiken. Obereonde kontroller av dateringen kan dels göras genom att samma mineral åldersbestäms med flera olika isotoper, dels genom att jämföra med åldersbestämningar från olika cykliska processer. T.ex. har kol-14-metoden kalibrerats genom jämförelse med årsringar i träd.¹⁰ Andra årliga fenomen, som t.ex. varviga leror, kan användas för äldre mineral. Med olika sådana här metoder har den geologiska dateringen blivit oberoende verifierad över tidsrymder på åtminstone några tiotal miljoner år, gott och väl tillräckligt för att spräcka den kreationistiska tidsskalan.

⁷ Här jämvikt mellan kalciumtillströmning med flodvatten, och utfällning av kalciumsalter på havsbotten.

⁸ Riktigt roligt blir det om kreationisternas beräkningssätt tillämpas på aluminium i havet — det ger en övre gräns för Jordens ålder på ungefär hundra (!) år.

⁹ Här vill jag kalla kreationisterna *ohederliga*. Lord Kelvin beräknade Jordens ålder genom att anta att dess inre svalnade utan interna värmekällor. Idag vet vi att det finns en intern värmekälla i Jorden, radioaktivitet, och att Kelvins beräkning därför inte stämmer — men kreationister citerar fortfarande Kelvin, och hävdar att han bevisat att Jorden är ung, samtidigt som de i *samma* böcker diskuterar radioaktivitet, och t.o.m. postulerar att den har varit mer intensiv än idag. Jämför t.ex. s. 116 och 128 i Molén [9].

¹⁰ Intressant nog finns det en sammanhängande serie årsringar från idag och drygt 8000 år tillbaka i tiden, alltså 2000 år före det förmodade skapelseögonblicket.

5 Livets ursprung

Hur uppstod livet på Jorden? Det hederligaste svaret på den frågan är att ingen egentligen vet. Men det finns ett antal mer eller mindre trovärdiga hypoteser för uppkomsten av liv från död materia utan övernaturlig hjälp. Den mest kända av dessa bär Oparins och Haldanes namn, men är mer känd som teorin om den «heta soppan». Den grundläggande tanken är att, i jordens ursprungliga oceaner, med hög halt av koldioxid och ammoniak, och bestrålade med ultraviolett ljus, diverse organiska föreningar bildades spontant, och ackumulerades tills haven mest liknade en het organisk soppa. Den här organiska syntesen antas sedan ha fortsatt mot mer och mer komplexa molekyler, tills en självreproducerande form bildades, och darwinismen kunde ta över. Flera vitala steg i den här kedjan har verifierats empiriskt, till exempel i det berömda Urey-Miller experimentet [25] 1953.

De vanligaste motargumenten mot teorier av den här typen, som bygger på slumpvisa kemiska reaktioner och kombinationer, är probabilistiska — de enklaste livsformerna på Jorden idag fordrar tusentals aminosyror och andra organiska molekyler, arrangerade i exakt rätt ordning, och oddsen mot att finna den rätta ordningen av en ren slump är helt enkelt astronomiska. *Men* — ren slump krävs bara för att få ihop den *enklaste* självreproducerande molekylen, och under de senaste åren har empiriska resultat presenterats som visar att denna molekyl är förvånansvärt enkel — självkatalys har påvisats i korta RNA-kedjor [26], med inte mer än ett tjugotal nukleotider. Och med en hel ocean av organisk soppa, och hundratals miljoner år för att kombinera och rekombinera, låter det inte alls lika långsökt att anta att dessa enkla molekyler kan ha uppkommit av en ren slump — tvärtom kan det ses som högst troligt. För vidare diskussion om de bakomliggande sannolikhetskalkylerna, se [2] och [27].

En annan utgångspunkt för kreationistisk kritik av dessa livsteorier är att ingen hittills har lyckats skapa liv i ett provrör i laboratoriet. Till detta har jag två svar:

- För kreationister är detta rent hyckleri, till den dag de kan påvisa *gudomlig skapelse* av liv i ett provrör.
- I vilket fall som helst är det oskäligt att kräva duplicering i ett provrör av en process som kan ha tagit miljontals år och oceaner av soppa i naturen.

6 Evolution eller skapelse?

Och nu kommer vi slutligen till kärnpunkten i den här artikeln — är evolution eller skapelse den bästa förklaringen till livets mångfald och arternas ursprung?

6.1 Modern evolutionsteori — neo-darwinism

Evolutionsteorin, i motsats till kreationismen, är inte någon dogmatiskt fastlagd lära. Dagens darwinism skiljer sig på många punkter från den teori som presenterades i *The origin of species* [3] — under det sekel som har gått sedan Darwin var aktiv har vår biologiska kunskap växt dramatiskt: genetik, biokemi, ekologi, etologi, paleontologi... Modern evolutionsteori tar hänsyn till allt det vi lärt oss, vilket har givit darwinismen en fast förankring i biologins grundläggande principer. Viktiga delar av detta teoriarbete gjordes på trettioalet av Haldane, Dobzhansky [28] och Simpson [29, 30]; detaljerna finns beskrivna i moderna läroböcker i biologi [31] eller evolutionsteori [32].

Det pågår för närvarande livliga debatter bland biologer beträffande ett antal detaljfrågor inom evolutionsteorins ram: däribland evolutionens förväntade hastighet och utvecklingsmönster [33, 34], slumpens betydelse jämfört med det naturliga urvalets [35], implikationerna av molekylärgenetiska rön [36], och utvecklingen av socialt beteende [37]–[39]. En del kreationister citerar med viss skadeglädje dessa exempel på oenighet bland biologer, och tolkar dem som tecken på evolutionslärans förfall och snara kollaps. Men sanningen är snarare det motsatta — fri debatt och utveckling av nya idéer är kännetecknet på frisk och produktiv vetenskap.

6.2 Om arternas skapelse

Kreationismens centrala tes är «*Each of the major kinds of plants and animals was created functionally complete from the beginning and did not evolve from some other kind of organism.*» (Henry Morris, citerad i Strahler, [16]).

Jaha — nästa fråga: vad innebär «kind» i detta sammanhang? Ordet är hämtat från bibeln, King James Version (1 Mos 1:21,1:24–25), där det i den svenska bibeln står «art», men det är inte alls uppenbart att bibelns författare menar detsamma som biologerna menar med art. Kreationistiska definitioner av det bibliska artbegreppet, som ges i bl.a. [40] och [41], skär tvärs över etablerade biologiska taxa, och får ibland motsvara en enda biologisk art, ibland ett släkte eller en familj, och innehåller ibland till och med delar av flera distinkta familjer, som till exempel Hund-arten, där vissa medlemmar av biologer klassas som närmare släkt med kattdjuren.

Mycket av den förvirring som råder kring «art»-begreppet kommer uppenbarligen från kreationisternas önskan att inkorporera i sin modell den sortens småskaliga evolution som faktiskt har observerats i naturen, för vilken det finns ovedersägliga bevis (se sektion 6.4 nedan). Detta vill de se som förändringar *inom* en och samma «art», vilket deras teori tillåter.

6.3 Andra föreslagna alternativ till darwinismen

Kreationister argumenterar minst lika mycket *mot* Darwin som *för* sina egna idéer. De hävdar att vi här har en dikotomi — att *antingen* darwinismen *eller* kreationismen måste vara sann. Detta skulle betyda att om darwinismen falsifieras måste kreationismen accepteras. Men detta är en *falsk* dikotomi — darwinismen må vara allmänt accepterad som biologiskt paradigm, men den är inte utan konkurrenter, även icke-religiösa sådana, som har eller har haft stöd från seriösa forskare inom ämnet. Även om darwinismen en dag falsifierades, skulle detta inte på något vis öka kreationismens trovärdighet.

Det mest kända alternativet till darwinismen är Lamarcks teori, vilken också bygger på processer liknande det naturliga urvalet, men där

genetiska förändringar inte orsakas av slumpvisa mutationer, utan styrs direkt av miljöns krav och fenotypens anpassningar, så att förvärvade egenskaper går i arv. Innan den moderna genetiken slog igenom, var detta en respektabel och rimlig teori, som accepterades av framstående 1800-talstänkare som Herbert Spencer [42], men den är i sina grundprinciper totalt oförenlig med den biologiska kunskap¹¹ vi har idag [46].

Ortogenes är ett annat «klassiskt» alternativ till Darwin, i vilket det hävdas att det finns en sorts «evolutionär tröghetslag», så att när en organism väl har börjat utvecklas i en viss riktning, fortsätter den i samma riktning oavsett urvalstryck. Denna teori är dock inte heller längre hållbar [47, 48].

Teorin om morfogenetiska fält¹² är av relativt sent datum, och strider direkt emot inte bara darwinismen, utan även en stor del av genetiken och embryologin, för att inte tala om kemi och kvantmekanik. Den presenteras också följdriktigt som en ansats till paradigmskifte inom livsvetenskaperna. Dess mest kände talesman är Rupert Sheldrake, som skrivit populärvetenskapliga böcker i ämnet [49], men teorin debatteras också i mer seriösa sammanhang [50]. I svensk debatt kan beslätade tankar ibland återfinnas hos Edman [51].

Saltationismen är en teori som ligger betydligt närmare darwinismen, från vilken den främst skiljer sig genom att genetiska förändringar antas vara abrupta snarare än gradvisa, så att en enda mutation omvandlar en art till en annan [52, 53]. Moderna teorier om «punctuated equilibrium» (avbruten jämvikt) [33] och urval på artnivå bevarar en del av saltationismens goda sidor, medan de icke-darwinistiska inslagen är starkt nertröskade eller eliminerade.

Kimura och Ohta [35] anser att arternas uppkomst helt kan förklaras genom slumpvisa för-

ändringar, utan att det naturliga urvalet har spelat någon roll. Detta kan nog innehålla ett korn av sanning, såtillvida att viss utveckling kan vara slumpartad, men det är fortfarande en öppen fråga hur stor betydelse slumpen kan ha i utvecklingen.

Vissa paleoantropologer [54, 55] hävdar att de olika människoraserna utvecklades oberoende av varandra, och senare förenades i en enda art, *Homo sapiens*, en i högsta grad odarwinistisk tanke. Någon alternativ mekanism för den här typen av parallell evolution har dock inte presenterats.

6.4 Argument för och emot evolution

Teorin om det naturliga urvalet är egentligen så självklar och uppenbar att den ibland har kallats tautologisk: Olika individer skiljer sig åt på olika sätt. Om vissa av dessa skillnader är korrelerade med en individs sannolika antal avkomlingar, och skillnaderna till någon liten del överförs till avkomman, så är evolutionen *oundviklig!* Sedan är det bara frågan om evolutionen kan åstadkomma tillräckligt stora förändringar tillräckligt snabbt, för att förklara allt liv på jorden.

Småskalig evolution, inom en art, har som nämntes ovan blivit i stort sett accepterad av kreationisterna. Det finns omfattande bevis för att sådan «mikroevolution» äger rum, varav det mest berömda exemplet är den «industriella melanism» som har observerats hos vissa fjärilar i England [56]–[58]. Ett stort antal kvantitativa studier har också gjorts, som undantagslöst ger resultat i utmärkt överensstämmelse med den moderna darwinismens förutsägelser [27, 32].

Men enligt kreationisterna kan inga verkligt nya organismer utvecklas på det här sättet. Ett påstående som ofta görs är: «Ingen har någonsin sett en ny art utvecklas.» Svaret på det är: «Jo, massor av biologer har sett nya arter utvecklas, men ingen har någonsin sett en ny art *skapas*.» S. L. Weinberg [59] ger ett mer detaljerat svar, med otaliga exempel på evolution på artnivå. Andra exempel, hämtade från den biologiska litteraturen, inkluderar bananflugor [60]–[63], ciklider [64, 65], Darwins berömda Galápagos-finkar [66]–[68], måsar [69, 70], tättingar [32], hjortar [71], kängurur [72], och möss [32] ... listan skulle kunna göras mycket längre.

¹¹ Det finns dock en del sentida rön som tyder på att under mycket speciella omständigheter kan förvärvade egenskaper inkorporeras i arvmassan [43, 44, 45]. Det handlar dock aldrig om den typen av egenskaper som Lamarck tänkte sig, och räcker inte på långa vägar till att återuppliva hans teori som allmän princip.

¹² Grundidén är en sorts vitalism, att varje struktur har en tendens att, kontrollerad av dessa fält, utvecklas i samma riktning som liknande strukturer tidigare har gjort. Låter för mig lika barockt som kreationismen.

Inget av exemplen ovan handlar dock om några större morfologiska förändringar av det slag en kreationist kan tänkas kräva för att kalla den nya varelsen för en «art» i biblisk mening, av den enkla anledningen att den typen av förändringar förväntas ta lång tid och vara en mycket sällsynt händelse, och den biologiska vetenskapen är helt enkelt för ung. För att observera stora förändringar («makroevolution») får vi förlita oss på studier av fossil, och här finner vi ännu ett av kreationisternas favoritpåståenden: «Det finns inga övergångsfossil.» Men om vi tittar närmare på det här påståendet finns det flera problem med det:

- Alla arter, inklusive utdöda, klassificeras enligt Linnés system,¹³ vilket inte lämnar något utrymme för intermedjära former. Det går inte att klassificera t.ex. *Archaeopteryx* som «hälften-*Reptilia*, hälften-*Aves*», utan det måste vara antingen det ena eller det andra. Detta tenderar att dölja utvecklingskedjornas kontinuitet.
- Makroevolution förväntas vara sällsynt — och fossilisering är också en mycket sällsynt process, bara en mycket liten bråkdel av alla organismer bevaras som fossil. Detta betyder att man inte kan förvänta sig en komplett kedja av fossil, utan det blir nödvändigtvis vissa luckor.
- Om man vill hitta luckor (och det vill förvisso kreationisterna), kan antalet luckor förökas *ad infinitum* på följande sätt:
 1. Innan *Archaeopteryx* upptäcktes: det finns en oförklarad lucka mellan reptiler och fåglar, så de måste ha skapats separat.
 2. Efter *Archaeopteryx*: det finns två oförklarade luckor, en mellan reptiler och *Archaeopteryx*, den andra mellan *Archaeopteryx* och andra fåglar.
 3. Efter att man funnit ytterligare ett fossil i var och en av dessa luckor: nu finns det fyra oförklarade luckor ...
 4. et cetera.

Trots alla dessa svårigheter visar det sig vid en noggrann granskning av tillgängliga fossil att det

¹³ Linné, liksom de flesta vetenskapsmän på hans tid, lär ha trott på Skapelsen.

finns oräkneliga fossil av övergångsformer, på alla taxonomiska nivåer. Cuffey [73] ger en tabell med ungefär 200 övergångsfossil, med referenser. Strahler [16] diskuterar ytterligare ett antal, inklusive hela kedjan invertebrater → fiskar → groddjur → kräldjur → däggdjur.

Ett intressant fall, där fossilkedjan är anmärkningsvärt komplett, är övergången från kräldjur till däggdjur. En viktig skillnad i skelettet mellan dessa grupper är käkledens konstruktion, med olika ben som formar själva leden. Det finns en imponerande kedja av fossil som steg för steg utvecklas gradvis från kräldjurskäke till däggdjurskäke, inklusive genuina övergångsformer med *båda* typerna av käkled fungerande i tandem [16]. Vad mer kan man rimligtvis begära från fossilfynd?

Den så kallade «kambriska explosionen», den plötsliga, mycket kraftiga ökningen av antalet fossil i kambriska sediment jämfört med äldre lager, ses ofta som ett pinsamt problem för darwinister. Darwin själv såg den som ett argument mot hans teori. Men under senare år har fossilfynd gjorts som visar att explosionen är i huvudsak en illusion — en rik och varierad fauna, (Ediacarian) fanns redan tidigare, men dominerad av organismer utan hårda delar, så att de bara undantagsvis efterlämnar fossil [74, 75, 16]. De evolutionära implikationerna av dessa upptäckter diskuteras av Gould i [76].

6.5 Människans ursprung

Nu när vi har gått igenom det empiriska stödet för att andra djur har utvecklats i enlighet med Darwin, låt oss ställa en mer personlig fråga: har vi utvecklats på samma sätt som andra varelser, eller är vi verkligen skapade i Guds avbild? Den här personliga aspekten gör människans ursprung till en särskilt kontroversiell och känsloladdad fråga [77] — oavsett vilka bevis som läggs fram är det svårt för många av oss att acceptera apor i våra anor.

Inte desto mindre är den fossilkedja som leder till *Homo Sapiens* väl så sammanhängande och dokumenterad som för någon annan art, åtminstone fyra-fem miljoner år tillbaka i tiden.¹⁴ Flera närbesläktade arter av proto-människor har upptäckts, inklusive en del övergångsformer

mellan *Homo Sapiens* och våra närmaste förfäder [78]. Allt detta finns beskrivet i detalj i ett antal populärvetenskapliga böcker som [79] eller [80],¹⁵ lika väl som i mer seriösa verk [81]–[84].

Förekomsten av några som helst proto-mänskliga eller halvmänskliga fossil ställer till stora problem för den som hävdar att människan är en speciell skapelse, skild från resten av naturen. Men det är inte bara fossil som förenar oss med de andra djuren, utan hela vår biologi och biokemi. Människans fysiologi är praktiskt taget identisk med andra däggdjurs. Vårt fortplantningssystem är detsamma. Vi använder samma genetiska kod som alla andra, och inte ens informationen i våra gener är särskilt originell — mer än 99% av vårt DNA är identiskt med schimpansernas [85, 86]. Att vår hjärna och själsförmögenheter skulle vara unika har också ifrågasatts i senare års forskning om apors språkinläring [87] och sociala beteende. Alla dessa likheter är exakt vad man skulle vänta sig om vi hade utvecklats från apliknande förfäder — men den som hävdar att vi är separat skapade i Guds avbild får svårt att förklara dem.

7 Slutord

Den här essän har utvecklats till en lång uppräkningsargument för evolutionen och den vetenskapliga världsbilden. Detta är ett naturligt svar på kreationisternas argument, som ofta riktar in sig på smådetaljer. Men den övergripande bilden saknas — jag tror inte att jag har lyckats bibringa

¹⁴ Det finns dock en lucka i fossilkedjan mellan 15 och 5 miljoner år sedan, vilket tyvärr täcker den tidpunkt när man tänker sig att stamträdet delade sig mellan oss och schimpanserna.

¹⁵ Dessa två har tyvärr olika åsikter om vissa detaljer i släkträdet, och en hel del av böckerna tas upp av denna polemik. Men de är helt överens i huvudfrågan, att vi härstammar från vissa av de människoliknande varelsor de har hittat.

läsaren en rättvisande bild av den fantastiska storleken, koherensen, och, ja, *skönheten* i vetenskapens sammanhängande kunskapsväv. Kreationister må kritisera detaljer så mycket de vill — även om deras kritik någon enstaka gång vore berättigad (och jag tror jag har visat här att så mycket sällan är fallet), finns det fortfarande en fullständigt överväldigande mängd empiriska fakta som stöder evolutionen. Och de har ingen på något vis jämförbar modell att ersätta den med. Kreationismen i sig är totalt impotent som teori. Den postulerar att allting är som det är, därför att Gud ville ha det så — men Gud kunde ha skapat världen precis hur som helst, så kreationismens förklaringskraft är exakt lika med noll. Så som den vanligen formuleras står den grovt i strid med observationer och etablerade vetenskapliga teorier, och är i långa stycken uppenbart orimlig, men det är nästan en bisak — som kandidat till vetenskaplig teori måste kreationismen förkastas, inte bara därför att den är falsk, utan vad värre är, den är ointressant, impotent, oanvändbar, och totalt *värdelös*. Av allmänt accepterade kriterier på vetenskaplighet klarar kreationismen knappast något enda: den är inte falsifierbar som helhet; de delar som är falsifierbara har också falsifierats; den gör inga användbara förutsägelser; den bryter mot Occams rakniv; och, sist men inte minst, den är *ful*.¹⁶

Den som vill tro att världen skapades genom ett mirakel för 6000 år sedan är välkommen att göra det, men att kalla denna trossats för vetenskap, när empiriska data entydigt pekar i motsatt riktning, är ett grovt missbruk av vetenskapsbegreppet.

¹⁶ Vetenskapens estetik förtjänar egentligen en egen essä. Här får det räcka med att säga att en vacker teori är en som med en enda enkel princip förklarar en stor mängd kaotiska, komplicerade och osammanhängande fakta. En ful teori är en som fordrar särskilda förklaringar *ad hoc* till vart och ett av en stor mängd specialfall. Newtons solsystem var vackert — det Ptolemaiska var fult. Darwinismen är på samma sätt vacker — kreationismen är så ful en teori kan bli.

Summary

This is a critical study of «Scientific Creationism». The tenets of Creationism are discussed briefly, but the main emphasis here is on the Creationist arguments against evolution and the general world-view of mainstream science, together with counterarguments defending it.

Referenser

- [1] Paley, W. *Natural theology, or evidences of the existence and attributes of the deity collected from the appearances of nature*. London, 1802.
- [2] Dawkins, R. *The blind watchmaker*. Longman, 1986.
- [3] Darwin, C. *On the origin of species by means of natural selection*. Murray, London, 1859.
- [4] Frye, R. M. *Is God a creationist?* Scribners, New York, 1983.
- [5] Hyers, C. *The meaning of creation*. John Knox Press, Atlanta, 1984.
- [6] Young, D. *Christianity and the age of the Earth*. Zondervan, 1982.
- [7] Pope John Paul II. addressing the Pontifical Academy of Sciences, before its meeting on Cosmology and Cosmogony, October 1981.
- [8] Jehova's Witnesses (no individual author specified). *Life — How did it get here? By evolution or creation?* The Watchtower Society, 1985.
- [9] Molén, M. *Vårt ursprung?* Salt & ljus, Haninge, 1988.
- [10] Popper, K. *Logic of scientific discovery*. Hutchinson, London, 1959.
- [11] Popper, K. *Conjectures and refutations*. Routledge & Kegan Paul, London, 1963.
- [12] Popper, K. *Unended quest: an intellectual autobiography*. Open Court Publ., La Salle, 1976.
- [13] Popper, K. Natural selection and the emergence of mind. *Dialectica* 32–339, 1978.
- [14] Riddiford, A. & Penny, D. The scientific status of modern evolutionary theory. In J. W. Pollard, editor, *Evolutionary theory — paths into the future*. Wiley, 1984.
- [15] Vollmer, G. The status of the theory of evolution in the philosophy of science. In Andersen, S. & Peacocke A., editors. *Evolution and creation*. Aarhus University Press, 1987.
- [16] Strahler, A. N. *Science and Earth history*. Prometheus Books, 1987.
- [17] Hawking, S. W. Wormholes in spacetime. *Physical Review D* 37–904, 1988.
- [18] Coleman et al. (ed.). *Quantum cosmology and baby universes*. World Scientific, Singapore, 1991.
- [19] Srednicki, M. (ed.). *Particle physics and cosmology: Dark matter*. North-Holland, Amsterdam, 1990.
- [20] Ostriker et al. The size and mass of galaxies, and the mass of the universe. *Astrophysical journal* 193-L1, 1974.
- [21] Rubin et al. Extended rotation curves of high-luminosity spiral galaxies. IV. Systematic dynamical properties, Sa → Sc. *Astrophysical journal* 225-L107, 1978.
- [22] Dutch, S. I. A critique of creationist cosmology. *Journal of Geological Education* 30–27, 1982.
- [23] Shu, F. H. Spiral structure, dust clouds and star formation. *American Scientist* 61–524, 1973.
- [24] Setterfield, B. The velocity of light and the age of the universe. *Ex Nihilo* 4-38, 1981.
- [25] Miller, S. L. & Orgel, L. E. *The origins of life on Earth*. Prentice-Hall, 1974.
- [26] Lewin, R. RNA catalysis gives fresh perspective on the origins of life. *Science* 231–545, 1986.
- [27] Ruse, M. *Darwinism defended — a guide to the evolution controversies*. Addison-Wesley, 1982.
- [28] Dobzhansky, T. *Genetics and the origin of species*. Columbia University Press, 1937.
- [29] Simpson, G. G. *Tempo and mode in evolution*. Columbia University Press, 1944.
- [30] Simpson, G. G. *The meaning of evolution*. Yale University Press, 1949.
- [31] Curtis, H. *Biology (4th ed.)*. Worth, 1983.
- [32] Minkoff, E. C. *Evolutionary biology*. Addison-Wesley, 1983.
- [33] Gould, S. J. & Eldredge, N. Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered. *Paleobiology* 3–115, 1977.
- [34] Stanley, S. M. *Macroevolution: pattern and process*. W H Freeman, San Francisco, 1979.
- [35] Kimura, M. & Ohta, T. *Theoretical aspects of population genetics*. Princeton University Press, 1971.
- [36] Ayala, F. J. Phylogenies and macromolecules. In Dobzhansky et al, editor, *Evolution*. W. H. Freeman, San Francisco, 1977.
- [37] Wilson, E. O. *Sociobiology: the new synthesis*. Belknap, 1975.
- [38] Wilson, E. O. *On human nature*. Harvard, 1978.
- [39] Somit, A. *Biology and politics*. Mouton, Haag, 1976.
- [40] Marsh, F. L. *Evolution, Creation and Science*. Review and Herald Publ., Washington, 1947.
- [41] Gish, D. *Evolution: the fossils say No!* Creation-Life, San Diego, 1978.
- [42] Spencer, H. *Principles of biology*. Williams and Norgate, London, 1864.
- [43] Steele, E. J. *Somatic selection and adaptive evolution*. Williams and Wallace, Toronto, 1979.
- [44] Robertson, M. Lamarck re-visited; the debate goes on. *New scientist* 90–230, 1981.
- [45] Tudge, C. Lamarck lives — in the immune system. *New scientist* 90–483, 1981.
- [46] Bowler, P. J. *Fossils and progress*. Science History Publications, New York, 1976.
- [47] Gould, S. J. Positive allometry of antlers in the «Irish Elk» *Megaloceros giganteus*. *Nature* 244–375, 1973.
- [48] Bowler, P. J. Theodore Eimer and orthogenesis: evolution by definitely directed variation. *J. Hist. Med.* 34–40, 1979.
- [49] Sheldrake, R. *A new science of life*. Paladin, 1983.
- [50] Goodwin, B. C. Changing from an evolutionary to a generative paradigm of biology. In J. W.

- Pollard, editor, *Evolutionary theory — paths into the future*. Wiley, 1984.
- [51] Edman, S. *Jordens sång*. Norstedts, 1988.
- [52] Goldschmidt, R. B. *The material basis of evolution*. Yale University Press, 1940.
- [53] Goldschmidt, R. B. Evolution as viewed by one geneticist. *American Scientist* 40–84, 1952.
- [54] Vandermeersch, B. L'origine de l'homme moderne: le point de vue du paléanthropologue. In G. Giacobini, editor, *Hominidae — proceedings of the 2nd international congress of human paleontology, Turin*. Jaca Book, Milan, 1989.
- [55] Wolpoff et al. Modern *Homo Sapiens* origins: a general theory of hominid evolution involving the fossil evidence from East Asia. In A. R. Liss, editor, *The origins of modern humans: a world survey of the fossil evidence*. New York, 1984.
- [56] Kettlewell, H. B. D. The phenomenon of industrial melanism in Lepidoptera. *Annual Review of Entomology* 6–245, 1961.
- [57] Kettlewell, H. B. D. *The evolution of melanism*. Clarendon, 1973.
- [58] Ford, E. B. *Ecological genetics, 3rd ed.* Methuen, 1971.
- [59] Weinberg, S. L. Reply to M. Denton. Creation/Evolution Newsletter vol. 6 no.5 p. 22, 1986.
- [60] Kiliyas et al. A multifactorial genetic investigation of speciation theory using *Drosophila Melanogaster*. *Evolution* 34–730, 1980.
- [61] Jones, J. S. Models of speciation — the evidence from *Drosophila*. *Nature* 289–743, 1981.
- [62] Powell, J. R. The founder-flush speciation theory: an experimental approach. *Evolution* 32–465, 1978.
- [63] Prakash, S. Origin of reproductive isolation in the absence of apparent genic differentiation in a geographic isolate of *Drosophila Pseudoobscura*. *Genetics* 72–143, 1972.
- [64] Meyer et al. Monophyletic origin of Lake Victoria cichlid fishes suggested by mitochondrial DNA sequences. *Nature* 347–550, 1990.
- [65] Owen et al. Major low levels of Lake Malawi and their implications for speciation rates in Cichlid fishes. *Proc. Royal Society B* 240–519, 1990.
- [66] Lack, D. *Darwin's finches: an essay on the general biological theory of evolution*. Cambridge, 1947.
- [67] Boag, P. T. & Grant, P. R. Intense natural selection in a population of Darwin's finches (Geospizinae) in the Galápagos. *Science* 214–82, 1981.
- [68] Abbott, I. L. K. & Grant, P. R. Comparative ecology of Galápagos ground finches (Geospiza): evaluation of the importance of floristic diversity and interspecific competition. *Ecol. Monogr.* 47–151, 1977.
- [69] Mayr, E. *Animal species and evolution*. Belknap, Cambridge (Mass.), 1963.
- [70] Ridley, M. Who doubts evolution? *New Scientist* 90–830, 1981.
- [71] Mayr, E. *Populations, species, and evolution*. Belknap, Cambridge(Mass.), 1970.
- [72] Sharman et al. Chromosome evolution, phylogeny, and speciation of rock wallabies. *Australian Journal of Zoology* 37–351, 1991.
- [73] Cuffey, R. J. Paleontological evidence and organic evolution. In A. Montagu, editor, *Science and creationism*. Oxford, 1984.
- [74] Cloud, P. & Glaessner, M. F. The Ediacarian period and system: Metazoa inherit the Earth. *Science* 218–783, 1982.
- [75] Caster, K. E. Ediacarian fossils. *Science* 223–1129, 1984.
- [76] Gould, S. J. *Ever since Darwin*. W. W. Norton, New York, 1977.
- [77] Lewin, R. *Bones of contention*. Simon & Schuster, New York, 1987.
- [78] Bräuer, G. The ES-11963 hominid from West Turkana and *Homo sapiens* evolution in East Africa. In G. Giacobini, editor, *Hominidae — proceedings of the 2nd international congress of human paleontology, Turin*. Jaca Book, Milan, 1989.
- [79] Leakey, R. E. Människans ursprung. (*The making of mankind*). Bonniers, 1981.
- [80] Johanson, D. & Edey, M. *Lucy*. Simon & Schuster, New York, 1981.
- [81] Else, J. G. & Lee, P. C. *Primate evolution*. Cambridge, 1986.
- [82] Giacobini, G. (ed.). *Hominidae — proceedings of the 2nd international congress of human paleontology, Turin*. Jaca Book, Milan, 1989.
- [83] Tobias, P. V. (ed.). *Hominid evolution — past, present and future. Proceedings of the Taung diamond jubilee symposium, Johannesburg & Mmabatho*. A. R. Liss, New York, 1985.
- [84] Liss, A. R. *The origins of modern humans: a world survey of the fossil evidence*. New York, 1984.
- [85] King, M.-C. & Wilson, A. C. Evolution at two levels in humans and chimpanzees. *Science* 188–107, 1975.
- [86] Desmond, A. *The ape's reflexion*. Quartet books, 1980.
- [87] de Luce, J. & Wilder, H. T. (ed.). *Language in primates*. Springer, 1983.

Buddhistisk medvetenhet: Dess fyra tillämpningar såsom «den enda vägen» enligt Satipatthānasutta i Majjhima-Nikāya¹

JAN ERGARDT

Den buddhistiska läran om medvetenheten har fått ökad uppmärksamhet. Docent Jan Ergardt, Lund, introducerar i denna artikel en av buddhismens mest älskade texter om medvetenhet. Den ger «hjärtpunkten av buddhistisk befrielse».

Den 21:e General Buddhist Congress of Japan år 1973 hade som motto «Buddhism resolves the crisis of mankind». Man behandlade intensivt buddhism i förhållande till värdestrukturer av befriande medvetenhet inom kultur, filosofi, religion och ekonomi. Temat har förts vidare av den franske orientalisterna och ekonomen Serge-Christophe Kolm. I fyra stora arbeten från 1980-talet har han påvisat samma buddhistiska medvetenhet som effektiv möjlighet till individuell och kollektiv befrielse ur kris.² Sulak Sivaraksa, expert på demokratifrågor i Burma och Thailand, talade i Lund om «Human Rights in Buddhist Perspective». Även han aktualiserade buddhistisk medvetenhet. Effektiva vägar till mänskliga rättigheter blir i buddhistiskt perspektiv *dāna*, givandet, *sīla*, de etiska föreskrifterna, och *bhāvanā*, personlighetsutvecklingen med tillämpande av eftertankens medvetenhet, lugn och lycka.³ Också här handlar det om den effektiva

sidan av buddhistisk andlighet som genom medvetenhet blottlägger värdestrukturer och möjliggör befrielse. Vart leder dessa tankar kring medvetenhet, eftertanke och effektivitet? Svaret ges i *bhāvanā*, den absoluta hjärtpunkten i Buddhas och buddhismens lära och praktik, präglade av den eftertanke som ser verkligheten sådan den faktiskt är.

Håkan Eilert presenterar Zen som en möjlighet till trovärdigt religiöst liv i utveckling. Zen är den buddhistiska «eftertanken» kring *sūnyatā*, tomheten och *no-mind* på japanska. Eilert talar om att gå tillbaka till Dōgen för att bringa klarhet i människors ibland något populariserade och halvt västerländska föreställningar om s.k. zenmeditation.⁴ I denna studie skall vi se vägen ut ur besvärande begränsning i Buddhas undervisning om *bhāvanā*, personlighetsutvecklingen, med dess effektiva tillämpande av medvetenhet (engelskans «mindfulness» eller «awareness»)! Vi skall studera en av buddhismens mest älskade texter om medvetenhet. Den har ett väldokumenterat stort anseende bland både lärda och lekfolk. På klassiskt vis vill man i dödens stund recitera denna text med sina läppar eller få den reciterad i sitt öra. Det är en folkfromhetens text med hjärtpunkten av buddhistisk befrielse. Antalet översättningar, kommentarer, och egna konstfulla avskrifter är oändligt. Denna lilla studie skall ge

¹ Denna studie bygger på Pali Text Society's Majjhima-Nikāya, utgiven av V. Trenckner, Vol. I–III, Luzac and Company LTD, London 1960–64, särskilt Vol. I, pp. 55–63. Dessutom har använts *Mahā-Satipatthānā Suttanta*, Pali Text Society's Dīgha Nikāya, Vol. II, utgiven av T.W. Rhys Davids och J. Estlin Carpenter, London, 1903, pp. 290–315. Som jämförande översättning rekommenderas I.B. Horner: *The Middle Length Sayings*, Vol. I, Pali Text Society, London 1976. Hänvisningar görs till M I–III respektive MLS I.

² Serge-Christophe Kolm: *Le bonheur-liberté, Bouddhisme profond et modernité*, Paris, 1982; *L'homme pluridimensionnel, Bouddhisme, marxisme, psychanalyse pour une économie de l'esprit*, Paris, 1986; *Philosophie de l'économie*, Paris, 1986; *Sortir de la crise*, Hachette, 1983.

³ Sulak Sivaraksa vid gästföreläsning, Juridicum, Lund, 1991-10-17. Temat illustreras av två av hans boktitlar: *Buddhist Vision for Renewing Society* och *A Socially Engaged Buddhism*.

⁴ STK Årg. 66 (1990), ss. 171–177, liksom i *Dagens Nyheter* 27–29 september 1991.

några glimtar från buddhistisk *bhāvanā* utifrån pali-texten «Lärotalet om medvetenhetens tillämpningar» (*Satipaṭṭhānasutta*).

Medvetenhetens ram — prolog och epilög⁵

Vilken är den buddhistiska vägen? Så hade Ananda hört; Bhagavā, den upphöjde, befann sig i en liten stad, talade med munkarna och sade: «Detta, ni munkar, är den enda vägen (*ekāyano ayaṃ bhikkhane maggo*) till levande varelsers renhet, till besegrande av sorg och klagan, till tillintetgörande av lidandet och dess smärta, till uppnåendet av den rätta livsföringen, till insikt om och erfarenhet av *nibbāna*, d.v.s. de fyra tillämpningarna av medvetenhet. Och vilka fyra? Så är det, ni munkar; en munk lever i att se på det kroppsliga i kroppen, vaken, eftertänksam, medveten, observant inför lystenhet och besvikelse i denna värld, han lever i att se på känslors processer i känslorna, vaken, ..., han lever i att se på sinnet i sinnet, vaken, ..., han lever i att se på processerna i fenomenen, vaken, eftertänksam, medveten, observant inför lystenhet och besvikelse i denna värld.»

Orden om «den enda vägen» är prolog och epilög i texten och innesluter både mål och metod. Texten visar kunskapen i dimensioner dels av dess egen process, dels av objektens processers inverkan på kunskapen. Så söker man medvetet omfatta svåra begrepp och idéer. «Den enda vägen» finns i vår text i verbet *pajānāti*, «han vet» på grundval av det «han (faktiskt) ser», *anupassati*. Dessutom exponerar vår text verbet *sikkhati*, «han tränar», vars påtaglighet framgår av att det verbet används om att träna elefanter. I ord om «veta», «se» och «träna» ger Buddhas budskap effekter i ontologi, etik och personlighetens utveckling.

Fyra tillämpningar av medvetenhet — utgångspunkten

Vår studie skall röra vid de ovan presenterade fyra tillämpningarna kring kroppen, känslorna,

⁵ M I: 55–56, 63.

sinnet och processerna. Vi frågar också vad människor uppnår genom att träna dessa processer av tillämpande. Dessa processer berör vårt centrum kallat *cittamī*, sinnet. Det är personlighetsbärande utan att vara en odödlig själ. Det första tillämpandet av medvetenhet har alltså kroppen som objekt; «han lever i att se på det kroppsliga i kroppen, vaken, eftertänksam, medveten, observant inför lystenhet och besvikelse i denna värld». Grundval för reflexioner är att man på nio sätt närmar sig det kroppsliga. Det första momentet är det klassiskt indiska observerandet av andningen; «medveten andas han ut, medveten andas han in».⁶ Så börjar meditationens observerande av «tingens» faktiska verklighet, som skall föra oss allt längre i eftertänksamhetens omfattande av fundamentala sanningar.

Välkända är också kroppsliga observanser kring att gå, stå still, sitta och ligga. Mera västerländskt svåracceptabla är beskrivandet av avlidnas kroppar i olika stadier av upplösning och förintelse. I det sista stadiet är människans kropp benen spridda och kringsläpade, ruttnande och reducerade till mjöl. I medvetenhet går vi in i det nakna konstaterandet: «Nåväl, av sådan dhamma är denna kropp, sådan kommer den att bli, detta har den icke besegrat.»⁷ Man ser detta i en nu-dimension som inre och yttre processer, något som blir till och förintas. Naken uppmärksamhet och faktiskt omfattande präglar medvetenheten. Så möter man den faktiska kroppsliga upplösningen.

Bli till och förintas — «uppstående och upphörande»

Man frågar sig vad kunskapen gör med denna verklighet. Vi kan konstatera att man metodiskt gör nio observationer av det kroppsliga liksom senare av känslor, sinne och högre processer och att man då ser, att allt blir till och förintas; processernas natur är «uppstående» och «upphörande» (*samudayadhammā och vayadhammā*). Deras naturer (*dhammā*), eller vilket annat ord vi än använder i vår översättning, kan under inga

⁶ M I: 56, so sato va assasati, sato passasati.

⁷ M I: 58, ayam pi kho kāyo evamīdhammo evambhāvī etaṃ anāṭṭo ti.

omständigheter tillskrivas existens. De är intet utom «*dhammā*»; processer av obeständighet, lidande, icke-jag (*aniccā, dukkhā, anattā*), vilket jag vet i mina empiriska processer medan jag ställer den ontologiska frågan. En berömd och klagörande sats till jämförelse är denna; «allt det vars dhamma det är att uppstå, allt detta är också av upphörandets dhamma» (*yam kiñci samudayadhammā, sabban tam nirodhadhamman ti*). Också Buddhas ord till Udāyin är klargörande: «Jag skall lära dig dhamma: 'I det att ett är, är ett annat, när det ena uppkommer, uppkommer det andra; i det att ett icke är, är icke ett annat, när det ena upphör, upphör det andra'.»⁸ Sammanhanget anger att Buddha vill förmå oss att lämna spekulationerna. Det är *just* nu som vi skall «se på» *dhamma* för att i medvetenhet få tag i verkligheten, vårt absoluta *varande* nu. Att vara i Varandets väsen är att vara i processer av uppstående och upphörande, i obeständighet, lidande, och icke-jag. I detta ser Erich Fromm liksom fromma buddhister vår positiva möjlighet: «But when we start out with the reality of human beings existing, loving, hating, suffering, then there is no being that is not at the same time becoming and changing. Living structures can be only if they become; they can exist only if they change. Change and growth are inherent qualities of the life process. Heraclitus' and Hegel's radical concept of life as process and not as a substance is paralleled in the Eastern world by the philosophy of the Buddha.»⁹ Med andra ord; kunskap och erfarenhet blir en positiv upplevelse av värdet i att bli till och förintas.

Kulmen på fyra tillämpningar

Vart leder detta observerande av den faktiska processen. Efter «uppstående och upphörande» kulminerar dessa fyra tillämpanden på kropp, känslor, sinne och högre processer i denna formel; «*detta är kroppen/ detta är känslorna/ detta är sinnet/ detta är processerna*' (tänker han), och för honom framstår medvetenhet tillämpad just till måttet av kunskap och till måttet av ihåg-

kommande, och han lever oberoende och är icke fästad vid något i denna värld.»¹⁰ Så beskriver Buddha människan som ser på hela sin psykofysiska varelse och därvid når en psykologisk och andlig dimension i vilken hennes medvetenhet aktualiserar empiriskt konkreta, effektivt påverkande fakta (*assa sati paccupatthitā*). Det sista ordet i föregående parentes är en tillspetsning av *paṭṭhāna*, tillämpning, och ger en konkret mening av att metodiskt «sätta upp», «att ställa fram».

Så ser vi alltså att texten ovan visar en process som innehåller både faktisk kunskap och inom ramen för medvetenheten ihågkommande och igenkännande av det som finns i oss. Det ger en livsstil: «Och han lever oberoende och är icke fästad vid något i denna värld.» I kunskap och medvetenhet finns en livsväg med mening och värdestrukturer. Det är värt att lägga märke till att icke någon utsaga om omfattande av metafysiska eller övernaturliga verkligheter finns i sammanhanget. Däremot ser man att människan får vara trygg i ett sunt självförtroende. Hon vet sig handla i kunskapens eftertanke eller fulla uppmärksamhet (*sampajānakārin*).¹¹ Så kan vi enkelt sammanfatta en människa och hennes kapacitet. Det är något helt odramatiskt, en tränad lugn eftertanke, en folklig möjlighet. Därtill kan vi ana den filosofiska dimensionen. Filosofiska och etiska implikationer aktualiseras när människan anpassar sin livsstil till dessa fyra tillämpningar av medvetenhet. De är också tänkta att vara repetitiva i den frommes liv och sålunda effektiva i genererandet av dynamisk livserfarenhet, den meningsfulla utvecklingen.

Varför tillämpa medvetenhet?

Vad har effektiv metod med andligt mål att göra? Vi går tillbaka till orden i prolog och epilog. «Den enda vägen», tillämpandet, leder till «levande varelsers renhet, till besegrande av sorg och klagan, till tillintetgörande av lidandet

¹⁰ *atthi kāyo ti — vedanā ti — cittan ti — dhammā ti — vā pan'assa sati paccupatthitā hoti yāvadeva nāṇamattāya patissatimattāya, anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati.*

¹¹ *M I: 57 och MLS I: 73, «... is one acting in a clearly conscious way.»*

⁸ Se t.ex. M III: 280 och M II: 32.

⁹ Erich Fromm: *To have or to be*, London, 1976, p. 34.

och dess smärta, till uppnåendet av den rätta livsföringen, till insikt om och erfarenhet av *nibbāna*.¹² Tillämpandets effekter är konkret positiva. Renheten i bred etisk mening är en möjlighet för alla. Besegrandet av sorg och klagan är en möjlig aktiv process av att med distans lugna ner sig. Man kan faktiskt bekämpa lidandet och den nästan fysiska och kroppsliga smärta, som är lidandets uttryck. Mänsklig kunskap och medvetenhet låter människan veta varför den icke hälsosamma erfarenheten finns liksom det möjliga alternativet att befria sig från den. Detta är textens konkreta och uppenbara processer utan särskilda implikationer.

Mera komplicerat är «uppnåendet av den rätta livsföringen» (*ñāyassa adhiḡamāya*). Många tolkningar finns av ordet *ñāya*; «metod», «sanning», via «riktigt sätt», «rätt livsföring» till «rätt väg», möjligen identisk med den åttafaldiga vägen. Man bör i översättningen göra rättvisa åt den dynamiska processen och det etiska innehållet vilka skall färga den rätta livsföringens processer och leda till det som är gott, hälsosamt, tillfredsställande för en själv och andra varelser. Vidare är generellt det etiska livet synkroniserat med det intellektuella livet av kunskap och insikt. Dessa två ger ömsesidigt styrka åt varandra. Här ser vi en skillnad mot västerländsk religiositet, som ibland markerar distans till den intellektualism och rationalism, som tvekar att syssla med etiken. Vidare bör vi beakta att «uppnåendet av den rätta livsföringen» är nivå före «insikt och erfarenhet av *nibbāna*».

Det är detta det är frågan om: att föregripa och fullfölja dessa tre; *förverkligandet av, insikten om, och erfarenheten av nibbāna*. Målet *nibbāna* förverkligas och erfares «sådant det faktiskt är», precis som vi alla förutsättes se och förstå allting precis som det faktiskt är (*yathā bhūtam pajānāti*). Ordet för «förverkligande», *sacchikiriyā*, uttrycker en dynamisk process inom ramen för den dynamiska processen av «han vet», *pajānāti*. Man kan påstå, att detta förverkligande och denna erfarenhet uttrycker det existentiella här och nu. Man kan vidare tryggt stöd-

ja detta påstående genom att låta Majjhima-Nikāya själv kommentera ramen av «han vet».

Kommentar ges utifrån 1; sutta 77: «... när han vet, säger samaṇa Gotama 'jag vet', när han ser, säger samaṇa Gotama 'jag ser'.»; utifrån 2; sutta 38: «Så förvisso skulle ni, munkar, säga exakt det som ni själva vet om, det som ni själva har sett, det som ni själva kommit till kunskap om, inte sant? Förvisso är det så vördade herre.»; utifrån 3; sutta 112: «... det som har blivit sett talas om som sett, det som har blivit hört talas om som hört, det som har blivit uppfattat talas om som uppfattat, det som har blivit förstätt talas om som förstätt» (*diṭṭhe diṭṭhavādītā, sute sutavādītā, mute mutavādītā, viññāte viññātavādītā*).¹³ Det är uppenbart, att påståenden och ut-sagor generellt skall motsvara konkreta erfarenheter trots komplicerade processer i kropp, känsla, sinne och fenomen-bildningen. I medvetenhetens tillämpningar lär Buddha ut analysen av den psyko-fysiska enhet som är ett fält för och ett sammanhang av vetande och seende inom ramen för frågan vad vi skall veta och vad vi skall se för att vi skall acceptera icke-jaget (*anattā*). Så kan vi sammanfattande se den effektiva andligheten kring insikten om «icke-jaget» med dess ontologiska och etiska effekter, vilket komplicerar tolkningarna av begreppet kunskap.¹⁴ Närheten mellan kunskapen och dess objekt har med orden «ser på» givit aningen om fungerande andliga värdestrukturer.

Texten nyanserar tillämpningar på känslor, sinnet, processerna

Är det människans hela personlighet som motiverar de återstående tre tillämpningarna av medvetenhet utifrån sju grundvalar för reflexion? Vi «ser på» de komplicerade processer som hör ihop med känslor, sinne och fenomen-skapande processer. Den andra tillämpningen gäller känslor, sensationer (*vedanā*), icke att förväxlas med emotioner. Känslornas undflyende väsen fångas för att göras till kunskapsobjekt. Utifrån ett neu-

¹³ M II: 9, M I: 264 f., M III: 29 f.

¹⁴ Jämför med frågan i sutta 112, M III: 32, om vad man skall veta och vad man skall se för att befria sig från *benāgenheten att yvas beroende på begrepp om «jag» och «mitt»* (*ahimkāramamimkāramānānusaṃyā*).

¹² M I: 55 f. och 63: *sattānam visuddhiyā sokaparidavānam samatikkamāya dukkhadomanassānam atthagamāya ñāyassa adhiḡamāya nibbānassa sacchikiriyāya*.

tralt språk om olika kontraster mellan känslor av lycka/behag mot olycka/obehag ställer man diagnosen på verkligheten. Så fångar man in känslorna i deras faktiska egenskap av att uppstå och upphöra och ser dem i medvetenhetens «detta är känslor». Därmed griper hon dem med kunskap och ihågkommande. Känslorna är på plats.

Den tredje tillämpningen rör sinnet (*cittam*), personlighetens ego, negativt och positivt, i de viktigaste och mest avgörande erfarenheterna i livet. Sinnet kan inom ramen för «icke-jaget» icke tillskrivas existens, och likväl kräver det uppmärksamhet vid sidan om och åtskilt från *ānāman* i upanişadernas förkunnelse. Det var några teoretiska reflexioner.¹⁵ Men texten rör vid religiöst liv nära verkligheten och däri ser Nyanaponika Thera sinnet som «placed in front of the clear mirror of Bare Attention».¹⁶ I detta avsnitt möter vi sinnet i ett av buddhismens viktigaste sammanhang, mänskligt och läromässigt, då vi såsom slutpunkt i uppräknningen «ser på» det sinne som vi vet är befriat eller icke befriat. «Han vet/erfar att sinnet är befriat» (*vimuttam cittan ti pajānāti*)¹⁷, ofta tillsammans med orden «från störningar», ett uttryck för att man faktiskt uppnått nibbāna. För sinnet hos den, som mottar undervisning är det befriade sinnet något man föregriper och därmed en pådrivande kraft i sinnets mognad och utveckling. För det utvecklade sinnet handlar det om faktisk erfarenhet, en återförsäkran om och förstärkning av det icke vacklande tillståndet av nibbāna. I engelska översättningar talar man om människan som «cool», nibbuta. Medan man ser sinnet uppstå och upphöra må man meditera över meningen som följer: «'detta är sinnet' (tänker han), och för honom framstår medvetenhet tillämpad just till måttet av kunskap och till måttet av ihågkommande, och han lever oberoende och är icke fäst vid något i denna värld.»¹⁸ Sinnet är det mikrokosmos, som svarar mot ett makrokosmos av helhetens processer. Det är en antydning om filosofin i tillämpningen. Sammanfattande kan vi

säga att de ytterligare tillämpningarna med god psykologi visar helhetssynen på en människa som är obesjälad (*anattā*). Personlighetens kapacitet ökar när de goda effekterna omtalas i termer av inre utveckling och mental hälsa. Känslor tillsammans med sinnet kan stå för processer av utveckling och fullkommande med etiska och ontologiska implikationer upp till den nivå där det handlar om «jaget som mikrokosmos och dess *dhammā*, processer».

«*dhammesu dhammānupassī viharati*»

Är textens fjärde tillämpning individens uppgående i helheten, mikrokosmos i makrokosmos? «Han lever observerande processerna i fenomenen.»¹⁹ Att observera, att se dessa processer börjar i fenomenens lokativ av 1. fem hinder, 2. fem faktorer av fasthängande, 3. sex interna-externa sinnen, 4. sju kvaliteter i upplysningen, och 5. de fyra ädla sanningarna. Det är utifrån dessa lokativer, som buddhisten i detta tillämpande tränar sig i att se «tingen» som fenomen i samspelet mellan subjekt och objekt. Vi går direkt in på att se som de verkligen är de fyra ädla sanningarna (*dukkha, samudaya, nirodha, magga*) om lidandet, om lidandets uppstående, om lidandets upphörande, om vägen som leder till lidandets upphörande.

För den som praktiserar dem, lever i dem, är innebörden naturligen personlig. Vi bör dock observera att det genomgående kunskapsordet «han vet» (*pajānāti*) förstärks med «som det faktiskt är» (*yathābhūtam*)²⁰ Om vi dessutom beaktar att detta genomgående föregås av «ob-

¹⁹ M I: 60–62. Ordet «fenomenen» anknyter till grekiskans *to phainomenon*, varmed markeras «tingen» såsom del av erfarenheten. I den fungerar subjekt och objekt i reciprocitet, varför det är välmotiverat att igenkänna «tingen» såsom processer benämnda fenomen. Horner översätter i MLS I: 77 ff. : «... does a monk fare along contemplating mental objects in mental objects».

²⁰ Detta är ett nyckelord i textens sista tillämpning, varför jag refererar till Pali-English Dictionary, p. 549, entry *yathābhūtam*: *yathābhūtam pajānāti* he knows as an absolute truth or in reality ...; ditto *yathābhūtam jānāti passati* ... Similarly with the noun: *yathābhūta nāṇa* absolute knowledge ...; also as *yathābhūtañāḍassana* in the same meaning.

¹⁵ En översikt över studiet av *citta* finns i Jan Erhardt: *Man and his Destiny, The Release of the Human Mind*, Studia Orientalia Lundensia, Leiden 1986.

¹⁶ Nyanaponika Thera: *The Heart of Buddhist Meditation*, London 1962, s. 71.

¹⁷ M I: 59.

¹⁸ M I: 60.

serverande» (*anupassin* från verbet *passati*, «han ser») så förstår vi att hela erfarenheten är tämligen precis; «han vet och ser som det faktiskt är».

Detta det sista tillämpandet i denna text hör ihop med det dagliga reciterandet av de fyra sanningarna om lidandet, dess uppstående, dess upphörande, och vägen som leder till dess upphörande. Det hör till buddhistisk praxis att man sätter upp inför sitt ansikte och sinne det som man uttrycker som och tänker på som en ofrånkomlig verklighet; «han vet/känner som det verkligen är: 'detta är lidande' (*idam dukkhan-ti yathābhūtam pajānāti*).» Vad finns faktiskt i dessa fenomenens processer?

Det är åtminstone icke blott ett påstående om något ting. Det är fråga om påståenden inifrån processerna sägande «detta är kroppen», «detta är känslorna», «detta är sinnet», «detta är processerna/fenomenen». I den sista utsagan i sammanhanget har lidandet reducerats till medvetenhetens korta «detta är»-konstaterande. Erfarenheten är individuell, personlig och holistisk genom de tre första tillämpningarna. I den fjärde kulminerar det holistiska efter kropp, känslor och sinne med att man går in i *dhammam*-fältet. Processerna (*dhammā*) blir mötespunkt mellan mikrokosmos och makrokosmos med dessas personliga och generella drag av lidanden, dessas uppstående, dessas upphörande. Vägen dit får lov att vara innesluten i den existentiella och totala utsagan «han vet/känner som det verkligen är». I den första sanningen kan man lättare förstå ordet «ting» men i den fjärde om vägen som leder till lidandets upphörande handlar det successivt allt mindre om utsagor om «ting». I stället täcker «han vet/känner» (*pajānāti*) hela erfarenheten inifrån av målet som är i vägen och som förverkligas i kunskapens beredskap i visdom, i etik och i medveten concentration (*paññā, sīla, samādhi*). Fenomenens verklighet innesluter den som tack vare kunskap inte skiljer sig från den «verkligheten». Lama Anagarika Govinda ser harmonin och sammanfattar denna medvetenhet sålunda: «In short: Wisdom (*paññā*) is the harmony between our mind and the laws of reality. Morality (*sīla*) is the harmony between our convictions and our actions. Samādhi is the harmony between our feeling, our knowledge, and our

will, the unity of all our creative forces in the experience of a higher reality.»²¹

Förvandling till verklighet

Talar vi i medvetenhetens fyra tillämpningar om drömmar eller effektiva möjligheter? Den fjärde tillämpningen av medvetenhet är genomförd. Före varje «detta är kroppen/känslorna/sinnet/processerna» har den s.k. verklighetens uppstående och upphörande i medvetenhet konstaterats,²² också uttryckt i tillvarons tre tecken, som säger att alla sammansatta ting är obeständiga, är lidande, är obesjälade/ icke-jag (*aniccā, dukkhā, anattā*). Så är man ett med sanningen om sig själv och «tingen», d.v.s. ett med processerna. Det är här tacksamt att anknyta till Nyanaponika Theras synsätt, när han i detta ögonblick ser den mänskliga kapaciteten att komma «closer to the postulate that *life should become one with the spiritual practice and practice become full-blooded life*», och när han också ser dessa fyra tillämpningar konvergera «in the central conception of the Dhamma: *Anattā*, Notself. The whole Discourse on the Foundations of Mindfulness may be regarded as a comprehensive theoretical and practical instruction for the realization of that liberating truth of *Anattā*, having the two aspects of egolessness and voidness of substance».²³

Det här är så klart att denna text om att tillämpa medvetenhet bara behöver säga: «'Detta är processerna', och för honom framstår medvetenheten tillämpad just till måttet av kunskap och till måttet av ihågkommande, och han lever oberoende och är icke fästad vid något i denna värld. Just så, ni munkar, är det som munken lever observerande processerna i fenomenen inifrån de fyra ädla sanningarna.»²⁴

²¹ Lama Anagarika Govinda: *The Psychological Attitude of Early Buddhist Philosophy*, London 1961, s. 70.

²² exempelvis M I: 62, samudayadhammānupassī vā dhammesu viharati, vayadhammānupassī vā dhammesu viharati, samudayavayadhammānupassī vā dhammesu viharati.

²³ Nyanaponika Thera: *The Heart of Buddhist Meditation*, London 1962. s. 75.

Den konkreta genomgången av budskapet om medvetenhetens tillämpningar slutar i Buddhas utsagor om den faktiska effekten av att man lever i denna förvandling till verklighet. När sker något; nu, efter sju års tillämpande, vid döden efter fullföljt tillämpande, i nästa återfödelse som effekt av tillämpande i detta livet? Spekulationer! Nej, för att utveckla dessa fyra tillämpningar av medvetenhet reducerar Buddha den nödvändiga tiden från sju år till sju dagar på ett sätt så stilistiskt provocerande att man kan tala om denna sutta som ett budskap om både det faktiska föregripandet av fullkomligheten och den faktiska förvandlingen i fullkomlighet. Texten ger oss anledning att se på dimensionen tid i relation till vad man kan uppnå och försäkra sig om; det absoluta målet, säger Buddha, kan uppnås inom

sju år — eller: sex, fem, fyra, tre, två, ett år, eller inom

sju månader — eller: sex, fem, fyra, tre, två, en, en halv månad.

Men vi uppmanas i ett konkret imperativ av «lämna dārhān» att bortse även från det kravet.²⁵ Sju dagar är nog för att nå målet. Det är möjligt att man kan säga «lämna dārhān» också om de sju dagarna. Den litterära stilen ovan antyder att dimensionen tid är av sekundärt intresse i förhållande till den faktiskt stora erfarenheten. Även i detta fall kan Majjhima-Nikāya själv få kommentera reduktionen av tiden. I sutta 85 säges att målet kan uppnås inom en period av, såsom ovan, mindre än sju år, ja, mindre än sju månader, ja, det må vara nog med

sju dagar och nätter — eller: sex, fem, fyra, tre, två, en dag och natt. «Lämna dārhān» även det (*tiṭṭhatu*)! «Undervisad på kvällen skall han nå fullkommande på morgonen (*sāyam anusittho pāto visesam adhigamissati*), undervisad på morgonen skall han nå fullkommande på kvällen.» Man förvånas icke över att prinsen i denna sutta brister ut i lovprisning av Buddha och hans Dhamma.²⁶ Så kan vi sammanfattande konstate-

ra att textens fyra tillämpningar av medvetenhet icke är drömmar men effektiva mänskliga möjligheter. Dimensionen tid är alltså utan betydelse. Hjärtpunkten är den stora existentiella erfarenheten av befrielse i nuet till helt förvandlat varande. Målet tömmer ut dimensionen tid och det är endast senare buddhistisk utveckling som ger utrymme för krav på, undervisning om, och kommentarer till inrutat liv under institutionaliserade personliga och kollektiva restriktioner.

Förvandling nu till varande

Vad har faktiskt uppnåtts med fyra tillämpningar av medvetenhet? Målet ses som NU och som VARANDE. «Den som sålunda utvecklar dessa fyra tillämpningar av medvetenhet ..., för honom kan förväntas en av dessa två frukter»: *diṭṭhe va dhamme aññā, sati vā upādise anāgāmitā*, «igenkännande kunskap här och nu, eller, om ännu något fasthängande finns, stadiet av icke-återvändande».²⁷ «Här och nu» antyder faktisk perception ända dārhān att man ser (*diṭṭhe*) personlighetens processer just nu (*dhamme*). Det handlar alltså inte om att se något bortom, det hinsides. «Igenkännande kunskap» (*aññā*)²⁸ visar att en mänsklig varelse i den högsta kunskapen igenkänner den existentiella ram av dhamma vars processer är identiska inom makrokosmos och mikrokosmos. Hon går alltså i just dessa processer in i mötespunkten mellan dem båda, är där, och erfar detta. Detta är arahantens, den fullkomliges, tillstånd. I denna «dhamma» finns inte längre i personligheten några benägenheter till fasthängande.

Med något av överraskningseffekt bjuder texten alternativet «stadiet av icke-återvändande» (*anāgāmitā*). Ordet anknyter till traditionen om *anāgāmin*, «en som icke återvänder». Denna gestalt säges ha uppnått ett tredje stadium. Det fjärde når arahanten, den fullkomlige. I det tred-

²⁴ M I: 62; Atthi dhammā ti vā pañ assa sati paccu-
paṭṭhitā hoti yāvad — eva nānamattāya patissatimat-
tāya, anissito ca viharati na ca kiñci loke upādiyati.
Evam kho bhikkhave bhikkhu dhammesu dhammānu-
passi viharati catusu ariyasaccesu.

²⁵ M I: 62; tiṭṭhantu bhikkhave satta vassāni, etc.

²⁶ M II: 96.

²⁷ M I: 62 f., och jämför MLS I: 81 f.: «either pro-
found knowledge here-now, or, if there is any residu-
um remaining, the state of non-returning». Ingen an-
tydan finns i texten om ātmavāda eller svabhāva.

²⁸ Pali-English Dictionary, s. 14, entry aññā ger al-
ternativen «knowledge, recognition, perfect knowl-
edge, philosophic insight, knowledge par excellence,
viz. Arahantship, saving knowledge, gnosis, ...».

je stadiet blir «de högsta himlarna» ens bestämelse, varifrån man går direkt in i arahantens fullkomlighet utan att återvända till jordiskt liv. Det finns emellertid skäl att anta att detta är en vidare läroutveckling från ursprunglig betydelse av «cultivation of certain specified good mental habits». «It is probable that already in the Nikāya period the older, wider meaning was falling into disuse.»²⁹ Utan att här gå in djupare i problemet kan vi antyda att textutvecklingen har skett i eftergifter för vissa tidiga skolbildningar.

Kontexterna till denna text och till de fyra tillämpningarna av medvetenhet ger oss anledning att accentuera att denna del av texten liksom texten i sin helhet inte kan beskrivas och förklaras utan att man poängterar betydelsen av syntetiska satsar genom hela texten och på alla nivåer. Denna «den enda vägen» till fullföljande och fullkomnande presenterades för människor av Buddha på gundval av faktiska, igenkännbara och sålunda empiriskt möjliga fakta i mänskligt liv (*iti yan — tam vuttam idam — etam paticca vuttan -ti*).³⁰ Dagens utövare av medvetenhet och fromma vittnen kan ansluta sig till Vajirañāṇas synsätt: «This system of meditation is thus shown to be 'the one way' and forms an independent course of training, sufficient in itself for the attainment of enlightenment ... This discourse therefore is regarded as pre-eminent in the doctrine of meditation and the whole system, as we have seen before, corresponds to the methods prescribed in this discourse; for there is no method that is not connected with the four subjects, namely, the body, the feelings, the mind and the mental objects.»³¹

Man har kring denna meditation talat om livs-förvandling och livs-transcendens. Det finns en anmärkningsvärd inre styrka i en religiositet som ger intryck av trovärdighet därför att den bygger på mötet «ansikte mot ansikte» med den fenomenella verkligheten. Individerna lever i detta möte i processer av föregripande och ömsesidighet. Den faktiska förvandlingen blir en naturlig effekt. En välkänd religionsdefinition känns relevant: «The formal definition used in this analy-

sis of religious life is: Religion is a *means of ultimate transformation*. In this definition, the focus is on the character and function of human life as consciously expressed by people in the past and present when they described or acted upon an extraordinarily significant and comprehensive awareness; it includes at least two elements: ultimacy and effective power.»³²

«Awareness» och «mindfulness» är vår medvetenhet, sjunde ledet i den buddhistiska åtta-faldiga vägen. Texten visar övertygande att tidig buddhism erbjuder fyra tillämpningar av medvetenhet som «means of ultimate transformation». När buddhister utvecklas enligt Sati-paṭṭhāna sker ett faktiskt föregripande av fullkomligheten och en faktisk förvandling i riktning mot fullkomlighet; processer av föregripande, ömsesidighet och omfattande inför möjligheten att bli ett med NU och VARANDE. Ett psykologiskt språkbruk är användbart och behöver icke reducera ontologin och etiken i Buddha Dhamma. Teori och praktik balanserar varandra. Nyanaponika Thera säger: «After the practice of Bare Attention has resulted in a certain width and depth of experience in its dealings with mental events, it will become immediate certainty to the meditator that *mind is nothing beyond its cognizing function* ... By way of one's own direct experience, one will thus have arrived at the great truth of No-soul or Impersonality (*anattā*; Skr. *anātma*), showing that all existence is void of an abiding personality (self, soul, over-self, etc.) or an abiding substance of any description ... The true philosophical and ethical significance of the No-self doctrine, and also its 'emotional tone', can be fully understood only in the context of the entire Buddhist doctrine, and not in isolation.»³³

Vi kan nu sammanfattande konstatera att fyra tillämpningar av medvetenhet visar en väg som leder in i den ontologi och etik, som hör ihop med Majjhima-Nikāyas tidiga buddhism. På den vägen med dess ontologi och etik finns målet *nibbāna*, som är, å ena sidan, konkret det samma som *vimutti*, befrielse och, å andra sidan,

²⁹ Pali-English Dictionary, ss. 31 ff., entries *anāgāmitā* och *anāgāmin*.

³⁰ M I: 63.

³¹ Mahāthera Paravahera Vajirañāṇa: *Buddhist Meditation in Theory and Practice*, Colombo 1962, s. 489.

³² F. J. Streng: *Understanding Religious Life, The Religious Life of Man Series*, Ed. F. J. Streng, Second Edition, Belmont, California, s. 7 f.

³³ Nyanaponika Thera: *The Heart of Buddhist Meditation*, London 1962, s. 38.

föregripet och förverkligat bortom både empiricism och rationalism. I detta studium kan det japanska och zen-buddhistiska *śūnyatā* och *no-*

mind bli belyst ty de finns här. Detta ligger också i linje med dagens japanska intentioner inom studiet av buddhism.

Summary

This is a paper about one of the Buddha's most important texts, the Satipaṭṭhānasutta, «Discourse on the Application of Mindfulness». Thus is the prologue and the epilogue: «*This is the one and only way to living being's purity, to the overcoming of grief and lamentation, to the destruction of physical pain and its grief, to the attainment of right conduct, to the realisation and experience of nibbāna (release), i.e.; the four applications of mindfulness.*» The text answers to the question: «What four applications?» We must do them by observing the processes of body, of feelings, of mind, and of dhamma-processes. Thereby we find that everything is arising and ceasing. It reminds us of the characteristics of impermanence, suffering and not-self. These as well as *suññata*-, emptiness, and no-mind are recognized by means of mindfulness. By accepting these four aspects of personality man knows and remembers how to live independently and released. The goal is transformation NOW to perfected BEING (*nibbāna* — *vimutti* — release). Life shall be one with the spiritual practice and practice become full-blooded life. «Leave aside» (*tiṭṭhatu*) speculations about the demands of time. «Instructed in the evening he will attain perfection in the morning, instructed in the morning he will attain perfection in the evening.» Such is the Buddha's promise about human capacity «recognising knowledge here and now». He presented this «the one and only way» to people on the basis of the actual, recognizable, and thus empirically possible facts of human life. Thus life might be *bhāvanā*, the development of human beings to their happiness.

LITTERATUR

Edvin Larsson: *Apostlagärningarna 1–12, 13–20 (Kommentar till Nya testamentet 5A, B)*. 463 sid. EFS-förlaget, Uppsala 1983, 1987.

Det är ett intressant sammanträffande när båda de svenska kommentarserierna under samma tidsperiod fyller ut luckan för Apostlagärningarna. Två högt förtjänta äldre forskare behandlar samtidigt i stort format en viktig text, kring vilken uppmärksammade internationella debatter länge har kretsat. De gör det delvis i samtal med varandra. Lövestams kommentar, recenserad av Tord Fornberg i *STK* 66/1990 s. 82 ff., utkom flera år efter den första volymen av Larssons. Larsson kommer i sin tur att kunna ta hänsyn till Lövestam i sin avslutande tredje volym och har redan i andra sammanhang markerat att han har läst honom (se t.ex. *STK* 65/1989 s. 151, 154). Just i denna situation har det sitt intresse att jämföra de båda exegeternas profiler, med tanke både på särskiljande drag och på egenheter som de delar med vår svenska tradition. Detta får bli min ursäkt, när jag anmäler Larssons arbete skandalöst sent med hänsyn till de utkomna delarnas utgivningsår men alldeles för tidigt med hänsyn till att verket ännu är oavslutat.

Fast de båda författarna i grund och botten är varandra mycket lika, finns det större och mindre nyansskillnader mellan deras verk. En del olikheter beror på de båda kommentarseriernas redaktionella riktlinjer. Att Larssons kommentar omfattar betydligt fler trycksidor än Lövestams kan bero på att han själv känt behov av större utrymme — de två utkomna volymerna skulle enligt den ursprungliga planen ha behandlat hela Apg. Men KNT:s uppläggning är också mer utrymmeskrävande, med hela bibeltexten avtryckt i svensk översättning, och med kommentaren uppdelad på tre nivåer plus extra faktarutor. Arrangemanget har fördelar men medför också risk för uppreningar. Jfr. t.ex. anmärkningarna om eunucken s. 188 och 191, om Paulus damaskusvistelse s. 213 f. och 217, om Herodes Agrippa s. 250 och 255, om Suetonius s. 399 och 403, om Skeuas s. 420 och 426. Ur den här synpunkten är det bra att det finns två svenska kommentarserier; Tolkning av Nya testamentet förblir ett intressant alternativ för den som föredrar mer komprimerad och sammanhängande information.

Lövestam har också valt en sådan specialinriktning att hans kortare framställning ger mer substantiella upplysningar på vissa områden. Det gäller i synnerhet realieproblemen. Se exempelvis hans utred-

ning om «Sköna porten» (s. 69, jfr. Larssons s. 66), eller hans diskussion av talen i antik historieskrivning (s. 20 f. resp. 44 f.). Inte sällan lämnar han också fler referenser till forskare vilkas åsikter återopas eller bemöts. Detta värdefulla inslag saknas visst inte hos Larsson. I slutet av den första volymen ger han en förstklassigt kommenterad bibliografi. Mer av samma slag är kanske sparat till den avslutande volymen, dit övergripande diskussioner av inledningsfrågorna enligt KNT:s praxis skall föras. I den löpande texten hittar man spridda hänvisningar till exempelvis Baur, Conzelmann, Gärtner, Hengel, Haenchen, Loisy, Lüdemann och Spicq. Mera regelbundet återopas Dibelius när itinerarhypotesen förs på tal. Jag har också noterat ett fall (s. 200 f.) där fyra olika forskare nämns i samband med en enda rätt begränsad fråga. Men denna sistnämnda modell hade lätt kunnat genomföras på en mängd andra ställen, och jag tror att det skulle ha ökat kommentarens användbarhet. Ett namn som leder till en litteraturförteckning tar inte stor plats men gör det mycket lättare för en ambitiös läsare att gå vidare och själv ta ställning. Att KNT vill popularisera forskningen, inte direkt bidra till den, tycks mig vara en otillräcklig invändning. Serien är dock teknisk och krävande på många andra sätt.

Å andra sidan har Larsson ett klart försteg, när det gäller de viktiga källkritiska frågorna. Även i andra arbeten, bland vilka den tunga uppsatsen om Apostlagärningarnas historiska källvärde i *STK* 65/1989 s. 145 ff. förtjänar att framhållas särskilt, har han visat djup förtrogenhet med den historiskt inriktade debatten om lukasskrifterna. Dithörande frågeställningar belyses också kontinuerligt i kommentaren, med nyanser och väl garderade resonemang. Larsson har större lyhördhet än Lövestam för den kontinentala källkritiken och bemöter dess påståenden mera utförligt. Ibland går han den något längre till mötes, och ett par exempel kan få belysa detta.

Notisen om förföljelsen efter Stefanos död (Apg. 8:1), där det sägs att alla utom apostlarna lämnade Jerusalem, är en känd byggbit i kritiska teorier. Enligt en vanlig rekonstruktion var radikala hellenister förföljelsens egentliga föremål, medan urförsamlingens hela konservativa kärna döljer sig bakom «apostlarna». Fast båda våra författare avvisar denna uppfattning, medger de också båda att notisen är problematisk. Men Lövestams korrektur är minimal: det var nog bara så att församlingens medlemmar «i stor utsträckning måste lämna staden». Larsson däremot

ifrågasätter kärnpåståendet att apostlarna stannade kvar och förklarar det som en produkt av författarens teologiska tendens.

Kända konflikter mellan Apostlagärningarna och Galaterbrevet löses av Lövestam på försiktigast tänkbara sätt: Paulus hade inget behov av att vara uttömmande i sina redogörelser. Modellen tillämpas både på jerusalemsresan i Apg. 11 och på apostladekretet i kap. 15. Larssons lösningar förutsätter däremot att Galaterbrevets skildring är fullständig på de avgörande punkterna. Han hävdar i det förra fallet att Paulus inte visste av fler jerusalemsbesök än dem han nämner, i det senare att han förbigår dekretet därför att han själv aldrig deltog i beslutet därom. I båda fallen måste slutsatsen bli att skildringen i Apg. är inexakt.

Är då våra två nya actakommentarer ideologiskt komplementära? Kan läsaren ställa en konservativ plädering mot en radikal? Så är det ändå inte. Profileringen omfattar i huvudsak nyanser. I grunden representerar de båda författarna ungefär samma typ av måttfull och värloorienterad konservatism.

Man kan säga att detta är föga överraskande, eftersom den internationella debatten under de senaste åren har visat en tendens till samling i mittfältet. Traditionen från Conzelmann och Haenchen har ifrågasatts även på tyskt språkområde. Det finns en växande insikt om att man förenklar problemet oförsvarligt, när man ställer en fritt fabulerande teologisk Lukas mot den traditionella uppfattningens samvetsgranne krönikör. En sådan polarisering gör inte ens rättvisa åt den radikala tyska flygeln — de flesta medger ändå att Apostlagärningarnas författare ger prov på både förkunnarens och krönikörens dygder.

Men den svenska försiktigheten är lite större än så, även i Larssons tappning. Han söker ofta visa att författaren bygger på traditioner — lokaltraditioner från kristna församlingar eller persontraditioner knutna till kyrkans huvudaktörer. Det är en bärande tanke hos Larsson att författaren visar lojalitet mot detta material även i fall där det tycks passa illa till hans ideologi. (Ett avvikande resonemang förs dock s. 191 f., där ett av Haenchens tolkningsförslag bemöts med att Lukas knappast «hade råd med» att brett utmåla traditioner som enligt hypotesen borde ha kunnat «äventyra hans egen avsikt».) Frågan om traditionernas trovärdighet bearbetas mycket mindre. I själva verket stannar Larsson påfallande ofta vid att diskutera hur ett händelseförlopp har tett sig ur Lukas synvinkel eller vad Lukas vill säga med sin berättelse.

Det är svårt att helt frita denna ståndpunkt från vissa svagheter som är vanliga i vårt teologiska klimat. Genom sin polemik mot forskare av Haenchens typ framstår den som trygg och pålitlig för en «bibeltrogen» allmänhet. Tendensen att låta Lukas uppfattning vara den sista åtkomliga instansen garderar mot be-

skyllningar för naivitet. Men samtidigt saknar man tankeled som är oundgängliga i en total plädering för Lukas trovärdighet, och som kanske saknas just därför att de skulle leda till svårigheter.

Ett exempel kan förtydliga detta. Berättelsen om Andens utgjutande i kap. 2 sägs först, i anslutning till en allmänt accepterad uppfattning, vara «helt gestaltad av Lukas» (s. 36). Men har Lukas skapat den på fri hand? Nej. «Denna hyperskepsis är oberättigad.» Larsson anför ett antal skäl för att det funnits en för-lukansk tradition om «en grundläggande andeutjutelse över de första Kristusvittnena». Hit hör tanken att ledarna för en så karismatisk rörelse som urkristendomen inte kan ha fått eller behållit sin position, «om de inte hade kunnat åberopa sig på en grundläggande erfarenhet av den heliga anden». I denna redogörelse saknar man inte så mycket en redogörelse för de förvirrande många försök som gjorts att precisera den antagna för-lukanska kärnan. Det tillgängliga utrymmet sätter naturligtvis gränser. Men man saknar en tydlig presentation av den uppfattning som söker urkristendomens reella ursprung i en odifferentierad massa av karismatiska upplevelser efter Jesu bortgång. Det är ingen ovanlig förmodan att den nya rörelsens ledare vann sin auktoritet under denna fas, Petrus t.ex. genom sin i flera traditioner speglade tidiga upplevelse av den uppståndne Jesus. Lika vanligt är det att man betraktar uppdelningen på uppståndelse, himmelfärd och andeutjutelse som en senare systematisering av den ursprungliga karismatiska övertygelsen om Jesu «vindication». Tror man att saken legat så till, kan man naturligtvis förklara pingstberättelsens specifika drag som i huvudsak etiologiska. Det i sammanhanget viktiga problemet tycks mig vara om hela denna konception är hållbar. Är den riktig, blir det ett mindre problem om den sekundära systematiseringen skall tillskrivas Lukas eller en för-lukansk tradition. Att Lukas haft föregångare är en rimlig förmodan även för skeptiska forskare. Men när Larsson kallar det oberättigad hyperskepsis att låta honom stå för hela systematiseringsarbetet, märker kanske inte alla läsare att han över huvud taget inte ställer den mer fundamentala frågan.

Det laddade begreppet «legendbildning» är inte främmande för Larsson. Det kan t.o.m. användas tämligen oreserverat, som när det gäller Judas olyckliga slut (s. 26), fast det i andra sammanhang förses med brasklappar (s. 200 f.) eller spelas ut mot den typiska tankegången om för-lukansk tradition, vars verkliga värde forskaren inte kan ta ställning till (s. 109). Mest typiskt är nog ändå det sistnämnda mönstret. Så behandlas t.ex. de upprepade befrielseundren för fångna förkunnare (s. 118 f., 254, 362 f.). En deklarerad tveksamhet, som t.o.m. ger rum för tanken att dublettberättelser kan spöka, utesluter inte att Larsson här i

sista hand undviker legendbegreppet. Han talar hellre om traditioner, vilkas realinnehåll han kan kalla svår-gripbart men av allt att döma uppfattar som tillförlitligt i sin kärna.

Naturligtvis kunde just denna typ av berättelser åberopas, om man i stället ville avfärda väsentliga delar av Lukas material som glorifierande vandringsslegender, insatta i ett blekt ramverk av typsituationer ur urkristendomens vardag. Larsson underlåter inte helt att konfrontera läsaren med detta alternativa synsätt. Men om jag rätt förstått de antydningar han ger, är hans egen uppfattning att just ramen är tillförlitlig. Även fantasifullt utbroderade episoder skulle spegla händelseförlopp som lokaliserats rätt i tid och rum, t.ex. grundandet av någon bestämd församling. Hur motiveras den ståndpunkten, om man inte antar att Lukas har haft tillgång till något itinerar från paulusresorna, inte heller att han varit närvarande ens vid de tillfällen som han beskriver i vi-form? Såvitt jag förstår finns här en förutsättning som inte har redovisats med full tydlighet: att författaren på andra grunder måste tänkas ha en utmärkt allmänorientering om Paulus resrutter. Fast Larsson avvisar itinerarhypotesen, måste han med andra ord anta något slags likvärdig informationskälla, om han skall kunna hävda att Apostlagärningarna i stora drag förtjänar tilltro.

Larsson har i annat sammanhang använt argumentet att ingen som vill rekonstruera urkristendomens historia undgår att bygga på Apostlagärningarna. Bara där finns en sammanhängande ram att tillgå; informationen i paulusbrevens är helt enkelt för fragmentarisk, hur mycket man än söker prioritera dem som källor. Detta låter säga sig, men vi teologer måste i dag räkna med debattpartners som blankt förnekar att det alls finns någon sammanhängande kunskap om kristendomens uppkomst, och som frånkänner våra traditionella rekonstruktioner varje försteg i förhållande till betydligt djärvare hypoteser. Självt intar jag i många avseenden samma position som Larsson: jag tror verkligen att vissa hårddata kan samexistera med legendstoff i gamla traditionssamlingar, och jag finner kontaktpunkterna mellan paulusbrevens notiser och Apostlagärningarnas ramverk imponerande nog, helst som olikheterna förefaller mig utesluta att Lukas eller hans traditionskällor skulle ha byggt sin bild på breven. Jag finner det sannolikt att det lukanska dubbelverket speglar reella förhållanden i sin viktiga hopkoppling av Paulus och Jesus inom en relativt kort och väl definierad tidsrymd. När jag pläderar för ännu större stringens i teologiska forskares argumentering, beror det alltså inte på radikalism från min sida. Jag gör det med tanke på hur nödvändigt det är att i detalj kunna motivera sådana grundläggande ställningstaganden. Inte många av Larssons nordiska kollegor har arbetat igenom problematiken grundligare än han. Men när

han i sin avslutande kommentardel skall sammanfatta de principiella problemen, skulle jag önska att han fyller ut vad jag uppfattar som vita fläckar i hans argumentering. En utförligare diskussion av traditionsstoffets kvalitet kunde fylla den funktionen, liksom en precisering av vilken annan information Lukas själv antas ha förfogat över. Bultmann formulerade en gång sitt formhistoriska program som ett försök att klarlägga vad som kan ha hänt med minnena av Jesus före de skriftliga källornas tillkomst. Motsvarande frågeställning kräver sitt svar även för Apostlagärningarnas del, hur det sedan må lyda.

Har jag nu diskuterat de väsentligaste inslagen i de anmälda kommentardelarna? Kanske, men ändå självfallet bara en bråkdel av innehållet. Jag måste exempelvis helt gå förbi de klara strukturöversikterna och de bibelteologiska utläggningarna. Men de filologiska inslagen i noterna intresserar naturligtvis en anmälare som haft någon insyn i tillkomsten av NT 81. Larsson är en god användare av denna översättning: han utnyttjar den lojalt men inte kritiklöst. Åtskilliga hänvisningar klargör att han är väl förtrogen med hur NT 81 tagit ställning till olika problem i både översättning och förklaringar. Textval och tolkning i 20:28 är t.ex. alldeles korrekt uppfattade (s. 449), fast bibelkommissionens not till stället tyvärr är otydligt formulerad och i andra sammanhang visat sig kunna missförstås. De besvärliga valen mellan människans ande och Guds på ställen som 19:21 eller 20:22 kommenteras i full medvetenhet om den dubbetydighet som faktiskt föreligger, och med förståelse för att det antropologiska tolkningsalternativet kan kräva ganska fria återgivningar.

Semitismernas tolkning och återgivning är ett annat snårigt problem som diskuteras sakkunnigt. Konstaterandet s. 187 f. att uttryck som «stå upp och gå» eller «talade och sade» i regel förenklas i NT 81 bör väl inte tas som kritik men lyfter fram ett problem som pågår alla bibelöversättare. Samma sak med påpekandet s. 106 att «fylla hjärtat» troligen betyder «(få) att våga». Så kunde man återge uttrycket i anslutning till Pred. 8:11 och Est. 7:5. men det finns också ställen som Pred. 9:3 att tänka på. Det är heller inte självklart att en översättning från grekiskan i fall av denna typ bör ansluta sig till bakomliggande hebreiska språkvanor. Vad läsaren i sista hand erinras om är att detta slags val är svåra, och ständigt återkommande.

Bland alla de hundratals avhandlade tolkningsfrågorna finns ett par som jag har kopplat till egna gamla minnen. På s. 330 avböjer Larsson översättningen «som har gjort detta känt för länge sedan» i 15:17 f. med motiveringen att de sista orden inte ingår i Am 9:12. De är därför en tillagd kommentar och bör återges appositionellt, «det som är känt från evig-

het». Här påminns jag om ett av tryckfelen i NT 81. V. 18 är i originalupplagan kursiverad, men det beror på att vi i det hektiska slutstadiet aldrig lyckades få igenom en korrekturändring som syftade till att markera versens position utanför citatet. Slutsatsen att påhänget borde skiljas syntaktiskt från det föregående är emellertid knappast tvingande, då en kommentar ju i NT mycket väl kan arbetas in i ett citat. Enligt en rätt vanlig uppfattning kan det i detta fall också röra sig om ett blandcitat, där Jes. 45:21 har påverkat avslutningen.

En intrikat GT-användning föreligger i 2:25 ff., där Ps. 16:8 ff. tillämpas på Kristi uppståndelse. Larsson tolkar på s. 52 stället så att Psaltarens «jag» enligt Lukas är Kristus. Eric Starfelt tycks mig dock i sin avhandling om nytestamentlig skrifttolkning övertygande ha visat att den talande för Lukas är David, men att han tänks tala om Kristus i tredje person. Jag vet inte om Larsson medvetet tar ställning mot den tolkningen eller om Starfelts undersökning med många andra delar det vemodiga ödet att ha fallit i glömska. Den är dock tydligt använd i ett liknande sammanhang, s. 301. För egen del hade jag gärna sett att den också hade fått styra NT 81:s formulering av 2:31.

Jag har börjat förlora mig i detaljer, men kanske passar de ändå inte illa som slutvinjett. Kommentaren är inte bara ett tungt bidrag till diskussionen om centrala frågor rörande urkristendomens historia. Den innehåller också en rikedom av detaljarbete i stora och små tolkningsfrågor, allt präglad av den erfarna fackmannens säkerhet. Med tacksamhet för det som redan getts önskar läsaren god fortsättning till verkets fullbordan.

Per Block

Richard Schröder: *Denken im Zwielficht. Vorträge und Aufsätze aus der alten DDR. 219 sid. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1990.*

Dåvarande biskopen i Skara, Helge Brattgård, hade år 1982 efter mycken möda lyckats utverka ett utresevisum för den vid denna tid ännu helt okände Richard Schröder, präst och docent vid det s.k. språkkonviktet (Sprachenkonvikt) i Berlin. Även om Schröder redan vid denna tid var högt skattad i en mindre krets av teologer och lärare — genom sitt 1983 i Tübingen publicerade arbete *Johann Gerhards lutherische Christologie und die aristotelische Metaphysik* har han givit ett bestående bidrag till förståelsen av den lutherska ortodoxien — så kunde ingen då ana, att Schröder sju år senare i egenskap av ordförande för den socialdemokratiska fraktionen i det östtyska parlamentet tillsammans med DDR:s siste statsminister skulle komma att bli en av den tyska återföreningens arkitekter.

Mellan dessa båda händelser, resan till Sverige och vändpunkten 1989/90, författade och publicerade Schröder de flesta, d.v.s. 13 av 14, av sina uppsatser. Kyrkan var i DDR den enda motparten till staten och förfogade därtill över ett — även internationellt sett — teologiskt väl kvalificerat prästerskap, som utan tvivel tillhörde den intellektuella eliten i landet. Det är därför inte så underligt, att andelen teologer i det politiska livet var så stort under perioden från november 1989 till återföreningen 1990. Den 20 december 1990 återupprättades det socialdemokratiska partiet (SPD) i DDR. Denna politiskt viktiga händelse var inte ett resultat av arbetarorganisationernas verksamhet i de större östtyska industrierna utan kunde återföras till den av Berlinpastorn Hilsberg ledda teologisk-filosofiska studiekrets, där, så Schröder, «gemeinsam Hegels Rechtsphilosophie, Frühschriften von Marx, Kant, Hannah Arendt, Georg Picht, Hans Jonas und manche andere gelesen und dazwischen immer wieder die Geschichte unseres Landes — die wirkliche, nicht die gedruckte — und die Gegenwart besprochen wurde». Grundarna av SPD Ibrahim Böhme, Martin Gutzeit, den senare utrikesministern i DDR, Marcus Meckel, och Arndt Noack tillhörde denna krets — med undantag för Böhme var de alla prästvigda. I ett efterhandsperspektiv framstår denna korta period från november 1989 till oktober 1990 för många människor i det forna DDR som en kort blomstringsperiod, fylld av drömmar, förhoppningar och innovationer, vilken fick vika för den stränga realism som följde på återföreningen. Efter återföreningen och det östtyska SPD:s anslutning till det stora västtyska systerpartiet fanns det inte längre någon plats för tänkare som Schröder och den humanistiska värdekonservatism som han representerade. En fraktionsordförande av Schröders slag, som till folkets politiska upplysning rekommenderade Platons *Apologi* och Kants skrift *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung* roner föga förståelse hos den typ av yrkespolitiker som finns i väst, på sin höjd ett medlidamt leende. Schröder söker finna svar på såväl aktuella filosofiska som politiska problem med hjälp av den klassiska bildningen. Utan att generalisera eller överdriva kan man säga, att det finns en tydlig diskrepans mellan hans sakkunniga Aristotelestolkning och glänsande begreppshistoriska analyser å ena sidan och hans ofta illa underbyggda omdömen om samtiden, vare sig det nu gäller samtida tänkare eller konkreta politiska händelser. Det är därför inte så märkligt, att politiker som Schröder efter återföreningen kom att ersättas med realistnära, handlingskraftiga managertyper som Hausmann, Möllemann och Bangemann, som kunde inordna sig i en stramt organiserad partiapparat och som uppfattar *politics as sales promotion*. Från denna utgångspunkt är det tidigare DDR

givetvis den underlägsna parten i den nya Förbundsrepubliken och kan blott tjäna som ett avskräckande exempel på en förfelad politik; Schröders idéer framstår då enbart som hinder på vägen mot denna politiks srabba övervinnande. Det råder enighet om att det forna DDR numera nästan helt och hållet präglas av den gamla Förbundsrepublikens normer och värderingar. För den som inte är tillräckligt insatt i DDR:s historia framstår det därför som obegripligt, att så många av de intellektuella fasthåller vid sitt ursprung, vid en slags DDR-identitet, som för varje dag mer och mer framstår som en historisk relik. Detta tänkande får därför något förtvivlat och meningslöst över sig. Ur denna mångfald och dubbelhet ger sig också titeln på Richard Schröders uppsatssamling *Denken im Zwielficht*. Schröder skriver: «Die Texte stammen aus zwielfichtigen, nicht aber aus finsternen Zeiten».

De 15 uppsatserna är tryckta i strikt kronologisk ordning. Detta betyder, att boken inte är tematiskt uppbyggd och att sammanhörande teman, som de båda uppsatserna *Was kann «Kirche im Sozialismus» sinnvoll heißen?* respektive *Nochmals «Kirche im Sozialismus»* har skiljts åt. Även om Schröders bok har utkommit på ett välrenommerat förlag, nämligen hos J. C. B. Mohr (Paul Sibeck) i Tübingen, märker man med vilken hast den färdigställts. Ett namn- och, om än kortfattat, sakregister hade varit till stor, ja oombärlig hjälp. Därtill kommer, att många av de ofta förekommande personerna är okända för läsare utanför det forna DDR, varför en kort biografisk notis i en fotnot hade varit av stort värde, eftersom man annars inte förstår vissa anspelningar och hänvisningar. Ser man till uppsatssamlingen som helhet kan man säga, att den sönnerfaller i två huvudgrupper: i den första gruppen (1) behandlas teologiska och filosofiska grundproblem, exempelvis i uppsatserna *Nachahmung der Natur. Das aristotelische Verständnis des menschlichen Herstellens*, *Der christliche Humanismus — aus protestantischer Sicht* och *Hoffnung trägt*. Den andra gruppen (2) innehåller analyser av förhållandena i DDR. Här återfinns inte bara den ovan nämnda texten om kyrkan under socialismen eller *Was kan DDR-Bürger verbinden? Gefährdungen und Möglichkeiten einer DDR-Identität*, utan också en uppsats om möjligheten av en dialog mellan marxism och kristendom *Kampf — Verhandlungen — Dialog. Versuche einer antropologischen Verhältnisbestimmung* samt den redan i *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (januari 1990) publicerade och i hög grad uppmärksammade artikeln *Welchen Platz kann die Philosophie künftig in unserem Lande beanspruchen, und vor welchen Aufgaben steht sie?*

Båda dessa strömningar i Schröders författarskap betingar emellertid varandra. Det är just genom sin

analys av den antika filosofien som Schröder försöker kritisera de aktuella förhållandena i DDR, vilket framgår redan i hans första uppsats *Nachahmung der Natur. Das aristotelische Verständnis des menschlichen Herstellens*. I underavdelningarna 1. «philosophia» und «techné»; 2. «techné» und »physis» och 3. «techné» und «polis» ställer Schröder den antika människouppfattning mot den nuvarande. Medan man under antiken såg den högsta fulländningen av människan i bios theoretikos, i enheten mellan teori och praxis, i betraktelsen av naturen som en ständig återkomst av det evigt-likformiga samt i försjunkheten i det gudomliga och oföränderliga, så finns det för den moderna människan en principiell skillnad mellan vita activa och vita contemplativa och likaså mellan teori och praxis. Skild från sin naturliga bakgrund, från teorin och kontemplerationen, framstår praxis för den moderna människan endast som en modell för framställning och produktion, nyttjande och konsumtion. Här går Schröder till angrepp mot scientismen i den officiella DDR-filosofien, den så kallade dialektiska materialismen, som gjorde anspråk på att vara den enda, strängt vetenskapliga världsåskådningen. Genom Aristoteles kan den moderna människan på nytt lära sig, att den *orienterande kunskapen* (Orientierungswissen), som förenar teori och praxis och som ger svar på etiska frågor, inte är identisk med den *förfogande kunskapen* (Verfügungswissen), den vetenskapligt grundade kontroll av naturen. Den orienterande kunskapen kan aldrig vara vetenskap i egentlig mening, ty det är inte möjligt att med strikt logisk bevisföring besvara frågor rörande moraliska handlingar. Man måste därför avvisa den teknokratiska reduktionen av politiken till «Anwendung historischer Gesetzmäßigkeiten» och ersätta det med ett nytt samhälleligt intresse för vetenskaplig frihet. För DDR:s del betydde detta konkret, att såväl parti och stat som stat och samhälle åter måste skiljas åt. I slutet av uppsatsen heter det därför:

«Wenn der öffentliche Raum durch die Ökonomie ganz bestimmt ist, drohen die politischen Erwartungen und Versprechungen gelungenen Lebens — man könnte auch sagen: die politische Phantasie — zu verkommen. Sie werden «ökonomisch», nämlich haushaltsmäßig. Das wäre dann der allgemeine Verlust der politischen Dimension im aristotelischen Sinne.»

Aristotelesanalysen för direkt till det andra stora problemområdet i Schröders uppsatssamling, frågan om humanismen. Detta frågekomplex belyses inte bara i den principiellt betydelsefulla artikeln *Der christliche Humanismus — aus protestantischer Sicht*, ett föredrag som Schröder höll i maj 1985 vid den andra internationella konferensen för systema-

tisk teologi i de socialistiska länderna i Debrecen i Ungern. Schröder tar nämligen upp denna med de mänskliga rättigheterna sammanhängande fråga även i den konkreta analysen av den politiska situationen i DDR, exempelvis i artikeln *Mehr Gerechtigkeit in der DDR*: «um danach in eigener Verantwortung zu vier heißen Eisen mit Zorn und Zittern Stellung zu nehmen: Menschenrechte, Ausreise, Staat, Stasi.»

Sin vana trogen inleder Schröder inte heller denna artikel med en konkret beskrivning av det aktuella politiska läget, utan han börjar med att begreppshistorisk analysera ordet humanism. Det är givetvis inte möjligt att i en kort framställning som denna ta upp alla varianterna, men det avgörande för Schröder är att den medvetna anknytningen till det grekiska arvet alltid «den gesellschaftlich-politischen Aspekt einschließt.» I motsats till många moderna teorier, som utesluter den enskildes ansvar och som gör samhället ensamt ansvarigt för individens framgång eller misslyckande, fasthåller Schröder med utgångspunkt från sin förståelse av humaniteten vid den enskildes ansvar i förhållande till samhället. I betraktande av den nuvarande situationen i det forna DDR klingar det som Schröder skrev redan 1985 nästan profetiskt:

«Verantwortung aber kann man nur als Individuum tragen. Die Unvernunft des Gruppen-Ichs ist die: jeder hat nur mitgemacht und keiner will's gewesen sein.»

Schröder följer i sin argumentation således alltid följande schema: först en beskrivning av begreppet *humanism*, sedan en konkret analys av den politiska situationen. På samma sätt gör han vid den bibliska bearbetningen av detta omfattande frågekomplex. Först kommer en exeges av de fem viktigaste bibelställena, nämligen vid sidan av locus classicus när det gäller denna fråga Rom. 13:1 även Matt. 4:4, Gen. 4:9, Matt. 6:10, Matt. 22:21. Schröder går således samma väg som den av den dialektiska teologin påverkade *Barmer Theologische Erklärung* från 1934, som i sina sex teser alltid sätter bibeltolkningen före den konkreta analysen och kritiken av den närvarande situationen. Den teologiska forskningen och undervisningen i DDR var till följd av den likartade situationen starkare präglad av den dialektiska teologin än den västtyska, i vilken de av humanvetenskaperna influerade strömningarna kom att spela en betydande roll. Vad gäller Schröder, kan man utan minsta överdrift säga att han på djupet tillägnat sig den dialektiska metoden (Verinnerlichung), vilken alltid låter exegesen av bibelställen och begreppsdefinitionen föregå situationsanalysen, för att sedan göra det bibliska materialet respektive begreppsdefinitionen till ett instrument för analys och kritik av samtiden. Nästan som ett citat ur Karl Barths *Christgemeinde und Bürgergemeinde* (1946) låter följande ord av Schröder: «Denn ich setze voraus, daß die Einsich-

ten des christlichen Glaubens in die Bedingungen wahren Menschseins jeder Vernunft, auch der «unbekehrten», zugemutet werden können.»

Till följd av sin reformerta bakgrund intog Schröder en kritisk hållning till den lutherska tolkningen av Rom. 13:1: «Jedermann sei untertan der Obrigkeit. Der Satz steht im Sündenregister der Religion an oberster Stelle.» Detta ledde också till att han inte kunde förlika sig med den av den thüringske biskopen Moritz Mitzenheim utvecklade idén om «Kirche im Sozialismus». Schröder skilde alltid mellan socialismen som program, vilket kyrkan inte kunde anta, och socialismen som ett «samhällstillstånd», som en verklighet, vari kyrkan är satt att verka. Bättre än «Kirche im Sozialismus» ansåg han därför formuleringen «Kirche in der DDR» vara, ty av denna formulering framgår tydligt, att det rörde sig om ett konkret uppdrag för kyrkan, nämligen att ta sig an de människor som fanns i DDR och som levde i ett socialistisk system.

Detta betydde att kyrkan i DDR måste befatta sig med de ovan nämnda «vier heißen Eisen: Menschenrechte, Ausreise, Staat und Stasi (statssäkerhetstjänsten)». Just det för närvarande så aktuella problemet med Stasi-akterna var en av de frågor, med vilka Schröder med iver och stort personligt mod engagerade sig i. Han har också offentligt ställt sig bakom den siste ministerpresidenten i DDR, Lothar de Maizere, som på grundval av mycket svaga indicier anklagades för att ha samarbetat med statssäkerhetstjänsten. Schröders postulat är i detta avseende mycket enkelt: det kristna rättsmedvetandet, enligt vilket en människa är oskyldig så länge inte motsatsen har bevisats och rättsstatsprincipen, vilken gäller även för förutvarande Stasi-medarbetare och informatörer. Härtill kommer materialets bristfällighet, eftersom statssäkerhetstjänsten avlägsnat flertalet av de akter som innehöll känslig information — hittills har man knappast kunnat avslöja förutvarande SED-funktionärer — och medvetet lagt ut spår som pekar i riktning mot kyrkan och de övriga partierna. Man måste därför vara mycket försiktig vid utvärderingen av detta material. Schröder ställde sig emellertid bakom principen «Wer sich durch Unterschriftenleistung zur Stasi-Mitarbeit verpflichtet, dafür Geld genommen und andere durch seine Mitarbeit geschädigt hat, kann nicht Abgeordneter der Volkskammer sein». Denna princip har blivit allmänt accepterad och tillämpas nu vid granskningen av parlamentsledamöternas eventuella kontakter med Stasi.

Den ovannämnda idén om att den kristna trons insikter är begripliga för varje förnuftig, även «oomvänd», människa föranledde Schröder att i sin uppsats *Religion und Gesellschaft* vända sig mot DDR-sociologiens innehållsmässiga och metodologiska an-

satser, som reducerar religionen till ett delområde eller ett «subsystem» vars enda syfte skulle vara socialisation och framför allt «Kontingenzbewältigung». För Schröder är den religiösa erfarenheten en storhet sui generis, som samhället inte fritt kan förfoga över, eftersom den tillhör det innersta och allra mest personliga hos människan.

Av samma anledning vänder sig Schröder i sin mycket uppmärksammade uppsats *Welchen Platz kann die Religion künftig in unserem Lande beanspruchen, und vor welchen Aufgaben steht sie?* mot den marxistisk-leninistiska filosofiens båda stormästare, företrädarna för den så kallade dialektiska materialismen, Manfred Buhr och Alfred Kosing, som författat en rad skrifter och även läroböcker och som varit föremål för många hedersbetygelser från statens sida. Detaljerna i denna glänsande och initerade kritik, som framför allt koncentrerar sig på ideologiförståelsen — ideologi som den härskande klassens, arbetarklassens, teori — måste här lämnas åt sidan. Det hela utmynnar emellertid slutligen i frågan om makt och ande och den oöverbryggliga motsättningen dem emellan: »Kant hatte es schon gewußt. Daß Könige philosophieren, oder Philosophen Könige werden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen: weil der Besitz der Gewalt das freie Urteil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Das heißt: die Philosophie soll nicht angewendet werden, sie soll kritisch begleiten».

Schröders texter har givetvis förlorat mycket av sin aktualitet, eftersom den konkreta situation som dessa texter utgår ifrån inte längre existerar. Även i detta avseende representerar hans texter ett «Denken im Zwielficht». Det är inte bara skymningen från en ambivalent erfarenhet av ljus och mörker i det forna DDR, utan också en skymning av eftertänksamhet, på vilken nu det grålla och orubbliga neonljuset i ett prestations- och konsumtionssamhälle börjat lysa.

Aleksander Radler

Mats G. Hansson: *Menneskers verdighet og dyrs velbefinnende (Human Dignity and Animal Well-being)*. 210 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1991.

Avhandlingar om medisinsk etikk med Kant som premissleverandør er ikke daglig kost i Norden. Men desto bedre når det skjer, og det skjer i Mats Hanssons avhandling *Human Dignity and Animal Well-being*. Jeg er enig med Hansson når han sier at de fleste filosofer som har skrevet om etiske problemer i moderne biomedisin «have done so with the help of some utilitarian theory» (15) — spesielt hvis vi mener kon-

sekvensetisk heller enn utilitaristisk i streng forstand. Med Kant som utgangspunkt er det selvsagt at begreper som autonomi og integritet står sentralt i fremstillingen. Det er dette som så å si oppsummeres i begrepet om menneskelig verdighet. Mer overraskende er to andre trekk ved avhandlingen: for det første at «animal well-being» får så fremtredende plass. Jeg har ingen innvendinger mot det; det er heller en gledelig overraskelse. Men den andre overraskelsen er mer problematisk. For den Kant vi møter i Hanssons avhandling, er en «teleologisert» Kant. Det skal jeg komme tilbake til senere.

Hansson er opprinnelig fil.kand. i biologi. Det er derfor naturlig, men ikke desto mindre prisverdig at han gjør så store anstrengelser for å dele med sine lesere de vanskelig tilgjengelige kunnskaper om moderne biomedisin og biomedisinsk teknologi som står i sentrum for hans interesse som etiker. Kombinasjonen av tre fagfelt i hans egen forskerprofil — biologi, teologi og filosofi — er tidstypisk. Flerfaglighet er en forutsetning for fruktbar omgang med medisinsk-etiske problemer anno 1991. Det er et stort program Hansson har satt opp for sin avhandling. Han vil ta for seg prenatal diagnostikk, transplantasjon av fostervev, reproduksjonsteknologi, forskning på fostre og genetisk teknologi. Alle er brennende aktuelle. Hvert av dem så stort at det kunne fortjene en avhandling for seg. Av de mange temaer Hansson tar opp, velger jeg å konsentrere meg om tre temaer som jeg finner spesielt interessante.

Kantianisme og Teleologi. Når Hansson har lagt et så omfattende program for sin avhandling, er det kanskje også fordi han ønsker å vise at man innen rammen av en kantiansk etikk kan få et tillfredsstillende grep om nettopp den medisinske etikks mest aktuelle problemer. Men opplegget medfører også betydelige vanskeligheter. Det er ingen tvil om at konsekvensetiske synspunkter må stå sentralt i medisinsk etikk. Medisinen grunnleggende målsetting og den medisinske etikks verdigrunnlag er — utvilsomt — å bekjempe sykdom og å fremme helse. Midlene er å forebygge sykdom, å helbrede syke mennesker og å lindre de lidelser sykdom fører med seg. Dette antar jeg er like innlysende for kantianere som for utilitarister. Samtidig er det klart at en rent konsekvensetisk medisinsk etikk ville være moralsk uakseptabel. Derfor har den medisinske etikken deontologiske innslag — som man godt kan se som en arv fra Kant. Sameksistensen av teleologi og deontologi på kantiansk grunn er imidlertid ikke uproblematisk.

Det jeg kalte «teleologisering» av Kant har kanskje (i alle fall delvis) sin rot i Hanssons noe uvanlige forståelse av hva en deontologisk teori er: «it affirms that other criteria besides the goodness or badness of consequences must be considered in order

to judge about what is morally right or obligatory» (15). Dette kan gi inntrykk av at kantianske synsmåter skal krydre en konsekvensetisk hovedrett. Jeg tviler på at Hanssons deontologi-begrep er forenelig med den vanlige definisjon av deontologi — at noen handlinger er moralsk plikt uansett deres konsekvenser. Når så Hansson også sier at «the principles of beneficence and autonomy are not the same within the utilitarian and the deontological traditions because their justifications are not the same and they are related to each other in different ways» (23), får jeg rett og slett problemer med å forstå hva han mener. Derfor er jeg usikker på i hvor høy grad min kritikk og mine kommentarer (også i det følgende) bygger på en misforstått tolking av Hanssons grunnbegreper og forståelse av Kant.

Genetisk teknologi og kantianske maksimer.

Det er ingen uenighet om at det kategoriske imperativ står sentralt i kantiansk etikk. Det er også på det rene at Kant gir flere forskjellige formuleringer av imperativet. Det er særlig en av disse — den at vi aldri skal behandle andre bare som midler, men alltid også som mål i seg selv — som synes å ha fått en spesiell plass i vår tids medisinske etikk. Denne formuleringen kaller Hansson «the principle of humanity» — humanitetsprinsippet. Så langt følger jeg ham uten problemer.

Imidlertid forlanger Kant at det kategoriske imperativ skall implementeres, så å si, gjennom den handlendes maksimer («subjektive Grundsätze») — altså den handlendes subjektive handlingsprinsipper. Ett av de fem biomedisinske temaer i Kap. 5 er «Genetic remedies for human diseases». For at genetisk intervensjon skal være moralsk forsvarlig i kantiansk forstand, må da den maksime som legges til grunn, være i samsvar med det kategoriske imperativ. Den «maksime» som Hansson oppstiller for avsnittet om genetisk intervensjon (s. 187–94), er denne: «Consider genetic intervention as a justified means to further that physical, psychical and social well-being a human being needs in order to fulfil their (sic) own plan of life» (s. 188).

For det første er dette ett av de mange punkter hvor jeg får følelsen av at Kant «teleologiseres». (Akkurat her er det WHO's helsedefinisjon som står for den teleologiske substansen.) Men det skal jeg ikke gå videre inn på. Jeg får også problemer med å forstå at Kants kategoriske imperativ i skikkelse av nettopp «humanitetsprinsippet» kan påkalles som ankerfeste for denne maksime. Maksimen synes jo å legitimere ethvert genetisk inngrep som er hensiktsmessig for et individs «plan of life». Dette reiser i så fall etiske problemer av mange slag. Jeg skal imidlertid begrense meg til ett av dem fordi det har spesiell tilknytning til genetikken. For denne maksime synes å neglisjere betydningen av de moralsk relevante forskjeller mellom ulike typer av genetiske inngrep: forskjellen mellom

inngrep på somatiske celler og kjønnsceller, for det første, og forskjellen mellom sykdomsbekjempende og «perfeksjonerende» inngrep for det andre. Det er særlig den siste distinksjonen jeg tror er viktig her. Med «perfeksjonerende» inngrep mener jeg det som på engelsk gjerne kalles «enhancement»: en forbedring eller høyning av egenskaper som ikke vanligvis regnes som patologiske. Det skulle da være lett å se at genetiske inngrep på kjønnsceller i «perfeksjonerende» hensikt fra moralsk synspunkt sett er å likestille med eugenisk («rasehygienisk») virksomhet. Slik genetisk intervensjon er ikke å regne som «remedies for human diseases», for å sitere Hanssons egne ord. Jeg ville engste meg for at Hanssons forslag til maksime kunne brukes til å legitimere genetisk intervensjon av dette slaget, og jeg har problemer med å tro at Kant ville bli glad for det. Jeg er klar over at Hansson selv tar avstand fra perfeksjonerende inngrep: «There can accordingly never be room for the breeding of the <ideal> human being or a certain type of man» (188). Jeg kan bare ikke se hvordan Hanssons maksime IV kan forhindre dette. Følgelig er det den indre sammenhengen i Hanssons argumentasjon som synes å være for svak.

Kant og «animal well-being». I avsnitt 4.5, «To master the relationship between humanity and nature», tar Hansson opp problemer fra dyre-etikken, særlig menneskers plikter overfor dyr, også dette på kantiansk grunn. Kanskje noen vil finne det overraskende. Jeg finner det prisverdig. Ikke minst reiser bruken av dyr i medisinsk forskning nå etiske problemer som forlanger å bli tatt alvorlig. Det er absolutt av interesse å avklare hva en kantiansk posisjon i dag innebærer på dette område. I dyreforsøk er det nå stort sett klart (i alle fall i prinsippet) at vi ikke lenger kan tillate oss selv å bruke *dyr bare som midler* til mål som vi mennesker har — selv om World Medical Associations *Helsinki Declaration*, som er et av den medisinske forskningsetikks hoveddokumenter, uttrykkelig krever at medicamenter skal prøves på dyr før de prøves på mennesker. Da blir det interessant å spørre hva «humanitetsprinsippet» — som altså er en «utløper» av det kategoriske imperativ — har å si oss i den anledning.

Hansson forteller oss noe om det: «To speak only about duties to humanity with regard to animals, as Kant does in the *Metaphysics of Morals*, is not a full recognition of their *status as ends in themselves*» (s. 148, min uthevelse). Hva det innebærer, er heller ikke helt krystallklart. Men det skyldes kanskje like meget Kant som Hansson. Hva betyr uttrykket «mål i seg selv»? Det er ikke mindre uklart her enn i human sammenheng. En mulig og rimelig (om enn ikke uttømmende) fortolkning av «mål i seg selv» er vel «kan sette seg egne mål». Mennesker kan det, og det

er en moralsk høyrelevant egenskap i autonomi-sammenheng. Kan dyr det også? Ja, i alle fall i en viss forstand. *Respekt for denne egenskap hos dyrene* er vel noe av begrepsinnholdet i forestillingen om at dyr kan ha rettigheter. At «animal rights» fremdeles er et kontroversielt tema, er ikke så viktig som spørsmålet om hvilke konsekvenser et slikt krav om respekt for dyr på vil få for vår forståelse av Kant — og vår forståelse av vår egen menneskelige moral.

Tanken om at dyr kan være mål i seg selv og derfor bør respekteres, er om ikke en kantiansk så i alle fall en deontologisk tanke. Det er i så fall litt paradoksal i Hanssons «Kantian contribution to biomedical ethics» (avhandlingens undertittel) er det i dyreetikken det kantianske merke kommer tydeligst til syne — mens den Kant vi møter i humanetikken synes å ha viktige likhetstrekk med J. S. Mill. Egentlig har jeg en viss sympati for dette «paradokset». Men jeg vil også tro at det å ta dyrene inn under «humanitetsprinsippet» og dermed under det kategoriske imperativ får konsekvenser også for forståelsen av andre sider ved Kants etikk. Dog ikke nødvendigvis større problemer enn i den etiske konfrontasjon med andre vergeløse, som mentalt retarderte småbarn og demente gamle?

Sluttbemerkning. I pakt med akademisk tradisjon er det de kritiske synspunktene som hittil har dominert i min omtale. Sluttbemerkningen skal være at denne kritikken ikke skal skygge for det faktum at Mats Hanssons *Human Dignity and Animal Well-being* er en bok å være glad for. Den stimulerer til alvorlig ettertanke om viktige og aktuelle etiske problemer. Den er et meget personlig og originalt og engasjert forsøk på å gi Kants etikk nytt liv i en særdeles tidsmessig kontekst: vår tids medisinske etikk. Jeg har stilt spørsmålet om hvor kantiansk Hanssons Kant egentlig er. Kanskje svaret er at det er rimelig å skille mellom tolking av Kants skrifter og vår forståelse av en kantiansk tradisjon. Kanskje dreier det seg her om en transformering og integrering av vår kantianske tradisjon — med sikte på å tydeliggjøre nettopp det i den som har vis seg bevaringsverdig for en hel kultur.

Knut Erik Tranøy

Gustaf Wingren: Mina fem universitet. Minnen. Proprius förlag 1991, Stockholm. 203 sid.

I sin nye og sterkt selvbiografiske bok har Gustaf Wingren, pensionerad 1977, beråttat om de orter og i anslutning dertil de personer som mest bidragit till att forma honom själv och hans teologiska författarskap. Mycket känns igen från tidigare böcker. Särskilt i Öppenhet och egenart, 1979, gav Wingren en bild av sig

själv som motsvaras av denna bok, men det finns också som vanligt en hel del nya accenter och uppgifter. För den som nära följt Wingrens författarskap ger Mina fem universitet värdefull komplettering till forståelsen av denne, inte minst klarnar betydelsen av Wingrens uppväxtmiljö.

Till nyheterna hör just den ibland brett episka och gripande beskrivningen av barndomsmiljön i *Valdemarsvik*, det första universitet som i grunden format Wingren, som menar att han i sitt inre aldrig lämnat denna ort.

Det andra universitetet är *Lund*. Det skall observeras att Wingren från början sysslade med «idel exegetik», vilket märks i alla hans böcker. Hugo Odeberg, för vilken Wingren började sina licentiatstudier, får stort utrymme. Samtidigt som Odeberg introducerade Wingren i vetenskapligt arbete måste denne bryta med Odeberg «för att komma vidare» (s 55). Det är som bekant sedan en återkommande tes att svensk teologi bör — som det heter — göra upp med den judaiserande exegetik som Odeberg gick i bräschen för.

Givetvis får också Nygren stor plats, men det är påfallande att förf. gång på gång noterar att han själv är den svenska teolog som är den mest typiske efterföljaren till Nygren. Det ligger, som jag skrev om i Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet, en riktig iakttagelse i detta. Dock är det ofrånkomligt att Wingren från tidig studentår «avskydde» Nygrens «specifika koppling och filosofi och teologi» (s. 58); det var ingen tillfällighet att Wingren passade på att tentera när Nygren var tjänstledig.

Sedan kommer *Berlin* och det är en nyhet att detta universitet får en så framskjuten plats. Där studerade Wingren exegetik och patristik, inriktad på Ireneus och Marcion, men lika sterkt intryck gav samtidens händelser och teologer i Tyskland; det var nu 1938.

Att *Basel* blir nästa är inte oväntat. Wingren upplevde dock sin insats i Barths stora seminarium som ett misslyckande. Det är inte heller Barth som Wingren träffar i Basel — även om hans ande svävar över sidorna — utan exegeterna Oscar Cullmann och Karl Ludwig Schmidt, formhistorikern, som lärde förf. att evangelierna inte är några biografier utan en hopfögening av predikningar.

Så återstår då *Århus* och Lögstrup. Samarbetet mellan denne och Wingren var fruktbart och kompletterande och har påverkat hela det teologiska klimatet i nordisk teologi, särskilt inom den teologiska etiken. När Wingren tidigare skulle tala om skapelseteologi gick han alltid tillbaka till gamla källor, Ireneus och Luther, men i Lögstrup mötte han en skapelseteolog som på ett teologiskt sätt talade skapelseteologiskt om nutida händelser, litteratur och fenomen.

Wingren sticker inte under stol med att han fått flera lockande erbjudanden från främst tyska universitet. bl. a. ett professorat i Tübingen, men han motstod hela tiden trycket och ville bedriva teologi på sitt modersmål, gärna i Lund. Han ger läsaren en rikedom av person- och situationsbeskrivningar, som ofta fångar upp viktiga teologiska åsikter och motsättningar. Stilen är ibland lätt självvironisk och förf. inser att icke alla uppskattat honom framför andra. Som exempel var det väntat att Herbert Olsson skulle efterträda Nygren och att Wingren skulle bli domprost i Uppsala, där den uppskattade Brilioth var ny ärkebiskop. När Wingren likväl installerades som Nygrens efterträdare sade professorn i teologisk etik i Uppsala, Sigfrid von Engeström, till sin nye kollega: «Vi hade väntat oss att du skulle bli domprost i Uppsala». Så följer kommentaren: «Han såg lättad och glad ut. Många olyckor kunde ha drabbat också andra städer om jag inte hade blivit professor» (s. 185).

De två linjerna i Wingrens teologi, skapelsen och evangeliet eller ordet, återkommer även i denna bok. Det visar sig att relationen dememellan blev ett problem redan i författarens tidiga ungdom. Skapelsen, det vardagliga, blev något annat än söndagens högmässa, ordet. Mycket hos Wingren går ut på att få de båda linjerna att ingå i en systematisk helhetsbild i kristen tro och etik utan att respektive egenart förloaras; påståendet bekräftas av denna nya bok.

Till det som Wingren sedan länge propagerat för hör att bibelvetenskapen och den systematiska teologin (dogmatik, etik och religionsfilosofi) bör ha en nära samverkan i den nödvändiga uppgiften att med en bestämd systematisk metod framställa en helhetsbild av kristen tro och etik. I dessa avseenden finns det all anledning att nutida teologi fortsätter att fullfölja Wingrens ansats.

Göran Bexell

AKTUELLT

Nordiska systematikerkonferensen 1992

Vart tredje år samlas forskare i dogmatik, etik, religionsfilosofi och systematisk teologi från de nordiska länderna. I år hölls konferensen 9–12 januari i Dragvoll (post)moderna universitetscenter i Trondheim, där — under ledning av prof. Peter Wilhelm Bøckmann, Trondheim — temat «Kristen tro och etisk handling (Dogmatik och etik)» behandlades.

Olika belysningar av temat gavs vid fem arbetstillfällen bestående av föredrag, kommentarer och diskussion. Första föredraget med rubriken «Analogia fidei som etisk princip» hölls av prof. Ragnar Holte, Uppsala, som dock avvisade en ensidig härledning av etiken ur trosanalogin, samtidigt som han betonade vikten av att etiska uppfattningar p.g.a. sin historiska kontextualitet inte förblir partikulära utan kan få en heuristisk funktion för en allmänmänsklig etisk reflektion.

Prof. Torleiv Austads, Oslo, föredrag «Dogmatikens nödvändighet för etiken» utvecklade tesen att dogmatiken levererar teologiska premisser till etiken, men att det ändå mellan de båda råder ett reciprok förhållande. Dogmatiken ger premisserna åt etiken och etiken tolkar den livsverklighet som dogmatiken talar till.

För det tredje föredraget «Moralens språk och trons språk» svarade doc. Reijo Työriñoja, Helsing-

fors, som i en begreppshistorisk framställning behandlade Thomas', nominalismens och Luthers olika sätt att förena etisk teori med allmän teori om mänskligt handlande.

Kees von Kooten Niekerk, Århus, redovisade resultat från sitt arbete inom ett tyskt forskningsprojekt under rubriken «Kristendomens materialetiska betydelse i ljuset av den teologiska bioetiken i Skandinavien». Han utvecklade hypotesen att värderingsskillnader i bioetisk argumentation i Norden — trots en grundläggande enighet på skapelseteologins grund — kan förklaras utifrån skillnader i hur kristen och humanistisk människosyn relateras till varandra.

«Etik för framtiden» ljöd slutligen rubriken för prof. Svein Aage Christoffersens, Oslo, föredrag, med utgångspunkt i modernitetens teknologiska och marknadsekonomiska fortlevnad och dess etiska sammanbrott analyserade Christoffersen aktuella ansatser till en positionsbestämning av dels sekulär moralfilosofi, dels kristen etik inom den postmodernistiska diskursen. Hans argumentation mynnade konstruktivt ut i slutsatsen att det är nödvändigt för teologisk etik liksom för kyrkan att utifrån sina partikulära traditioner vidhålla ett allmänmänskligt och ett allmänförnuftigt sanningsanspråk.

Eftersom någon konsensus om en precisering av konferensens huvudtema inte utformades öppnades en tämligen vid rymd för allehanda mer eller mindre sammanhängande perspektiv i kommentarer och dis-

kussionsbidrag. Följande tre problemperspektiv återkom dock i olika sammanhang:

1. Hur förhåller sig troslära och teologiskt utformad etik till den epistemologiska utmaningen att förena partikulärt och allmängiltigt? Här framstår fr.a. det postmodernistiska postulatet om det allmängiltigas omöjlighet och förnuftets död som utmaning till dogmatik och etik. Om upptäckten av partikularitetens betydelse inte skall utmynna i splittring och fragmentarisering av reflektion och handling är även systematisk teologi (i den vidare betydelsen) manad att bidra till en konsensus om hur partikulärt vinna kunskapsinsikter kan leda till slutsatser av allmängiltig dignitet. En teologiskt utformad etik bör innehålla en teori om möjligheten av en allmän moraluppfattning liksom trosläran i sin kommunikativa och argumentativa utformning bör integrera en bärkraftig föreställning om det universalas möjlighet i en gemensam pluralistisk dialog. Kring detta råder enighet; däremot framstår det som en framtida uppgift att precisera hur etik och dogmatik (såsom vetenskapliga discipliner) kan växelverka genom att reflektera över hur trossystem och norm/värdesystem utvecklas i specifika kontexter.

2. Hur kan modeller ur kristendomens tradition integreras i uppbyggnaden av systematisk teologisk argumentation i en allmän etisk diskurs? Det syns vara problematiskt att enkelt åberopa en luthersk naturrättslära eller att enkelt åberopa en thomistisk syntes mellan det naturliga och det förnuftiga. Flera forskare tog som sin utgångspunkt A. McIntyres insikt om att etiska uppfattningar växer fram i specifika historiska kontexter. Detta betyder dock inte att etiska traditioner i det förflutna inte längre skulle kunna ingå synteser med aktuella ansatser i nutida och framtida situationer. I min mening för sig här tidens hermeneutiska grundproblem gällande: hur kan kontextuellt specifika modeller, som i det förflutna vunnit traditionsstatus, aktualiseras inom ramen för problem som uppstår i specifika nutida situationer?

Det framstår som problematiskt att endast åberopa en i historien given syntes såsom norm för etiken idag. Önskar dogmatik och etik restaurera kristna traditioner i ex. en bioetisk situation eller önskar den att reflektera och aktualisera dessa i en pluralistisk dialog i ljuset av den gemensamma situationen?

3. Kommer den etiska samstämmigheten i Norden, som till stor del byggts på en syntes av lutherskt och skapelsefilosofiskt i anknytning till K. E. Løgstrup, att bestå i en europeisk kontext som ställer nordisk teologi inför hittills okända etiska utmaningar?

Konferensens deltagare formulerade inte frågan så explicit, men för den som för första gången deltar i en nordisk systematikerkonferens, reser den sig onekligen. Endast prof. H. O. Kvist, Åbo, var i stånd att

precis formulera ett antal konkreta utmaningar av teologisk-etisk relevans i den nutida europeiska politiska verkligheten. Även om bioetikens konkreta frågor som ex. genteknologi och konstgjord befruktning skymtade i horisonten syns mig den dagsaktuella konkreta verkligheten förvånansvärt frånvarande i den metateoretiska dialogen om en förnuftig växelverkan mellan dogmatik och etik, mellan tro och handling. Av flera talare påtalades behovet av att systematisk-teologiskt bidra till utformningen av den gemensamma visionen om det goda livet.

För läsaren torde ha framgått att det vid konferensen i Trondheim fanns ett större antal tecken, som tyder på dels en ökande intensitet i den mellan-systematiska dialogen och dels en ökande beredskap att, i medvetenhet om det specifikt teologiska, agera i de utmanande pluralistiska dialogerna, fr.a. i problemområdet bioetik och ekonomi. Förutom detta ägnade sig konferensens deltagare också åt studieordningarna i de nordiska länderna (i Danmark har en ny ordning trätt i kraft) samt åt arkitekturen och liturgin i Trondheims Nidarosdomkyrka.

Sigurd Bergmann