

Om moralen, tron och 'livet' hos Dostojevskij

AV SVEN LINNÉR

Dostojevskij avled den 28 februari 1881. Två dagar efter dödsfallet hölls på Kvinnouniversitetet i Petersburg ett tal över den bortgångne av den unge filosofen Vladimir Solovjov, nära vän till den döde. Solovjov börjar sitt anförande med orden: "Med Dostojevskij har Ryssland inte bara förlorat en diktare, det har förlorat sin andlige ledare." I sitt tal söker Solovjov visa att Dostojevskij inte bara mer klart än någon annan har sett samhällets osanning, utan också att han har framställt sanningen för sina läsare. Talet utmynnar i orden:

Dostojevskij förkunnade ingen asketism, han förkunnade människans och samhällets andliga pånyttfödelse genom den oändliga, alltomfattande kärlekens makt att förverkliga den universella sanningens rike på jorden. Detta förkunnade han starkare, mera levande och verkligt än någon annan i sin samtid. Och därför vill vi anse honom som en det ryska folkets andlige ledare och en Guds profet.¹

Dostojevskijs död ligger något mer än hundra år tillbaka i tiden. Under det sekel som följt har han åter och åter, liksom av Solovjov, tilldelats ställningen som profet. I hans verk har uttolkare med mycket olikartade grundvärderingar velat se sanningen om människan och samhället-kulturens kris tydligare framställd än hos någon annan. Exempelen är otaliga. Här endast ett, som torde vara välkänt för denna tidskrifts läsare.

I sin Romarbrevskommentar talar Karl Barth om den skugga som vilar över människans liv och som aldrig varit dold för de insiktsfulla – alltifrån Job till Dostojevskij.

Religion betyder enligt Barth något alldeles annat än människans harmoni (med sig själv eller med oändligheten):

Hier ist der Abgrund, hier ist das Grauen. Hier werden Dämonen gesehen (Iwan Karamasoff *und* Luther!). Hier ist der altböse Feind unheimlich nahe.

Andra auktorer kunde anföras i stort antal som exempel på att Dostojevskij har blivit en av vår kulturs profeter. Men detta är en farlig roll för en konstnär. Ty man bör komma ihåg att konstnär är vad Dostojevskij i första hand var. Hans främsta lojalitet – det är min övertygelse, fastän jag svårligen kan styrka den med bevis – gällde inte den ryska jorden, inte tsaren, inte den ortodoxa tron – utan diktningen. När, som så ofta sker i hans fall, diktarens ord läses som profetens ord, är risken stor för ensidighet i urval och tolkning. Texterna tunnast, rentav förvanskas, och man gör ett nyttigt läropaket av dem. Det må sedan gälla religion eller moral, eller kombinationen av båda.

Risken för missvisning är stor inte minst av det skälet att Dostojevskijs verk är så fast förankrat till tid och plats. Hans romaner och noveller handlar om Ryssland vid 1800-talets mitt. Vill man ur dem deducera tesar giltiga för människan i alla tider, eller åtminstone för människan i vår tids västerland, hamnar man lätt på avstånd från texternas ursprungliga innebörd. Ett exempel: Den s.k. källarmänniskan (i Anteckningar från ett källarhål) lever i 1860-talets Peters-

¹ Solovjovs tal har varit okänt till helt nyligen, då det dragits fram av den norske slavisten Geir Kjetsaa. (Torde komma att publiceras i *Scando-Slavica* 1985.)

burg, och just där. Saken har understrukits av författaren i en inledande liten not som han fogade till berättelsen, och i vilken han framhåller att personer sådana som anteckningarnas nedskrivare har existerat – och till och med måste existera – ”när man tar i betraktande de omständigheter under vilka vårt samhälle har bildats”. Det heter vidare att den fiktive antecknaren representerar en generation som ännu inte har dött ut. Med andra ord: Den gestalt Dostojevskij har skapat har en historia. På 1840-talet var han en ung man i det Petersburg där han i berättelsens nu på 1860-talet alltfört framläpar sin tillvaro.

Den moralfilosof som från en så tids- och lokalbunden fiktionsgestalt vill dra allmängiltiga slutsatser, gör klokt i att hejda sig för en grundlig eftertanke innan han sätter pennan till papperet. Den existentiella nöden är sig *inte* lik genom tiderna, utan formas av den miljö i vilken den framträder.

Dostojevskijs värld är bedövande rik. Jag tar här fram ett par motiv hos honom, som odisputabelt är betydelsefulla, men jag avstår från företaget att teckna hela fältet, och jag diskuterar inte alls Dostojevskijs utveckling under de mer än tre årtionden han var i gång som oavlåtligt skapande författare.

”Källarmänniskan” är en etikett lämpad inte bara för huvudpersonen i Anteckningar från ett källarhål, den viktiga berättelse som jag nyss talade om. Dostojevskij använder själv begreppet med vidare syftning. I en anteckning (publicerad först i våra dagar) kontrasterar han Tolstojs persongalleri mot sitt eget. I Krig och fred undergår Andrej Bolkonskij en genomgripande sinnesändring när han ser sin vän Anatol ligga på operationsbordet med amputerat ben. ”Vi har alla fällt tårar över denna sinnesändring”, skriver Dostojevskij, men fortsätter omedelbart: ”men en verklig källarmänniska skulle inte ha bättrat sig.” Tolstojs moraliska optimism må ha varit befogad i en tidigare värld, nu är den passé. Samma förhållande illustreras i en tidskriftsartikel. Dostojevskij rapporterar där om en skolpojke i en landsortsstad som av sin lärare dömts till kvarsittning. Ensam i klassrummet

hänger han sig; till råga på allt är det hans helgons dag. Detta fall ur dagens verklighet ställer Dostojevskij i motsats till en episod ur Tolstojs barndomsskildring. Där berättas hur pojken som straffas för dåligt uppförande vältrar sig i bitterhet och självömkan. Kanske, spekulerar Dostojevskij, funderar han också på självmord. Längre än så går pojken hos Tolstoj likväl inte, och han kunde inte ha gått längre. Adelsfamiljens nedärvda hållning gjorde sig nämligen gällande också hos en tolvåring och höll honom tillbaka. Pojken i det dagsaktuella fallet däremot inte bara tänkte på självmord, ”han gjorde det också”. Det är här fråga om något mer än olika psykisk läggning hos två individer. Det handlar om olika moraliska miljöer vilka på ett avgörande sätt påverkar också barnen.

Det moraliska miljön har förändrats, menar Dostojevskij. I dagens Ryssland, skriver han på 1870-talet, har livet inte längre några moraliska grundvalar, så som det hade i en Tolstojs ungdom. Dennes skildringar handlar i själva verket om en alltmer krympande minoritet av ryssar. Tvärtom med Dostojevskijs romaner. Han är den som skildrar det ryska flertalets liv (även om folk inte vill erkänna att det är så). Detta flertalets liv är en ”underjordens /eller: källarhålets/ tragedi”².

En kolossal omvälvning, allt går i styc-ken, faller samman; allt förnekas som om det aldrig funnits. Det gäller inte bara till det yttre, som i Västerlandet, utan också till det inre, moraliskt. Våra begåvade författare har med överlägsen konst skildrat livet i medel- och överklassen (familjelivet). Tolstoj och Gontjarov inbillade sig att de skildrat flertalets liv, efter min mening har de skildrat undantagens liv.

Jag är stolt att vara den förste som har beskrivit en verklig människa ur *det ryska flertalet* och den förste som avslöjat det

² ”Underjorden” eller ”källarhållet” är två försök att återge samma ryska ord: *podpol'je*. Det betecknar inte en boning under gatunivån, utan ett moraliskt tillstånd. Jämför att Anteckningar från ett källarhål i engelsk översättning heter Notes from the Underground.

vanskapta och tragiska hos honom. Tragedin ligger i att vara medveten om denna vanskaphet. /.../ Jag ensam tecknade underjordens (eller: källarhålts) tragedi, den utgörs av lidande, självplågeri, insikten om att det finns något bättre men att man inte kan nå det /.../

I denna anteckning om tidens moraliska status framträder Dostojevskijs anspråk på att vara *realist*. Han hävdar att de gestalter han skapar är sanna. Självfallet avser han inte därmed någon fotografisk överensstämmelse med världen utanför litteraturen. Han menar sig ge en sann bild av karaktärer och karaktärsdrag som är typiska och representativa för det ryska samhälle i vilket han själv och hans läsare levde. Hans anspråk på realism innebär, i den mån det är befogat, att han genom sin fiktion ger diagnosen på sin samtids sjukdom.

”Källar-existensen” är en term som tvångslöst passar in på många av hans personer. Diagnosen har viktiga konsekvenser för uppfattningen om moral och religion. Ett moraliskt liv innebär mot bakgrunden av en sådan diagnos något radikalt nytt, snarare än vidareutvecklandet och uppodlandet av redan förefintliga goda intentioner. Religion är också något annat – något mer överraskande och paradoxalt – än ett tillmötesgående från Ovan av människans fullkomnings- och evighetsdrift. ”Vad rätt du tänkt, vad du i kärlek vill ...”, heter det hos Dostojevskijs samtida i svensk litteratur, Viktor Rydberg, och dennes Kantat erbjuder ett kontrastexempel till Dostojevskijs romaner. I svensk tradition har Rydbergslinjen brutalt brutits hos en nu verkande författare som Lars Ahlin; hos honom har vi också kommit nära Dostojevskijs människosyn.

Polariteten är karakteristisk för Dostojevskijs värld. Vid den ena polen finns sjukdom och kris, vid den andra helgonskapet. Om mellanzonerna som präglas av *relativ* själviskhet och *relativ* godhet i förvirrande (men ofta socialt fungerande) blandning har han mindre att säga oss. Att som en Eyvind Johnson ställa upp ”hygglighet” som moralisk norm är för Dostojevskij en totalt främmande tanke. Från gestalter präglade av de-

moni och kaos flyttar han snabbt sitt sök-ljus till personer som lever i fullkomlig osjälviskhet och ren andlighet. Sonja i Brott och straff är en sådan gestalt, starjets Zosima i Bröderna Karamazov är den siste i raden av hans helgon.

På det fält som sträcker sig mellan demonins och helgonskapets poler har begreppen ”leva” och ”liv” en viktig funktion. Att studera hur Dostojevskij ”spelar” med dessa begrepp är att tränga djupt in i hans moraliska föreställningsvärld. Här några antydningar.

På den sista sidan av Anteckningar från ett källarhål ger antecknaren en diagnos på sina samtida (och även sig själv): ”Vi vet inte ens vad som menas med att vara levande.” Folk föredrar att vara något slags ”allmänmänniskor” framför att vara människor ”med *eget kött och blod*”. ”Vi är dödfödda, vi föds sedan länge inte av levande fäder /.../” Här framgår att en sida av tidens moraliska sjukdom är rädslan för att vara – i pregnant mening – ”levande”.

Ytterligare två citat för att markera livstematets betydelse. Det första är hämtat ur Brott och straff. I romanens epilog berättas om Raskolnikov: ”Livet hade trätt i stället för dialektiken.” (Det sista ordet kunde ersättas med logiken, resonandet o.d.) Omedelbart innan detta sägs får vi veta om hjälten att han inte längre förmådde tänka eller resonera, utan endast kunde känna. Vi kan här urskilja en för Dostojevskij karakteristisk motsättning mellan å ena sidan leva (känna m.m.), å andra sidan tänka (resonera, kalkylera m.m.). Samma motsättning går igenom Bröderna Karamazov, och den är komprimerad i en remarkabel rad som ingår i samtalet mellan Aljosja och Ivan (bok fem, kapitel tre). Det visar sig att bröderna – den ene troende, den andre förnekare – är överens på en punkt. De är båda övertygade om att man bör älska livet mer än livets mening. Leva gör man med hela sin varelse, för att formulera livets mening behöver man endast sitt intellekt.

Men att leva är ur etisk synpunkt det obestämdeste av begrepp. Dmitrij Karamazov exempelvis lever lika intensivt i sin förnedring som i sin extas. Han talar själv

om hur skönheten finns över hela fältet från Sodom till Madonnan, och orden är tillämpliga också på hans vitalitet. Ingenting är rimligare än att kräva en moralisk kvalifikation av livs-begreppet. Det har också Dostojevskij insett, och det heter därför i Bröderna Karamazov:

Hemligheten med människans tillvaro är icke blott att leva, utan också vad hon har att leva för. Människan vill icke leva utan att äga en bestämd övertygelse om varför hon lever, i annat fall skulle hon hellre förgöra sig själv / . . . /

Hur västerländsk är inte den tanke som här framställs! Vi får inte leva hur som helst, vi bör leva *för* något: för att utvecklas till bättre människor, för att tjäna vår nästa, för samhället, för revolutionen etc. etc. I sitt manuskript har Dostojevskij skärpt motsatsen ytterligare genom att efter den första satsens "icke blott att leva" inskjuta en parentes: "(så som djuren leva)", och många av hans läsare anser förmodligen att ett liv utan mål är blott och bart animalt, dvs. under människans värdighet.

För de läsare som har en sådan inställning bör det vara en chock att finna att de citerade orden är lagda i munnen på storinkvisitorn, den skrämmande åldringen som inte har kvar någon värme i sin kropp; sin tro på Gud har han sedan länge övergivit.

Också djävulen själv uppträder i romanen (i samtalet med Ivan Karamazov). Han säger därvid om sig själv: "Jag lider, men jag lever inte." Vid denna tillvarons negativa pol finns icke liv. Vid den motsatta polen överflödar däremot livet, och det är djupt meningsfullt att den ortodoxa trons mest strålande representant i romanen har fått namnet Zosima, härlett ur det grekiska ordet för liv: zoe.

Bröderna Karamazov är – mer utpräglat än något av författarens övriga verk – en roman med ett budskap, och det vore inte missvisande att rubricera detta budskap som en förkunnelse om "livet". Men livs-begreppet är ofantligt komplicerat hos Dostojevskij. I stället för att här presentera en lång utredning vill jag rikta uppmärksamheten

på en modern svensk roman, där traditionen från Dostojevskij vidareförs och varieras med stor originalitet: Ahlins Hannibal segraren. (Fastän romanen är skriven av makarna Ahlin tillsammans, betraktar jag Lars Ahlin som upphovsmannen till det kapitel jag refererar, dess teman har djupa rötter i hans tidigare författarskap.)

Under en paus i Hannibals marsch mot Alperna sitter två män och samtalar. Det är Isak, av judisk börd men grekiskt bildad, och en ung kartagisk diktare. De sitter under en ek uppför vars stam det kilar en ödla med ögon svarta som pärlor. Isak distingerar de två begreppen *bios* och *zoe* (båda enligt lexikonet = liv). När vi talar om *bios* avser vi olika sätt att leva, bättre respektive sämre, eller stadier i en utveckling som kan mätas efter någon värdeskala. Den unge kartagen har lätt att förstå detta: "Har jag inte lärt mig att komparera mitt liv i bra-bättre-bäst och i dåligt-sämre-sämst? Vår längtan efter ett egentligt liv både sporrar och tyranniserar oss." Häremot står Isaks hebreiska tradition:

Mina förfäder, det läste jag fram ur texterna, kände till sitt liv endast som zoe, som vitalt liv som skulle levas under gudsfruktan. Livet som bios, som ett av människorna format liv, var de okunniga om. Grekerna däremot visste så mycket mer om livet som bios. För ödlan vi såg nyss är livet bara zoe, vitalt. Ödlan kan inte forma sitt liv. / . . . /

Och vidare:

Det grekiska livet står under idealens fordran, juden lever sitt vitala liv under lagen i ett gudsförbund som kommit inte från dem utan utifrån, från Jahve. / . . . / Greken ser människolivet som ett konstverk, som kan formas efter idealbilder. Gör inte du detsamma? Jo!

Isak, som är en smula pedagogiskt lagd, sätter namn på företrädarna för de två slagen av mänskligt förhållningssätt: "Låt mig kalla den ene för Zosima och den andre för Biosima." Författarens anspelning på Dostojevskijs helgon är inte att ta miste på. Den må kallas lekfull, men den vittnar om

en betydelsefull frändskap. De båda romanförfattarna – 1800-talets och 1900-talets – visar på en ström av liv som går fram på en nivå långt *under* alla våra graderingar, moraliska eller estetiska.

För att återvända till Dostojevskij: Om det alls finns något hopp för källar-existensens människa, så innebär det att hon återfinner det levande inom sig. Därmed öppnas också förbindelsen med ett större Liv, det gudomliga flöde som strömmar genom skapelsen.

Till sist om Dostojevskijs klassiska formulering i Bröderna Karamazov av vad ett liv utan grundvalar innebär: "Allt är tillåtet". Satsen har säkert gjort god tjänst för många välmenare som vill varna för moralisk upplösning. Men ser man närmare på romanen, visar sig de famösa ordens innebörd inte vara lätt att fånga.

Här är textställena:

Under det långa samtalet i starjetsens bostad (bok två, kapitel sex) refererar någon i sällskapet Ivans åskådning på följande sätt: Någon naturlag som bjuder människan att älska mänskligheten existerar inte. Om det ändå finns kärlek på jorden, beror detta uteslutande på att människor tror på sin odödlighet. Men försvinner denna tro, då blir "allt tillåtet", exempelvis kannibalism. Egoismen, även i dess mest hänsynslösa former, blir en plikt. Ännu mer förbluffande är Ivans tanke att själva driften till biologisk fortlevnad skulle upphöra hos mänskligheten om odödlighetstron utlocknade. Självsammanfattar Ivan sin övertygelse med orden: "Det finnes ingen moral, om det inte finnes odödlighet."

Temat "allt är tillåtet" återkommer under mötet med Ivan och den yngste brodern Aljosja. (Bok fem, kap. fem) Ivan har just avslutat sin legend om storinkvisitorn. Aljosja påpekar först att hemligheten med inkvisitorn är att han inte tror på Gud, men han går strax därefter ett steg vidare och säger – med djup sorg – till brodern: "Du tror inte på Gud." Ännu något senare i kapitlet citerar Aljosja uttrycket "allt är tillåtet", och Ivan erkänner det som sitt eget: "Ja för all

del, allt är tillåtet, eftersom uttrycket nu en gång är fällt. Jag tar det inte tillbaka."

Hittills har vi rört oss på det abstrakta resonemangets nivå, men handlingen rullar snabbt, och brödernas far, Karamazov den äldre, blir mördad. Den som utför dådet är den oäkta sonen i familjen, men när han för sista gången träffar Ivan lägger han hela det moraliska ansvaret för brottet på denne. Ivan har nämligen lärt ut att "allt är tillåtet". (Bok elva, kapitel åtta). Nu har teorin fått sin blodiga bekräftelse. – Tilläggas bör att Mitja, den återstående brodern (som är häktad för mordet, fastän han inte begått det) gör sin egen sammanfattning av det ivanska resonemanget: "Men hur går det nu med människan efter detta? Utan Gud och utan något tillkommande liv? Då blir ju allt tillåtet, då får man göra vad som helst?" (Bok elva, kap. fyra).

Om vi ser litet närmare på de anförda citaten, finner vi att det i dem talas om två olika slag av tro, nämligen tron på odödligheten och tron på Gud. Att det här inte gäller en och samma sak är uppenbart. Satserna "Jag tror på Gud" och "Jag tror på odödligheten" är inte identiska. Det räcker att hänvisa till Gamla testamentet. Hur många av dess fromma har inte trott på Gud utan att tro på ett liv efter döden! Den distinktion jag här påminner om tycks emellertid inte finnas för romanens gestalter, och förmodligen har inte heller författaren, Dostojevskij själv, frågat efter den. I ett av sina brev talar han om själens odödlighet och Gud som "en och samma sak, en och samma idé".

Men även om vi godtar Dostojevskijs uppfattning att tron på det ena inte låter sig skilja från tron på det andra, förblir sambandet mellan tro och moral dunkelt. Varför, måste vi fråga oss, ramlar moralen ihop när tron försvinner?

Innan vi går vidare bör ett för många närallgande svar på frågan först kopplas bort ur resonemanget. Jag avser tanken på en evig rättvisa som vakar över jordelivet och som efter döden lönar oss efter våra gärningar. Denna tanke synes *inte* ha varit angelägen för Dostojevskij. Enligt starjetsens förkunnelse i Bröderna Karamazov är

helvetet liktydigt med att inte kunna älska, och om de själar som har slutit förbund med satan sägs det att de brinner i sin (varmed menas: sin egen) vredes eld. Ingenstans i romanen framställs helvetet som ett yttersta hot att hålla människorna i lydnad under den gudomliga lagen. Inte undra på att en strängt ortodox kritiker klandrade författaren för att ha fuskat bort det centralt kristna temat 'Herrens fruktan'. Dostojevskij har konsekvent förkunnat att människan bör välja det goda av fri vilja, inte av rädsla för eviga straff.

Hur skall vi då förstå att i Bröderna Karamazov tron på Gud och/eller odödligheten framställs som en nödvändig förutsättning för moral och kärlek? Ett förslag till lösning kunde se ut så här: Om alla människor uppfattar sig som tillhörande en och samma Guds skapelse och som kallade till samma eviga liv efter döden, då är det naturligt för dem att vilja leva i organisk gemenskap med medmänniskorna, i stället för att odla sin privata egoism. Om de å andra sidan inte uppfattar sig som på angivet sätt sammanhörande, då har de inget skäl att avstå från mord, kannibalism etc.

Den tankegång jag här skisserat har åtskilligt stöd hos Dostojevskij, men jag tror man kommer hans intention ännu närmare om man ger utsagorna om moralens beroende av tron en *psykologisk* tolkning.

Min modell för en sådan tolkning ser ut så här: Inom människan finns – så länge hon inte är andligen död – ett centrum som är säte för både tron, moralen och "livet". Tron på Gud är här att betrakta som en psykisk funktion belägen i detta centrum. (Trons intellektuella sida intresserar oss inte.) I samma centrum "bor" tron på odödligheten, liksom förmågan att älska. Lyssnar vi till Ivan, kan vi tillägga att också fortplantningsdriften på något sätt hör till detta centrum.

Frågan om det teoretiska förhållandet mellan de nämnda funktionerna lämnas därhän. Avgörande är att de psykologiskt hör samman och betingar varandra. Det innebär negativt att om tron på Gud/odödligheten inte finns, finns heller inte moralen. Härav tesen: utan tron är allt tillåtet. Positivt inne-

bär sambandet att den människa som tror på Gud i själva verket också tror på odödligheten (sedan må Gamla testamentets exegeter säga vad de vill), och att den som älskar sin medmänniska därmed också tror på Gud (strunt i alla hennes åsikter om tro och vetande!).

Chockerande är ju den tanke som skymtar hos Ivan, att "kraften till det jordiska livets fortsättande" är bunden till odödlighetstron: slocknar den ena slocknar den andra, synes han mena. En besläktad åsikt framföres av Starjetsen, nämligen att vi, om vi låter vår känsla av kosmisk samhörighet förtvina, till sist kommer att hata livet. I båda dessa fall handlar det om yttringar av det "liv" som så att säga delar rum inom människan med tron och kärleken.

För att ytterligare belysa hur jag uppfattar "livets" samhörighet med tron och kärleken anför jag till sist ett avsnitt ur kapitlet "Odödlighet och uppståndelse" i min bok om Starjets Zosima (1982, s. 231):

Själva vår biologiska livsdrift är sålunda bunden till vår tro på odödligheten. Det är en hisnande tanke Dostojevskij här framställer, och han ger den dubbel tyngd genom att lägga den i både Zosimas och Ivans mun. Tanken är begriplig om den ses som ett led i diktarens kosmiska åskådning, enligt vilken hela skapelsen genomströmmas av gudomligt liv. Att tro på odödligheten är att ha del i detta liv, att förneka den är att avskära sig från livsflödet. Med "att tro" menas här uppenbarligen något annat – i varje fall något mera – än en teoretiskt omfattad övertygelse. Det innebär framför allt att tillhöra ett gudomligt livssammanhang. Odödlighetens idé är sålunda enligt Dostojevskijs antropologi inte placerad i vårt intellekt, utan i det centrum av vår personlighet varifrån vår vilja till liv och kärlek utgår.

De tankar som här är skisserade, finns mer utförligt framställda i nedanstående arbeten:

Sven Linnér, *Dostojevskij on realism* (Stockholm Slavic Studies, 1967)

Sven Linnér, *Starets Zosima in the Brothers Karamazov. A study in the mimesis of virtue* (Stockholm Studies in Russian Literature, 1975); dito, 2 ed., 1981 (Hylaea Prints, distrib. by Almqvist & Wiksell International, Stockholm)

Sven Linnér, *Dostojevskij, helgonbild och livsmystik*. Teckningar med Dostojevskij-motiv ur Torsten Billmans skissbok. (Atlantis, Stock-

holm 1982) – Utvidgad och något ändrad svensk version av föregående.

Sven Linnér, "Dostojevskijs moraliska auktoritet" (i: *Streiftog i Dostojevskijs verden*, red. E. Egeberg m.fl., Solum forlag, Oslo 1982).

Sven Linnér, "Samtal under en tryffelek. Anteckning till en scen i Hannibal Segraren av Gunnel och Lars Ahlin" (*Finsk tidskrift*, 1983/2-3)

Samhällsmoral och individmoral

AV GÖRAN LANTZ

Samhällsmoral och individmoral har ofta ställts mot varandra. Man har talat om ämbetsetik och personetik (Luther), om social ordningsetik och individuell situationsetik (Brunner), om allmängiltig socialetik och individuellt överbjudande etik (Trillhaas), om humant förkranad socialetik och individuell kristen efterföljelseetik (Niebuhr). Det är inte min avsikt att här försöka analysera alla dessa motsatspar, utan endast att försöka skapa en begreppsram inom vilken man på ett klarare sätt skulle kunna ställa frågan om förhållandet mellan samhälls- och individmoral, och att försöka antyda i vilken grad skilda etiska normer kan och bör tillämpas på de båda. Jag tror att spänningen mellan samhällsmoral och individmoral ligger på två olika plan. Dels en spänning mellan rättsliga normer, dvs. positivrättsliga rättsregler, och etiska normer. Dels en spänning mellan socialetiska normer och individuetiska. Det är kring frågan om relationen samhällsmoral-individmoral på dessa båda plan jag nu ämnar göra några reflexioner.

På det ena planet betraktar man de samhälleliga reglerna, närmare bestämt rättsreglerna, som givna, och frågar sig hur dessa förhåller sig till moraliska normer. På det andra planet frågar man sig hur socialetiska värderingar och förhållningssätt kan och bör förhålla sig till individuetiska värderingar och förhållningssätt.

1. Konflikter mellan rättsliga normer och etiska normer

Förhållandet mellan rätt och moral är ett klassiskt diskussionsämne. I själva verket

döljer sig under den rubriceringen en hel rad problemställningar. Den debatt i ämnet som mest låtit tala om sig under senare år, är den engelska diskussion där framför allt Devlin, Hart och Fuller tagit del. Till en början gällde den gränserna för lagstiftningen och för den enskildes rätt till autonomi, dvs. frågan om liberalism kontra paternalism. Senare kom den att gälla den mera teoretiska frågan om rättsordning och moral är logiskt oberoende av varandra, eller om, och i så fall i vilken grad, rättsordningen innefattar etiska värden och normer.

Först måste några ord sägas om definitionen av de båda begreppen rättslig norm och etisk norm. Vad beträffar det förstnämnda begreppet förekommer det i stort sett två huvudtyper av definitioner. Dels den som definierar en (gällande) rättslig norm som en norm vilken är härledd ur eller hämtad från vissa rättskällor. Definitionen kan tyckas cirkulär, eftersom rättskällorna inte rimligen kan identifieras utan att man redan vet vad som är gällande rätt och gällande rättsnormer. För att undvika cirkulariteten får man framställa saken så, att de rättsliga normerna är härledda ur högre rättsnormer och att dessa ytterst är härledda ur en högsta norm, exempelvis av typen "åtlyd grundlagarna". Denna högsta norm eller grundnorm kan då inte definieras på samma sätt som rättsliga normer över huvud taget. Dess giltighet får stipuleras, man får anta att den åtlyds, inte därför att den har en giltighet av samma slag som de härledda rättsnormerna, utan av något så att säga utomjuridiskt skäl.

Dels kan man definiera en (gällande) rättslig norm som en norm som med en viss sannolikhet kommer att tillämpas i en viss rättsordning.

Den förstnämnda definitionen har svårigheter med oskrivna rättsnormer, sådana som kan hänföras till sedvanerätt och som domstolar i regel tar hänsyn till. Den senare definitionen råkar exempelvis ut för svårigheter med s.k. obsoleta rättsregler, dvs. sådana som återfinns i lagar eller författningar men som aldrig tillämpas. Obsoleta lagar tycks det ändå vara naturligt att kalla gällande rättsliga normer.

Ändå svårare är det naturligtvis att definiera begreppet etisk norm. Det är ett klassiskt och omstritt problem, och definitionsfrågan är i sig själv en normativ etisk fråga. En rad egenskaper hos etiska normer har använts för att skilja etiska från andra normer. Exempelvis följande: (1) etiska normer är universella i den meningen att de förutsätts gälla i alla i relevant avseende liknande situationer, (2) etiska normer är opartiska i den meningen att de tar samma hänsyn till alla, (3) etiska normer är autonoma i den meningen att de görs gällande och åtlids av individen själv och för sin egen skull, (4) etiska normer har högsta prioritet (de är över-riding) i förhållande till exempelvis estetiska, prudentiella, och andra normer, och (5) etiska normer är inte institutionaliserade i den meningen att det inte finns allmänt godtagna regler för hur de skall tillämpas eller personer med särskild kompetens att tillämpa dem, och att de inte är uppbackade av samhällets våldsmonopol.

För att inte göra definitionsdiskussionen så oändligt lång som den egentligen skulle kunna bli, vill jag ansluta mig till två enkla adekvansvillkor, ett normativt och ett teoretiskt. Normativt: etisk norm bör definieras så öppet att definitionen inte utesluter möjligheten att tala om en egoistisk eller inkonsistent eller partisk etisk norm som just en *etisk* norm. Därför utesluter jag ur definitionen egenskaperna 1–3. Teoretiskt: definitionen av de båda begreppet rättslig och etisk norm bör göras så att man möjliggör en intressant diskussion av förhållandet mellan de båda. Definitionerna bör inte göras så att problemet om relationen mellan rättsliga normer och etiska normer blir trivialt enkelt. Till exempel vill jag hålla möjligheten öppen för att en etisk norm (exempelvis

någon icke kodifierad sedvanerättslig princip för god affärssed eller någon icke kodifierad yrkesetisk princip) genom att tillämpas av domstol därigenom blir en rättslig norm. Därför föredrar jag en definition av rättslig norm som anger sannolik tillämpning av domstol snarare än härledbarhet ur rättskällorna. Det kan tyckas som om frågan om relationen mellan rättsliga och etiska normer avgörs definitionsvägen genom dessa definitioner, eftersom någon konflikt inte verkar kunna uppstå mellan dem om etiska normer definieras som de som har högsta prioritet. Vi vet dock att det kan uppstå svåra konfliktsituationer när samvetet förbjuder en person att lyda ett visst lagbud. Jag skulle emellertid vilja beskriva den konfliktsituationen så, att en etisk norm (t.ex. att inte delta i väpnat försvar) står emot en annan etisk norm – normen att inte bryta mot lagen.

De här definitionerna medger att man också talar om etiska normer som beståndsdelar i rättsliga normer. Etiska värderingar kan komma in i rättsordningen på flera olika plan:

A i lagstiftningen

a explicit i lagregeln¹

b implicit i lagregeln

B i rättstillämpningen

a explicit i rättsregeln

b implicit i rättsregeln

Beträffande både rättsliga normer och etiska normer räknar jag med tre slag av normer: tillåtelse, påbud och förbud (T, P och F). I kombination med etiska normer (E) och rättsliga normer (R) får vi då nio slag av relationer mellan etiska och rättsliga normer:

¹ Jag följer Per-Olof Boldings terminologi och talar om lagregeln i betydelsen den i lag och författning kodifierade normen, och jag talar om rättsregeln i betydelsen den rättsliga norm som utgörs av domslutet och som alltså är slutprodukten i rättstillämpningen. Jfr Lantz, *Eigentumsrecht – ein Recht oder ein Unrecht?*, Uppsala 1977; sid 13 f!

	RT	RP	RF
ET	X		
EP		X	
EF			X

De tre fallen i de kryssade rutorna markerar fullständigt överensstämmelse mellan etiska och rättsliga normer. Här föreligger inte någon konflikt. Men det är vare sig möjligt eller önskvärt att alla relationer mellan de båda slagen av normer faller under dessa. Det skulle till exempel innebära något så orimligt som att alla moraliska plikter (exempelvis att vara kärleksfull mot sina barn, eller att vid behov låna grannen sin gräsklippare) vore lagfästa. Förmodligen faller de flesta påbud och förbud i brottsbalken under kategorin fullständig överensstämmelse.

I. EP-RT, ET-RP

Vid fallen EP-RT och ET-RP föreligger inte överensstämmelse, men heller inte någon konflikt. Om en person skall åtlyda dem beror i det förra fallet på hennes benägenhet att följa sin moraliska övertygelse och i det senare fallet på hennes benägenhet att lyda lagen. Till den förstnämnda kategorin hör de flesta medmänskliga moraliska plikter. Den som inte uppfattar något annat som plikt än det som lagen påbjuder får väl sägas vara en hård och omänsklig varelse. Till den senare kategorin hör en mängd lagstadganden av teknisk natur, exempelvis vad vattenlagen föreskriver om flottled eller om torrläggning genom dikning och dylikt – de flesta människor har inte någon moralisk uppfattning om sådant.

Vid fallen EF-RT och ET-RF föreligger det konflikt. Handlingar som för en del människor kan falla under kategorin ET-RF är sådana som ömsesidiga tjänster utan kvitto, egen soptömning och vägran att betala för obligatorisk kommunal tömning, hembränning, bilkörning utan säkerhetsbälte eller liknande. Det är handlingar som av många anses moraliskt tillåtna trots att de är olagliga. Allvarliga konfliktfall kan förstås också förekomma. Ett exempel är fallet

med dråp i självförsvar vid en våldtäkt häromåret i Uppsala. En moralopinion krävde då att gärningen inte ens skulle föranleda åtal.

II. EF-RT, ET-RF

Under kategorin EF-RT faller åtskilliga mindre allvarliga konflikter. Människor kan uppträda omoraliskt i olika hänseenden – egoistiskt och hänsynslöst och osympatiskt – utan att deras handlingar kan sägas komma i konflikt med några rättsregler. Men härunder faller också svårare konflikter, framför allt sådana som kan exemplifieras med det s.k. fallet Rainer. Jag skulle vilja påstå att de föranleds av handlingar med följande tre egenskaper. (1) De är avsedda att ligga så nära som möjligt vid gränsen för vad som är rättsligt tillåtet. (2) De är avsedda att uppnå mål som strider mot dem som rättsordningen som helhet avser att förverkliga. (3) De kräver särskilda juridiska kunskaper för att kunna utföras.

Konfliktfallen EF-RT och ET-RF utgör förmodligen en påfrestning på rättsordningen. De undergräver laglydnaden och respekten för rätten. Det är säkert ett samhällsintresse att de här diskrepanserna mellan etiska normer och rättsliga normer minskas, även om de inte kan helt elimineras. En större överensstämmelse blir följden om antingen moralopinionen förändras eller om lagstiftning och rättstillämpning anpassas efter de rådande moraliska värderingarna. I regel bör väl rättsordningen endast återspegla moraluppfattningen i samhället. Men i viss utsträckning måste rätten ha en aktivare roll som inpräntare av en moral. Ett exempel på detta kan vara de hårdare tagen mot ekonomiska brott under senare år, och som har velat inpränta att samhället ser lika allvarligt på dessa brott som på andra egendomsbrott.

III. EP-RT, ET-RP

De hårdaste konflikterna mellan etiska och rättsliga normer faller under kategorierna EP-RT och ET-RP. Härunder kan falla sådana handlingar som vägran att göra vare sig militärtjänst eller civil tjänsteplikt, vild strejk, olaglig demonstration, prästs kol-

lektvägran och så vidare. Det är alltså frågan om det klassiska problemet med civil olydnad. Hur svår konflikten blir beror bland annat på vilken legitimitet rättsordningen har. I en diktatur måste det rimligen vara mera acceptabelt att ge den etiska normen prioritet framför den motstridande rättsliga normen än i en väl fungerande demokrati där varje individ har en reell möjlighet att medverka till en förändring av rättsnormerna. Men även i den bästa av demokratier kan små grupper med en avvikande men välgenomtänkt och välintegrerad moraluppfattning komma i konflikt med vissa rättsnormer.

De relationer mellan etiska och rättsliga normer där det inte råder överensstämmelse i fråga om vad de förbjuder, påbjuder eller tillåter, har jag fört till tre grupper:

	RT	RP	RF
ET	X	I	II
EP	I	X	III
EF	II	III	X

Kategori I tycks innefatta oöverensstämmelser som måste finnas; man varken kan eller bör göra något åt dem. Kategori II innefattar konflikter som kan vara riskabla för rättsordningen och för det moraliska medvetandet. De bör kunna minskas genom moralisk fostran och fostran till laglydnad, genom ändrad lagstiftning och genom "social engineering". Helt kan de inte elimineras. Kategori III innefattar de riktigt svåra konflikterna. Man har ofta försökt komma tillrätta med dem genom naturrättsresonemang av olika slag, där man fört in etiska normer bland kriterierna på vad som är "riktig rätt" eller gällande rätt. I kristen tradition har man oftast godtagit en rätt till civil olydnad under vissa omständigheter, dvs. man har givit etiska normer prioritet framför rättsliga.

2. Konflikter mellan socialetiska och individuetiska normer

Den andra viktiga aspekten på frågan om förhållandet mellan samhälls- och individmoral, är frågan hur socialetiska normer förhåller sig till individuetiska. För att komma till rätta med det problemet tror jag det är nödvändigt att först bestämma vilka slag av handlingar som respektive typ av etiska normer uttalar sig om. I stort sett kan man komma fram på tre vägar. Man kan skilja socialetiskt och individuetiskt relevanta handlingar genom deras olikheter i fråga om (1) det handlande subjektet, (2) handlingens objekt och (3) vissa egenskaper hos själva handlingen. En distinktion som går fram på den första vägen skulle kunna gå ut på att socialetiskt relevanta handlingar utförs av många till skillnad från individuetiskt relevanta som utförs av en enda individ. Den här lösningen är otillfredsställande. När en ensam individ röstar på ett politiskt parti eller skriver under en regeringsproposition, vill vi nog tala om detta som en socialetiskt relevant handling. När ett ungdomsgång välter en bil är vi antagligen benägna att kalla detta en individuetiskt relevant handling. Går man i stället fram på den andra vägen, kunde man hävda, att en socialetiskt relevant handling – till skillnad från en individuetiskt relevant – har konsekvenser för många människor. Men detta leder till en alltför vid avgränsning av socialetiken och en alltför snäv av individuetiken. Praktiskt taget alla handlingar har, åtminstone potentiellt, konsekvenser för en mängd människor. Klassen av handlingar som endast har konsekvenser för den handlande själv är förmodligen ytterst liten. I ett annat sammanhang² har jag i stället hävdad, att handlingar av juridiska personer (JP-handlingar) skulle kunna tas som paradigm

² Lantz, Ett par funderingar kring skillnaden mellan individual- och socialetik, i Tankar och tankefel – tillägnade Zalma Puterman (Filosofiska studier utgivna av Filosofiska Föreningen och Filosofiska Institutionen vid Uppsala Universitet nr 33, Uppsala 1981; sid 83-95).

för socialetiskt relevanta handlingar. De flesta handlingar som har konsekvenser för många människor och för den samhällsliga strukturen är sådana som utförs av organisationer, företag, stat, kommun, kyrkor och liknande. Alla dessa är rättsligt sett juridiska personer.

Nu kan en JP och en JP-handling analyseras på olika sätt. I ontologiskt, metodologiskt och värdemässigt hänseende kan man analysera dem holistiskt eller individualistiskt. Jag tror att det finns goda skäl för att ansluta sig till en ontologisk och metodologisk individualism, och då stöder jag mig främst på Manfred Moritz' analys av begreppet JP.³ Alla utsagor om en JP:s handlande kan analyseras i påståenden om handlingar utförda av en ställföreträdare för JP i fråga. Exempelvis kan ett påstående om att en JP offererat en viss vara analyseras sålunda att en JP-ställföreträdare erbjudit att leverera varan, och att det därför uppkommit en plikt för henne eller någon annan ställföreträdare att på de villkor som angivits leverera den. Ändå behöver det inte leda till missförstånd att tala om att en JP handlar, har plikter, rättigheter osv. Om många rättsliga förhållanden kan man alltså göra korrekta påståenden om en JP som helt liknar motsvarande påståenden om en fysisk person (FP). Men om man påstår något om en JP som faller utanför denna rättsliga sfär, t.ex. att den vill något, vet något, etc., då använder man sig av analogier till FP som *kan* ha en godtagbar grund, men som inte alltid behöver ha det.

Om man vill utreda frågor om rätt, orätt, plikt, ansvar osv. för en JP räcker det dock inte med att tala om vad som är rätt, orätt osv. för JP-ställföreträdare. Man måste då också ta hänsyn till de regler som gäller för JP:ns handlande, dvs. den ram av normer som definierar JP-ställföreträdarens handlingsutrymme. Och dessa regler eller normer fastställs av dem som kan kallas JP-styrande, dvs. av exempelvis lagstiftare, politiska organ och styrelsemedlemmar. Till de JP-styrande kan man också rimligen räkna alla som har *informella* möjligheter att influera en JP (t.ex. genom konsumentbeteende, demonstrationer, och opinionsyttringar av

olika slag). Eftersom (i en demokrati) alla vuxna människor har rösträtt, och eftersom de allra flesta någon gång handlar på uppdrag av en organisation eller förening, och eftersom de flesta i sin yrkesverksamhet kan komma att agera som representanter för stat, landsting, kommun eller något enskilt företag, så kan man våga påstå att alla under vissa omständigheter handlar som JP-styrande och som JP-ställföreträdare.

Vad kännetecknar då en JP-handling till skillnad från en FP-handling? Jag skulle vilja påstå att följande drag karaktäriserar den idealtypiska JP-handlingen (även om de inte alla alltid förekommer i lika hög grad):

1. Handlandet förutsätter *mångas medverkan*.
 - a. Kunskapsunderlaget, dvs den information som är nödvändig för att uppställa handlingsmål, ange handlingsalternativ och värdera handlingsalternativen inbördes, kan sällan levereras av en enda person. Det förutsätter ofta omfattande utredning och planering.
 - b. Beslutet sker ofta antingen demokratiskt genom flera likaberättigades omröstning, eller hierarkiskt genom att en person med vidare kompetensområde delegerar till en underställd med snävare kompetensområde (ofta i många steg nedåt).
 - c. Genomförandet förutsätter i regel *mångas medverkan*.
2. En JP har *större kunskapsresurser*, dvs. kan skaffa sig ett betydligt större beslutsunderlag än vad en FP kan för sina handlingar.
3. En JP har *större handlingsresurser* än en FP. Dvs. en JP:s handlingar kan ha mycket större och mera genomgripande konsekvenser för fler människor än vad privata handlingar kan ha.
4. *Handlingsalternativen* är å andra sidan *färre* för en JP än för en FP. Det kompetensområde inom vilket en JP kan handla är som regel begränsat till ett definierat område.

³ Moritz, Sind die juristischen Personen Fiktionen? i festschrift för Karl Olivecrona, Stockholm 1964; sid 442-457.

Den ytterst komplicerade JP som statsmakten kan sägas utgöra, har dessutom tre kännetecken som varken tillkommer någon FP eller någon annan JP, nämligen (1) högsta myndighet, (2) våldsmonopol och (3) obligatoriskt medlemskap.

Så här långt har jag försökt bestämma vad som skiljer de handlingar som socialetiska respektive individuetiska normer uttalar sig om (normerar). Svaret blev, att den socialetiskt relevanta handlingen typiskt är en handling av en juridisk person (JP), och att denna handling kan förklaras som en handling av en (eller flera) ställföreträdare för JP. Vad som typiskt kan bli föremål för en socialetisk normering är JP-handlingar, JP-ställföreträdarehandlingar samt också JP-styrande handlingar, eftersom de sistnämnda bestämmer villkoren och spelrummet för de förra.

Nu blir frågan: Hur skiljer sig socialetiska och individuetiska normer åt i normativt hänseende? Bör andra normer för rätt, orätt, plikt, ansvar etc. tillämpas på JP-handlingar, JP-ställföreträdarehandlingar och JP-styrande handlingar å ena sidan än på FP-handlingar å den andra?

Låt oss börja med frågan om moraliskt ansvar. Vi kan utgå från tre standardvillkor för att moraliskt ansvar skall föreligga. Personen P är moraliskt ansvarig för handlingen H = def (1) P utförde H, (2) P hade kunnat underlåta att utföra H och (3) P visste vad H innebar. Det verkar klart, att de två första villkoren kan tillämpas på en JP. En JP kan både handla och underlåta att handla. Men kan man tala om att en JP har kunskap om något? Här tar man i så fall steget från vad som inom ramen för de rättsregler som gäller för och definierar JP kan sägas om en sådan, och till påståenden som utgör analogier till fysiska personer. Men jag tycker det verkar rimligt att göra detta. Det förefaller naturligt, att exempelvis påstå, att Asea visste vad en investering i Sydafrika innebar och därför var moraliskt ansvarigt för den investering man gjorde.

Om man intar den, som jag menar rimliga, ståndpunkten, att ansvar bör tillskrivas inte enbart för att det är rättvist, utan också för att påverka den handlande (och hennes

omgivning) att handla moraliskt rätt, då är det tydligt, att en JP bara bör hållas ansvarig om den på detta sätt kan påverkas. Och det kan den genom att JP-ställföreträdare och JP-styrande påverkas av moralisk kritik. Vi kan moraliskt kritisera bolaget för investeringen i Sydafrika, därför att vi räknar med att aktieägarna, bolagsstyrelse, direktion och anställda kan förmås att bidra till att bolaget ändrar sin investeringspolitik.

Utifrån den här synen på syftet med moraliskt ansvar kan man motivera en skärpning av det första av de nämnda villkoren för ansvar. För moraliskt ansvar kräver vi då inte att personen i fråga skall ha utfört handlingen, utan endast att hon kunnat förhindra handlingen. Det blir alltså fråga om vad juristerna kallar "strikt ansvar". Det kan förstås bara gälla handlingar som ligger inom respektive JP:s verksamhets- och kompetensområde. Det finns ytterligare åtminstone tre skäl för att hålla en JP strikt ansvarig i moraliskt hänseende för vissa handlingar.

(1) Det kan vara svårt eller omöjligt att utpeka den eller de som orsakat en viss handling av en JP, eftersom många medverkar i en komplicerad beslutsprocess. Med det skärpta villkoret räcker det att kunna utpeka vem eller vilka som kan tänkas förhindra att en liknande handling sker i framtiden; för detta syfte räcker det med att veta vad som är en *nödvändig* betingelse för att en sådan liknande handling kommer att ske (tillräckliga betingelser behöver man inte känna).

(2) I JP-ställföreträdarrollen har man i regel större handlingsresurser än i privatrollen. Därför kan det vara rimligt att ställa upp det här strängare kravet.

(3) Den hierarkiska beslutsstrukturen hos de flesta JP ger en viss vägledning om vem som förväntas kunna förhindra orätta handlingar. Därför förefaller inte det här strängare kravet – då det gäller JP – så godtyckligt som om det tillämpades på handlingar av någon FP. Det är förutsebart vem som kan komma att råka ut för det moraliska klandret.

Här har vi alltså ett exempel på att, trots att vi ansluter oss till en metodologisk och ontologisk individualism och förklarar JP-handlingar i termer av individers (JP-styrandes och JP-ställföreträdare) handlingar, så hamnar vi i en värdemässig holism, så till vida som vi anser att det beträffande vissa handlingar bör gälla olika villkor för ansvar för ett JP-kollektiv och för en enskild FP.

Nästa fråga blir, om JP-styrande och JP-ställföreträdare har samma grad av moraliskt ansvar. Vi kan göra hypoteser om deras respektive grad av orsakande, handlingsfrihet och kunskap om handlingen i "normala" fall, och testa dessa mot våra tre ansvarsvillkor. Vi kan tänka oss att herr JP Styr typiskt är en röstande medborgare eller aktieägare, och att herr JP Ställ typiskt är en tjänsteman i stat, kommun eller näringsliv.

Ansvarsvillkor

	JP Styr	JP Ställ
1 utförde handl.	(-) indirekt (lägre grad av orsakande)	(+) direkt (högre grad av orsakande)
2 handlade ej under (självförv.) tvång	(+) högre grad av handlingsfrihet	(-) lägre grad av handlingsfrihet
3 handlade ej under (självförv.) okunnighet	(-) lägre grad av kunskap om innebörd och konsekvenser	(+) högre grad av kunskap om innebörd och konsekvenser

Vi ser alltså, att i de avseenden som Styr normalt har egenskaper som mildrar ansvar, där har Ställ egenskaper som skärper ansvar, och vice versa.

Då kommer jag till frågan om det finns gemensamma drag hos sociala normer som skiljer dem från individuella och omvänt. Man har ibland velat hävda, att sociala normer övervägande skulle vara teleologiska och individuella deontologiska. Det är emellertid inte svårt att finna argument mot en sådan distinktion. Rättvisepprinciper, som väl får sägas vara ett typfall av deontologiska normer, görs lika ofta gällande för handlingar av kollektiv som kan beskrivas som en JP som de tillämpas på

handlingar av någon FP. Detsamma gäller en deontologisk norm som den att löften skall hållas (oavsett vilka konsekvenser det leder till). Här finns dock ett principiellt problem som har med frågan om personlig identitet att göra. Antag att ett riksdagsparti förbinder sig att avskaffa kärnkraften inom tjugo år och får majoritet i riksdagen för detta. Antag vidare att alla riksdagsmän som deltog i beslutet om detta har ersatts av andra när de tjugo åren har gått till ända. Har då de nya riksdagsmännen skyldighet att infria löftet? Ja, så vitt jag förstår endast om man utgår från uppfattningen att partiet eller statsmakten som förband sig till detta är detsamma även sedan alla dess JP-styrande och JP-ställföreträdare skiftats ut. Man måste alltså utgå från en värdemässig holism snarare än en värdemässig individualism; plikten att infria löftet står då kvar för kollektivet (partiet, riksdagen eller statsmakten, hur man nu vill ha det), och nya JP-styrande och JP-ställföreträdare blir bundna av det.

En annan vanligt förekommande ståndpunkt är, att altruism och supererogation (överloppsgärningar) endast kan vara moraliskt rätt för individer, inte för kollektiv. Men det är helt klart att det förekommer såväl egoistiskt, partikularistiskt (grupp-egoistiskt) som universalistiskt och altruistiskt handlande bland kollektiv som är organiserade som JP, och att allt från en rent egoistisk till en helt altruistisk hållning kan moraliskt krävas av sådana. Det räcker att nämna sådana JP som fackföreningar, Röda Korset, SIDA eller Lutherhjälpen.

Partikularism är varken mer eller mindre moraliskt berättigat för en JP än för en FP. Typfallet för moraliskt berättigad gruppegoism är föräldern som av de flesta anses handla rätt när hon mera främjar sitt eget barns intressen än ett främmande barns. På samma sätt anser vi det moraliskt berättigat att en intresseorganisation tillvaratar medlemmarnas intressen. Båda fallen måste rättfärdigas med samma slag av argument. Antingen kan man rättfärdiga partikularismen utifrån en deontologisk utgångspunkt med att det föreligger vissa förpliktelser genom själva tillhörigheten till familjen eller

gruppen. Eller kan man rättfärdiga partikularismen utilitaristiskt genom att hävda, att familje- eller grupptillhörigheten ger särskilda möjligheter att öka den samlade nyttan, genom de särskilda kunskaper om de närmastes behov, eller den särskilda förmågan till inlevelse med de närmaste behov, eller den särskilda förmågan att hjälpa, som tillhörigheten till familjen eller organisationen ger. För en enskild fysisk person som en förälder och för en organisation gäller i princip samma etiska normer härvidlag.

Det har hävdats att den befogenhet som staten har (till skillnad från enskilda individer) att utöva tvång och att bruka våld förutsätter att skilda etiska normer kan och bör tillämpas på samhälle och individ. Det är ju signifikativt att frågorna om det moraliskt berättigade i krig och bestraffning är social-

etikens "hard cases", dess svårlösta kärnfrågor. Statens rätt till vålds- och tvångs användning är en följd av de tre egenskaper som jag tidigare nämnt som skiljer staten från alla andra juridiska personer: (1) högsta myndighet, (2) våldsmonopol och (3) obligatoriskt medlemskap. Men så vitt jag förstår kan dessa moraliskt rättfärdigas utifrån etiska principer som också gäller för individer. De kan rättfärdigas rent utilitaristiskt, men också deontologiskt utifrån antaganden om individuella rättigheter (jfr. exempelvis Hobbes, Locke och Nozick!)

Slutsatsen måste bli, att visserligen kan och bör under vissa omständigheter olika villkor för *moraliskt ansvar* tillämpas på juridiska och fysiska personer, men för övrigt kan och bör samma etiska normer tillämpas på dem båda.

Hälso- och sjukvårdslagens demokratiska livsförståelse

AV LARS OLLE ARMGARD

Hälso- och sjukvårdslagen – i det följande kallad HSL – trädde i kraft 1/1 1983. Syftet med min framställning är att visa att HSL är uttryck för en demokratisk livsförståelse och bara kan tolkas och tillämpas enligt lagstiftarens intentioner på grundval av en sådan demokratisk livsförståelse.

1. Ramlag som uttryck för en demokratisk livsförståelse

HSL är i likhet med ett flertal andra övergripande nya lagar som t.ex. Socialtjänstlagen en s.k. ramlag. Den nöjer sig med att ange mål och riktlinjer för hälso- och sjukvården och avstår från att ge närmare konkreta anvisningar. Tolkningen av lagen kommer därmed att anförtros åt en mängd olika instanser och grupper av människor liksom till enskilda på alla nivåer inom hälso- och sjukvården. Redan på detta grundläggande sätt förutsätter HSL i sin egenskap av ramlag en demokratisk livsförståelse.

Med demokratisk livsförståelse avser jag nämligen en grundläggande tilltro till medborgarnas förmåga och beredskap att i samverkan med varandra ta ansvar för gemensamma angelägenheter. En demokratisk livsförståelse förutsätter att alla medborgares erfarenheter och omdömen kan tas på allvar som angelägna att ta tillvara och lyssna till. En demokratisk livsförståelse förutsätter att alla medborgare har en beredskap att se utöver sina egna privata intressen till andra människors och till helhetens bästa.

En demokratisk livsförståelse rymmer därmed både en fundamental respekt för varje enskild medborgares personliga inte-

gritet och ett bejakande av att denna integritet bara kan göras gällande i samspel och samverkan med andra medborgare i samhället, i ett inbördes beroende som jag betecknar med ordet interdependens.

Ansvarighet ter sig därmed som en nödvändig komponent i ett mänskligt liv. Ansvarighet är sålunda inte främst en formell rättighet eller skyldighet jag kan ha eller inte ha. Ansvarighet ter sig snarast som en del av vad det innebär att vara människa helt och fullt. Ansvarighet blir en del av hälsan.

Redan själva fenomenet ramlag är ett ovanligt tydligt uttryck för en demokratisk livsförståelse. Den riktar sig till alla medborgare i samhället. HSL ger visserligen mål och riktlinjer för landstingens ansvarsområde och kommer naturligtvis i första hand att beröra dem som på ett eller annat sätt är verksamma inom detta. Men den ålägger oss alla som medborgare att lägga oss i tolkningen och tillämpningen av lagen. Och: Utan en sådan tolkning och tillämpning utifrån en bestämd livsförståelse förblir lagen tom på vägledning för det praktiska handlandet.

Denna ofrånkomliga tolkning och tillämpning måste sålunda göras på grundval av en demokratisk livsförståelse. Ramlagen som sådan förutsätter ju att alla medborgare i samhället kan betros med uppgiften att omsätta målen och riktlinjerna till praxis utan att ha regelboken i handen, piskan över sig och moroten framför sig. Och så måste hälso- och sjukvården idag bedrivas! Den kan nämligen inte detaljregleras, därför att den förutsätter ett stort och växande utrymme för personliga ställningstaganden i

den givna situationen. Varje enskilds eget omdöme blir viktigt i samverkan med andra inom hälso- och sjukvården.

2. Demokratiseringen av hälso- och sjukvården

Under 1970-talet skedde en medveten anpassning av situationen för personalen inom hälso- och sjukvården till ett mera demokratiskt mönster med MBL-andan i focus. Det tidigare självklara hierarkiska mönstret med läkaren i toppen, sjuksköterskan i mitten, biträden och städpersonal längre ned och patienten i botten med sina anhöriga litet oklart vid sidan av kom i konflikt med en demokratisk livsförståelse. Betoningen av olika yrkeskategoriers specifika kompetens ledde till en alltmera markerad sidoordning med större behov av samverkan och samråd. Den vårdande personalens och inte minst sjuksköterskornas berättigade självhävdelse och betoning av just deras unika kompetens ledde bland annat till den s.k. omvårdnadsforskningen, som avser att ge en vetenskaplig grundval för den vårdande verksamheten som en parallell till den vetenskapliga medicinska grundvalen för läkarnas verksamhet.

Genom att övergå från ett hierarkiskt under- och överordningsmönster till ett mera sidoordningsorienterat mönster blir det möjligt att bättre ta tillvara olika yrkesgruppers liksom olika enskilda människors specifika erfarenheter, perspektiv och omdömen. I ett sidoordnat mönster kommer nämligen i det mera oskyddade mötet mellan människor ansikte mot ansikte de sakligt övertygande argumenten att träda i förgrunden. Känslor av olika slag kommer också att få större utrymme. Det blir inte heller på samma sätt möjligt att skjuta obehagliga beslut uppåt eller nedåt i hierarkien. Beslutet kommer med nödvändighet att i större utsträckning fattas dels i själva situationen och dels i samförstånd. Den grundläggande demokratiska livsförståelsen gör sig gällande.

Hälso- och sjukvårdslagen fortsätter samma demokratiseringsprocess och inriktar sig därvid speciellt på patientens situation. Pa-

tienten sätts i centrum för verksamheten på ett betydligt klarare sätt än tidigare. Han och hon lyfts upp från sin plats i botten på vårdhierarkien till en position karakteriserad av medansvarighet och aktiv delaktighet i vården. Patientens rättigheter sätts på pränt. Hela hälso- och sjukvården skall bygga på respekten för den enskildes integritet – som formuleringen lyder.

Formuleringarna i HSL innebär varken mer eller mindre än att den i samhället i stort accepterade demokratiska livsförståelsen på ett markerat sätt göres gällande även inom hälso- och sjukvården. Den roll vi som medborgare har att fylla med rättigheter och skyldigheter upphör inte att gälla för oss i och med att vi blir föremål för hälso- och sjukvård. Även som sjuk behåller jag mitt grundläggande personliga ansvar för mitt liv i samspel med andra människor. Att se till att det blir på det sättet ålägger HSL oss alla!

3. Hälso- och sjukvårdslagens demokratiska livsförståelse i centrum

HSL sätter arbetet för hälsa i centrum. Det framgår ju redan genom att lagen i själva titeln lyfter fram hälsan som det styrande. Uppgiften för landstingen är inte bara att bekämpa redan uppkomna sjukdomar utan att söka förhindra att sådana alls drabbar medborgarna. Grunduppgiften blir att stärka och bevara hälsan hos befolkningen i stort och hos den enskilda människan.

Själva bekämpandet av sjukdom förutsätter en förståelse av vad hälsa är. I detta sammanhang vill jag peka bara på en viktig komponent: Hälsa innefattar enligt en demokratisk livsförståelse ansvarighet. Ställes hälso- och sjukvårdslagen i centrum för verksamheten som HSL ju gör, blir det ofrånkomligt att i själva vårdprocessen ta itu med uppgiften att stärka ansvarigheten hos patienten. Ansvarighet och delaktighet är inte främst en sorts formell rättighet utan en del av själva hälsan, en del av att vara en "riktig" människa enligt en demokratisk livsförståelse. – Jag kan sålunda under en vårdprocess bli bra i ett ben men samtidigt bli försvagad och sämre som människa, om vården har

fått mig att förlora i ansvarighet och känsla av delaktighet i vad som sker med mig.

Eftersom ansvarighet är att förstå som en del av själva hälsan, kommer i och med att hälsan i ett eller annat avseende förloras även ansvarigheten att hotas och förmågan att göra den gällande att försvagas. Annorlunda uttryckt: Ansvarighet är ingen vilande egenskap eller något vi har totalt eller inte alls. Ansvarighet kan stärkas eller försvagas, den kan stödjas eller motarbetas. Att stärka och stödja ansvarigheten hos en sjuk person är sålunda en del av själva den terapeutiska botande processen.

Uppgiften att tilldela hälsa genom att tilldela ansvarighet åt patienten löses sålunda inte genom att vårdaren utgår från att patienten redan har möjlighet att i samma utsträckning som en "frisk" människa ta sitt ansvar, fatta beslut och överhuvud ta ställning till sin situation. Snarare måste vårdaren söka komma till klarhet om patientens hälsostatus på detta område, dvs. söka klarhet om hur långt patientens ansvarighet bär och hur den under hand kan stärkas och stödjas. Och detta ställer stora krav på vårdaren och dennes egen livsförståelse.

Inom hälso- och sjukvården kommer en demokratisk livsförståelse att få ett allt starkare stöd i de växande insikterna om den roll som patientens egen medverkan spelar för hans och hennes återvinnande av hälsa. Hans och hennes egna krafter och förhoppningar måste mobiliseras. Hans och hennes livshållning och livsstil är av avgörande betydelse.

Patientens egna upplevelser, egen förståelse av sin situation och beredskap att aktivt medverka i sin rehabilitering är sålunda väsentliga att mobilisera i den terapeutiska processen. Men för att så skall kunna ske fordras det en relation patient-vårdare som präglas av förtroende och öppenhet. Det fordras att patienten på djupet känner att vårdaren verkligen respekterar hans och hennes erfarenheter och omdöme och tar hans/hennes upplevelser på allvar. Annars infinner sig inte den nödvändiga beredskapen hos patienten att själv aktivt ta ansvar och medverka.

4. Integritet i interdependens

Integritet är ett av de centrala styrande begreppen i HSL liksom i Socialtjänstlagen. Respekten för patientens personliga integritet skall vara grundvalen för hela verksamheten inom hälso- och sjukvården. Att betona just integriteten är så vitt jag kan se ett sätt att framhäva nödvändigheten av patientens ansvarighet och aktiva medverkan i vården.

Samtidigt är det uppenbarligen så, att begreppet integritet inte så sällan tolkas som om det betydde att patienten skulle lämnas ensam att själv och helt på egen hand fatta svåra beslut på grundval av en given mängd information, som man närmast av formella skäl är skyldig att ge honom och henne. Det tolkas ibland nästan som en uppmaning till och en legitimering av likgiltighet inför patientens vårdor att komma till klarhet om vad han eller hon vill stå för.

Om man före HSL:s tid kunde tycka sig ha rätt och rentav plikt att manipulera med patienten och i värsta fall sätta sig över dennes egen bedömning, tycker man sig på grundval av den nya lagen kunna lämna patienten ensam och övergiven åt sig själv. Man har gått från manipulering till likgiltighet. "Är HSL till för att ni läkare nu skall slippa ta ert ansvar?" finns det patienter som har frågat sig. Men så är det självfallet inte meningen att det skall vara! Men för att undvika det behöver vi för tolkningen och tillämpningen och för förståelsen av de styrande begreppen en klar demokratisk livsförståelse som grund.

Enligt en demokratisk livsförståelse kan integritet bara göras gällande i interdependens, dvs. i samspel och samverkan med andra människor. Allt i vårt liv sker i samspel med och i beroende av andra människor. Så även våra beslut och ställningstaganden. Vi behöver få hjälp att bli klara över oss själva. Därtill fordras just att vi inte lämnas ensamma och framför allt då inte i de krissituationer, som ju varje sjukdomstid utgör. Det fordras att omgivningen är beredd att ställa upp i en dialog med oss.

Liksom ansvarighet är integritet att förstå som ett dynamiskt begrepp. Integritet liknar

mera en process än ett vilande tillstånd eller en avgränsad egenskap hos den enskilda människan. Att respektera en människas integritet är därför att stödja och medverka i denna process hos den människa vars integritet det gäller. Jag vill här bara antyda några aspekter på vad det kan betyda:

Till en fast integritet hör en tydlig självbild. Jag måste någorlunda ha klart för mig hurdan jag är och ter mig för att kunna handla ansvarigt. Denna självbild är inte given en gång för alla. Den förändras och bör förändras för att bli så realistisk som möjligt. I hög grad växer den fram genom att jag speglar mig i andras reaktioner på och inför mig och får tillfälle att bearbeta denna spegling på ett aktivt sätt. Andra människor behövs sålunda – i interdependens.

Till integriteten hör inte minst självförtroende och självkänsla. Även härtill behövs andra människor. En människas känsla av att ha ett värde stärks av att andra ger uttryck för att de sätter värde på henne! Inte minst när en människa är sjuk hotas självkänslan och denna måste stärkas, om integriteten skall kunna befordras, vilket ju HSL kräver.

Ordentliga insikter och giltiga kunskaper är också nödvändiga för att integriteten skall kunna göras gällande. Här kommer den enligt HSL centrala informationsskyldigheten in. Denna är sålunda inte något för sig självt utan har att göra med respekt för patientens integritet. Utan att ha tillräckligt med insikt om situationen kan patienten ju inte handla ansvarigt och integriteten inte göras gällande. Utan ärlig information ingen integritet och ingen ansvarighet och ingen hälsa i egentlig mening.

5. Sekretess och interdependens

Respekten för den enskildes integritet inom hälso- och sjukvården uppfattas idag gärna som förbunden med ett skydd för den enskildes privata angelägenheter till den grad att inget alls får yppas för någon "utanförstående". Den gällande s.k. sekretesslagen

tolkas inte så sällan som legitimerande och rentav föreskrivande en mycket långt driven återhållsamhet vad gäller upplysningar om patienten.

Enligt sekretesslagen får endast sådana upplysningar lämnas ut som inte kan leda till men för patienten att de blir kända. Bedömningen av vad som får lämnas ut skall i princip göras från fall till fall och inte på grundval av några generella rutiner.

Respekten för sekretessen är säkert värdefull så länge den verkligen leder till att den enskildes privata rum skyddas och till att ingen missbrukar hans och hennes utsatta situation som sjuk. Men också sekretessen måste förstås och brukas utifrån hälso- och sjukvårdens grundläggande mål och riktlinjer och på grundval av en demokratisk livsförståelse. Den måste sålunda brukas som ett instrument att verkligen befordra patientens hälsa och tillfrisknande så långt detta i den givna situationen är möjligt.

Det betyder bland annat att underlåtenhet att ge sådana upplysningar och befordra sådana kontakter och relationer som är till nytta för patienten i grunden är lika allvarlig som att ge upplysningar som inte bör lämnas vidare. Vad som i kristen tradition kallas uraktlåtenhetssynder är lika svåra som verkssynder! Att underlåta att göra det goda är lika felaktigt och klandervärt som att göra det onda! Men så uppfattas det dessvärre inte alltid.

Också sekretessen måste göras gällande i interdependens. Den får inte leda till att patienten blir ensamgjord och avskärmad från livgivande kontakter. Inte heller det inre privata rum vi alla behöver ha för oss själva kan få växtutrymme genom att lämnas åt sig självt. I stället behöver det utvecklas i samspel med omgivningen. Vad denna har att göra är därvid inte minst att aktivt försöka dra upp gränserna för vad som fordras av öppenhet och information om patienten för att denne inte skall förbli okänd och opersonlig och vad som fordras av återhållsamhet och respekt för patientens inre rum för att denna inte skall bli oskyddad och utlämnad. Här fordras mycken erfarenhet, inlevelse och klokhet!

6. Åt alla efter behov men med eget ansvar

Vård, hjälp och stöd skall enligt de grundläggande intentionerna och formuleringarna i HSL ges åt alla medborgare enligt behov. Förmågan att betala för sig eller på annat sätt meritera sig för vård skall inte tas någon hänsyn till. Denna fundamentala inriktning på människors behov och inte på deras förmågor är ingalunda självklar och given en gång för alla. Säkert är den förbunden med en bestämd tradition i vår kultur, där kristen inspiration och en bred humanistisk strömning har en central roll. För mig tycks den vara ett genuint uttryck för en demokratisk livsförståelse.

Inriktningen på att ge alla människor hjälp enligt deras behov och inte enligt förmågor och meriter kan emellertid komma att ifrågasättas och det på ett oväntat sätt. Sålunda vet vi idag – som jag ovan antytt – att vår hälsa i hög grad är beroende av vår livsstil och vår livshållning. Det finns idag en växande övertygelse i vårt land om att vi kan påverka vår hälsa och att vi också bör göra det. Det betyder att den enskilde tilldelas ett stort ansvar för sitt liv och sin hälsa.

Baksidan av detta förhållande är ju att det med en viss rätt ofta kan göras gällande: Det är ditt eget fel att du blivit sjuk! Hade du skött dig bättre, hade du inte behövt vård! I förlängningen ligger en sträng moralism hotande nära: Skyll dig själv! Vi ställer inte upp och hjälper dig! Den som inte skött sig och sin hälsa, han och hon är inte meriterade för vård!

Enligt min mening föreligger här ett verkligt moraliskt dilemma: Att ge en människa ansvar innebär nämligen också att den människan får bära konsekvenserna av sitt handlande – på gott och ont. Ett ansvarstilldelande som befriar den som fått ansvaret från att bära de eventuella negativa konsekvenserna av sitt handlande saknar inre allvar. Å andra sidan får enligt vår grundläggande intention för hälso- och sjukvården ingen som behöver hjälp lämnas utan sådan. Hur skall detta dilemma kunna hanteras på ett seriöst sätt?

Så vitt jag kan förstå kan ledning hämtas från den kristna traditionens sätt att förstå innebörden i förlåtelse. Kortfattat uttryckt innebär ju förlåtelse *dels* att det markeras att den felande verkligen själv är klar över att han felat och på vad sätt han gjort det och *dels* att han får möjlighet att gå vidare så vitt möjligt befriad från det felaktiga livsmönstret. Den felande får sålunda hjälp och stöd trots att han ju på intet sätt gjort sig meriterad härför. Men hjälpen och stödet består i att han blir frigjord från sitt felaktiga beteende samtidigt som han får ta ansvaret för konsekvenserna av det. Tydligast är detta mönster för förlåtelse kanske i det katolska biktinstitutet.

Den nya moralismen med ”Skyll dig själv, vi ställer inte upp för dig!” drabbar helt säkert lättast alkohol- och drogmisbrukare av olika slag. Men just i förhållande till dessa blir det extra viktigt att hålla fast vid den grundläggande intentionen att ge hjälp efter behov – men sannolikt på grundval av ett mönster som gör allvar av vars och ens ansvarighet och som till sin struktur liknar det skisserade förlåtelsemönstret men utan förebråelser och moraliserande!

7. Positiv människosyn – demokratisk livsförståelse

Det har sagts att HSL uttrycker en positiv människosyn. Här har jag föredragit att tala om en demokratisk livsförståelse. Båda formuleringarna pekar i viktiga avseenden åt samma håll. De uttrycker båda en förväntan på och en tilltro till den enskilda människans förmåga och beredskap att fungera ansvarigt i samspel med andra människor. För egen del vill jag tolka formuleringen positiv människosyn på grundval av en demokratisk livsförståelse!

För det *första* får positiv människosyn inte tolkas som om människan skulle förutsättas ha vissa vilande mer eller mindre färdiga egenskaper, som det bara gäller att knyta an till på ett nästan mekaniskt sätt. Det gäller t.ex. ansvarighet och integritet. Dessa är i stället snarare att förstå som möjligheter hos människan att bringa till växt

och mognad genom stöd och näring från omgivningen i dialog med denna. Integritet och interdependens hör ihop.

Ansvarighet och integritet är sålunda att förstå som vad vi kan beteckna som dynamiska egenskaper – ibland kallade dispositioner – som inte minst behöver tid för att utvecklas. Bland det viktigaste vi kan ge åt varandra och det i synnerhet inom hälso- och sjukvården är vår tid. Därvid är det inte alltid fråga om kvantiteten utan mera om kvaliteten, att vi verkligen är närvarande i den tid vi ger åt varandra. Men också tiden mätt med klockmätt är viktig: ”Patienten var färdigbehandlad men inte färdigvårdad. Tiden var för knappt utmätt!”

För det *andra* behöver en positiv människosyn utvecklas på grundval av en bredare och mera utförd förståelse av den mänskliga livssituationens beskaffenhet. Termen livsförståelse pekar därvid på att vad det gäller är en tolkning i allmänmänskliga kategorier av våra grundläggande livsvillkor. Det är dessa som gör sig gällande även inom hälso- och sjukvårdens område, fastän ofta på ett genom det krisartade i situationen tillspetsat sätt.

En analys av den mänskliga livssituationen och av våra allmänmänskliga livsvillkor visar på vad jag betecknar som det mänskliga livets tvetydighet. En positiv människosyn utvecklad på grundval av en demokratisk livsförståelse måste ta hänsyn till denna människolivets tvetydighet. Det finns både uppbyggande och nedbrytande krafter i verksamhet i våra liv. Själva insikten om att det förhåller sig så kan göra oss mindre skrämde och hämmade av de nedbrytande krafterna och av dessas tillspetsning i döden.

Sålunda rymmer alla nära relationer mellan människor en ambivalens. Bara genom att undvika att komma varandra nära kan vi slippa alla nedbrytande krafter. Men då får vi inte heller del av de uppbyggande. Inte minst inom hälso- och sjukvården, där det livgivande terapeutiska mötet mellan människor är centralt, behövs denna insikt. Vet vi att människor som jobbar nära ihop lätt

drabbas av stråk av avund och svartsjuka, då behöver vi inte bli så uppskrämde av att sådana krafter gör sig gällande bland oss. Vet vi att aggressioner lätt kommer in tillsammans med de positiva bindingarna mellan patient och vårdare, då kan vi uthärda dem. Inser vi på allvar att den kroppsliga och psykiska försvagningen är en del av det naturliga livsförloppet, då kan vi uthärda mötet med själva döden utan att se det som ett misslyckande i arbetet för hälsan.

8. HSL fordrar en personlig livsförståelse hos vårdaren

Det går idag uppenbarligen en våg av intresse genom det svenska vårdssamhället för vad jag skulle vilja kalla den personliga livsförståelsens förnyelse. Denna våg både stöder och hämtar stöd från HSL. Jag har i det föregående hävdade att tolkningen av HSL förutsätter en demokratisk livsförståelse. Bärare av denna är till sist alltid enskilda människor. Avgörande för hälso- och sjukvårdens halt blir till slut de ansvarigas förmåga och beredskap att göra personligt allvar av den demokratiska livsförståelsen.

Själva tillämpningen av HSL i den konkreta vårdsituationen och i mötet ansikte mot ansikte mellan patient och vårdare ställer i själva verket vårdarens egen personliga livsförståelse på prov. Att verkligen agera så inför patienten att jag låter honom och henne få göra sig mänskligt gällande fullt ut och det som en min jämlike med rättigheter och skyldigheter fordrar faktiskt en äkta respekt för patienten som människa. Att verkligen på allvar respektera patientens integritet fordrar ofta ett hårt arbete med satsning av tid både i kvalitativ och kvantitativ mening. Det fordras faktiskt en genuin inriktning hos vårdaren att verkligen ställa upp med sina insikter och kunskaper och erfarenheter för patienten i syfte att hjälpa denne till en välgrundad egen uppfattning. Vägen mellan avgrunderna manipulering och likgiltighet kan vara smal och knagglig. Dock för den framåt!

LITTERATUR

G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Studies in the History of the Ancient Near East vol. 1), 112 sid. E. J. Brill, Leiden 1982.

G. W. Ahlström, *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine* (Studia Orientalia edited by the Finnish Oriental Society 55:3), 31 sid. Helsinki 1984.

Att ledande utländska institutioner med jämna mellanrum tappar svenska universitet på ungt, friskt blod är ett fenomen man som svensk betraktar med en blandning av stolthet och vemod. Stolthet över att svensk forskning trots knappa yttre resurser väl hävdar sig i internationell konkurrens, vemod över att Sverige därigenom gått miste om mycket framstående forskare. Inom de humanistisk-teologiska vetenskaperna har denna "braindrain" särskilt gällt svensk exegetik. Listan över emigrerade bibelforskare omfattar namn som Bo Reicke, Krister Stendahl, Bertil Gärtner, Edvin Larsson, Bertil Albrektson, Trygve Kronholm och Magnus Ottosson.

Till denna rad hör också Gösta W. Ahlström, sedan ett par decennier tillbaka professor vid Chicagouniversitetet på en lärostol delad mellan universitetets teologiska fakultet och dess orientalistiska institut. Här leder Ahlström forskarutbildningen i Syropalestinensisk historia. För folk utanför den snävare kretsen av gammaltestamentliga exegeter är Ahlström känd som gästprofessor vid American Schools of Oriental Research och som författare till artikeln om profetismen i Israel i *Encyclopaedia Britannica's* femtonde edition.

I nästan allt vad Ahlström skriver – och hans produktion är omfattande – framträder ett par ledmotiv med nästan programmatisk skärpa: Israel måste förstås som en del av Främre Orienten och måste studeras i ljuset av utombibliska källor såväl som bibliska. Forskarens förnämsta uppgift är att söka tränga bakom de bibliska källorna, ned i den underliggande verkligheten. De gammaltestamentliga deuteronomisterna, som svara-

de för lejonparten av GT:s historiografi, hör inte till Ahlströms omedelbara favoriter. Med sitt tal om kultcentralisering och monoteism har de levererat en standardiserad skildring som ingalunda representerar ett troget porträtt av "wie es eigentlich gewesen". Ur den deuteronomistiska standardiseringsiverns prokrustesbädd uppväcker Ahlström gestalter som Manasse och Jerobeam I till nytt, befriat liv.

Ahlströms nya opus *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* ingår som första nummer i en nystartad skriftserie från Brills. Ahlströms ambition är här att studera det nära sambandet mellan stat och religion i det forntida Palestina. Tonvikten ligger självfallet på det gamla Israel, men inga skygglappar får skymma blicken för de närliggande kulturerna.

De främreorientalistiska kungarna framstod som gudens ställföreträdare (jfr epitet som *iššiak Aš-šur*, "Assurs ställföreträdare"). Folket bodde på gudens område, hans *ba'ūlatum*. En kung som Sargon II installerade ämbetsmän med uppgift att lära folket frukta såväl gud som konung (*palāhili u šarri*). Med stöd av goda exempel i det epigrafiska materialet pekar Ahlström på hur kungarna fungerade som tempelbyggare. Panamuwa, Azitawadda och Mesa vittnar vältaligt om sina prestationer i detta avseende och därmed om integrationen mellan stat och religion. Sådana tempel blev nationella helgedomar. Ortnamn med *bāji*, "hus", som första led refererar till kungliga helgedomar på respektive plats.

Förf. gör intressanta iakttagelser till akropolisfenomenet med dess kombination av tempel och palats på stadens högst belägna punkt. I Samuel, Eli och den Mika vi känner från Domarboken 17 igenkänner han "city leaders" av den syro-palestinensiska typ som går under beteckningar som *hazannu* och *šōpēt*.

I kapitlet om den davidisk-salomoniska epokens administration levererar Ahlström en utmärkt kritik av D. B. Redfords idé att Salomos distriktssystem skulle ha haft sin förebild i en egyptisk motsvarighet under farao Shoshenq. Kronologien blir en huvudinvändning mot denna

hypotes. Han diskuterar också frågan om den salomoniska tempelarkitekturen och hävdar att denna mycket väl kan vara ett genuint israelitiskt bidrag till dåtidens byggnadskonst.

Intressanta synpunkter levereras också beträffande olika, till den kungliga administrationen relaterade orter ute i riket. Fästningsorten Arad i Negev ger sålunda ytterligare stöd åt författarens huvudtes om en nära förbindelse mellan stat och religion. Den lokala helgedomen i Arad är kanske ett kungligt tempel, *bēt mamlākā* (jfr Amos 7:13). Uppsättningen av personnamn från ortens ostraca ger ytterligare anledning att tro att platsen inte bara var en militär stödjepunkt utan också en del av statens kultiska etablissemang. Förf. kommer självfallet också in på de lokala *bāmôt*. Här kan han falla tillbaka på förarbeten av sin elev W. B. Barrick. De lokala *bāmôt*, som på olika sätt blev föremål för ingrepp i samband med Hiskias och Josias reformationer, var i själva verket statshelgedomar liksom templet i Arad. Vad Manasse gjorde representerar i grund och botten en återgång till den officiella statsreligionens tillstånd före hans fader Hiskia.

Ahlströms nya bok studeras lämpligen tillsammans med en annan skrift av samme författare, en småskrift som ger *An Archaeological Picture of Iron Age Religions in Ancient Palestine*. Ahlström ger här en alert genomgång av de arkeologiska fynd, som belyser religionen hos filistéer, fenicier och Israeliter. Han betonar en grundläggande kontinuitet mellan kanaanéer och israeliter (jfr Cross' tes om en västsemitisk El-konception) och ger sig sen i kast med de olika detaljfynden. Jag skall här nöja mig med att nämna en enda punkt i författarens diskussion: Lejonstatyn från Tell Beit Mirsim skall troligen uppfattas som en del av ett lejonpostament för en gudomlighet. Det gåtfulla ordet 'r'l i Mesainskriften betecknar troligen ett dylikt lejonpostament. Informationen om att Benaja krossade "de två Arielerna i Moab" (2 Sam 23:20) blir nu begriplig: När postamentet krossats, var gudens makt tillintetgjord.

Det är naturligtvis inte svårt att finna punkter där man är föga benägen att acceptera Ahlströms slutsatser. Förslaget att bakom den israelitiska ämbetsman som var högste skrivare, *sōpēr*, se den egyptiske *sš nsw* (*Royal Administration* p. 28) visar, att ett och annat lundensiskt bidrag till diskussionen borde blivit föremål för ett något mer inträngande studium. Att levitbeteckningens etymologi, *lāwā*, "ansluta sig till" skulle motivera slutsatsen att "these persons were, thus, associated with, or attached, bound, to the central government as its employees" (*op. cit.* p. 48f.) är

inte heller omedelbart övertygande. Man måste också fråga sig, om religionen på de olika lokala kultplatserna var så enhetlig, som Ahlström tycks förutsätta. Att sådana kulturer hade förbindelser med det statliga etablissemanget tycker jag framgår klart efter Ahlströms undersökning. Graden av standardisering hos den "officiella" religionen är dock därmed inte avgjord.

I ett forskningsläge då privat fromhet i det gamla Israel står i rampljuset som sällan förr (Albertz, Vorländer och andra) har Ahlström på ett förtjänstfullt sätt riktat uppmärksamheten mot den officiella religionen, såväl dess horisontala nätverk genom den kungliga administrationen som dess innehållsmässiga sida. Och denna tänkvärda diskussion för Ahlström utifrån solid kännedom om syro-palestinensisk historia och arkeologi.

Trygve N. D. Mettinger

J. L. Crenshaw (ed.): *Theodicy in the Old Testament. Issues in Religion and Theology* 4. 163 s. Fortress Press, Philadelphia och SPCK, London 1983.

Liksom varje kultur var frågan om varför Gud tillåter oförtjänt lidande påträngande i det gamla Israel. I GT finner vi olika försök att komma till tals med det ondas problem under det att man vidmakthåller tron på en moralisk Skapare som älskar sitt folk. Den här anmälda boken innehåller åtta tidigare publicerade artiklar som utifrån olika utgångspunkter vill belysa problemet Gud och det onda i GT. De tre första studierna behandlar teodicéproblemet mera generellt (W. E. Eichrodt: *Faith in Providence and Theodicy in the Old Testament*, 1934; R. J. Williams: *Theodicy in the Ancient Near East*, 1956; K. Koch: *Is There a Doctrine of Retribution in the Old Testament?*, 1955), medan de fem övriga fokuserar speciella bibelböcker eller vissa fristående GT:liga texter (G. von Rad: *The Confessions of Jeremiah*, 1936; A. S. Peake: *Job: The Problem of the Book*, 1905; M. Buber: *The Heart Determines: Psalm 73*, 1950; J. L. Crenshaw: *The Problem of Theodicy in Sirach: On Human Bondage*, 1975; H. Gese: *The Crisis of Wisdom in Koheleth*, 1963). Dessa essayer föregås av en nyskriven kort och avsiktligt provokativ introduktion. Här ger utgivaren en översikt och levererar sin kritik av försök att förklara och rättfärdiga lidandet i GT. Hans tes är att "defense of God's justice almost invariably came at human expense, and often also appeared to limit certain

divine attributes". Av denna anledning, liksom av den avslutande bibliografin där Crenshaws egna arbeten fått gott om utrymme, framgår det att utgivaren är välbekant med detta forskningsområde.

Artikelförfattarna är som regel namnkunniga exegeter och deras alster ofta av hög kvalitet. Det är emellertid tveksamt om samtliga essayer lever upp till ett av huvudsyftena med serien *Issues in Religion and Theology*; det går enligt min mening knappast att påstå att de i sig läsvärda studierna av t.ex. von Rad till Jeremias be-kännelser, Bubers till Ps 73 eller Crenshaws till Syrak "have contributed significantly" till vår förståelse av teodicéproblemet i GT. Egentligen innehåller artikelsamlingen endast tvenne arbe-ten som är av den arten att de förtjänar förordets benämning "key studies", nämligen Kochs banbrytande studie till vedergällningstanken och Geses till Predikaren. Vidare är det att beklaga att den bibelbok som är central i detta sammanhang, Jobs bok, behandlas med hjälp av introduktionen till Peakes kommentar från 1905. Lika dammiga som dessa tankar är de i Williams uppsats om att Jobs förlossare är den kanaaneiske guden Baal. Inte ens i bibliografin kan man finna en hänvisning till någon av de senare arbetena till Jobsboken som öppnat nya perspektiv, t.ex. O. Keel: *Jahwes Entgegnung an Ijob*, Göttingen 1978.

Slutligen kan man fråga om vi behöver böcker av denna genre. Personligen är jag tveksam. Ett starkt begränsat urval av för länge sedan publi-cerade artiklar (med den skillnaden att läsbarhe-ten försämrats genom att man placerat noterna i slutet) ger inte läsaren någon vid inblick i vare sig det aktuella forskningsområdet eller den nuva-rande diskussionen. Möjligen kan man böja sig för utgivarnas argument om lättillgängligheten. I det här fallet är dock artiklarna hämtade från internationellt spridda tidskrifter, så i själva ver-ket är det avsevärt lättare att hitta originalen på de större biblioteken än det är att finna en dylik samlingsvolym på bokbussen.

Fredrik Lindström

R. Maddox: *The Purpose of Luke-Acts*. FRLANT, bd. 126. VII + 218 sid. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen. 1982.

Enligt ett uttalande på fjärde omslagssidan av prof. E. Schweizer är Maddox' arbete den bästa översikten till Lukas' teologi som för tillfället

finns. Därför blir boken attraktiv. Låt oss se vad som bjuds.

Själva boktiteln ger vid handen att M. implicerar att Lk och Apg utgör ett enda verk med ett gemensamt syfte (sid. 3). Uttrycket "Lk-Apg" går tillbaka till H. J. Cadbury, som intensivt sysslade med förhållandet mellan dessa två skrifer om än i mindre omfattning med frågan om deras "syfte". Cadburys inflytande märks också i presentationen av forskningshistorien. Materi-alet presenteras sedan i 7 kapitel:

1. The Unity and Structure of Luke-Acts and the Question of Purpose.
2. Jews, Gentiles and Christians.
3. The Picture of Paul in Acts.
4. Christians in the Roman Empire.
5. The Lucan Eschatology.
6. The Special Affinities of Luke and John.
7. Luke's Purpose in the Church of His Time.

De olika teorier om Lukas' syfte som hittills har lagts fram, kan enl. M. indelas i en enkel modell: antingen förutsätter de att Lukas vänder sig till adressater *utanför* eller *innanför* kyrkan. Denna klassificering visar vilken vikt "adressaterna" spelar enl. Maddox' synsätt. Vi återkommer till detta.

Vilka överläggningar styr då M. i sitt sökande efter det gemensamma syfte som Lk-Apg tycks ha?

M. utgår ifrån att evangelisten Lukas verk har tillkommit i ljust av händelserna omkring år 70 och Jerusalems förstörelse. De skillnader som finns mellan Lk och Apg behöver inte alls leda till olika dateringar utan de kan förklaras på olika sätt: t.ex. att ämnet skiftar och att Lk i Apg mindre är beroende av skriftliga källor än i evangeliet.

M. vill nu visa hur Lukas' ideer och övertygel-ser går som en röd tråd genom båda skrifterna. Evangeliet har s.a.s. skrivits med Apg i åtanke. Lk 4:16–30 anteciperar så t.ex. medvetet Apg 28:17–28. De moment som annars framför allt fungerar som länk mellan Lk-Apg är dels Jesu himmelsfärd (den är höjdpunkten för evangeliet och utgångspunkten i Apg och i den möts kristologi, eskatologi och ekklesiologi) och dels Jerusa-lem (som utgör en geografisk "sign-post" – målet i evangeliet och startpunkten för den vidare uvecklingen i Apg). Att Lukas beskriver Paulus fångenskap utförligare än Paulus mission – trots att han vet mindre om fångenskapen än om mis-sionen – är inget ovanligt konstaterande, men att Paulus tillfångatagande skulle utgöra höjdpunk-ten såväl för evangeliet som för Apg verkar gå ett steg får långt.

Lukas vill också korrigera felaktig information som de romerska myndigheterna har fått om de kristna och han vill därför lämna "korrekta fakta" (*aspháleia*), men det apologetiska syftet vill M. dock tona ner ganska drastiskt. Hela "religion-licita"-teorin avfärdas som ogrundad och missvisande (s. 92 f).

Ett av M. mest intressanta inslag i hans arbete är annars att Lukas i sitt verk (Lk-Apg) *inte* argumenterar utifrån en problemställning som hade sin orsak i parusifördröjningen, vilket tidigare forskare som Dodd, Jeremias och Conzelmann hävdad. M. ägnar åt detta problem (eskatologin) det längst kapitlet. Man kan med fog säga att tyngdpunkten i hans arbete ligger helt klart på studierna kring eskatologin och den därmed sammanhängande frågan om "parusifördröjningen". M. redogör i stora drag för forskningen på detta område sedan 1950. En utmärkt sammanfattning och översikt av argumenten finns för och emot att ett av Lukas viktigaste syften med sitt verk skulle ha varit problemet med parusifördröjningen. Mycket i M. argumentation går ut på att påvisa att parusifördröjningen hittills har överdrivits i alltför många interpretationer. M. synpunkter vederlägger visserligen inte de ovan nämnda forskarna, men de försvagar nog slagkraften av "parusifördröjningen" som lösning av de flesta problemen. För att åstadkomma en fullständig förintelse av parusifördröjningshypotesen hade behövts en detaljexeges på flera avgörande punkter, som t.ex. Lk 14:15-24; 19:11-27. Nu finns en utförligare detaljexeges egentligen bara till Lk 21:5-36. Häri genom vill M. bevisa att den springande punkten i samband med eskatologin för Lukas inte har varit parusifördröjningen utan frågan i vilken utsträckning de eskatologiska förväntningarna redan har uppfyllts genom Jesu lärjungarnas erfarenheter (s. 102 jfr. s. 115).

Det man också snabbt observerar när man följer M. argumentation är vikten som läggs vid läsarna (inom kyrkan!) och deras situation. Detta slår även igenom vid diskussionen av parusifördröjningen. I och med att Lukas befinner sig i en situation där han ser tillbaka på Jerusalems förstörelse är det för honom och hans adressater mindre fråga om *när* Guds rike kommer (som forskarna vanligtvis hävdar) än *vem* som är kvalificerad för att komma in i detta gudsrike (s. 105 f). Kapitlet om eskatologin innehåller också ett avsnitt om "Individuell eskatologi" (103-105) som M. anser utgör ett tema oberoende av parusifördröjningen.

Ett annat kapitel som vi vill omnämna närmare är det om förhållandet Lk-Joh. Det är näm-

ligen intressant såtillvida att M. här kommer med en del argument som talar emot en alltför skarp gräns mellan Joh och de synoptiska evangelierna (Mt-Mk-Lk). Enligt M. hade Lk och Joh en del liknande synpunkter och övertygelser om evangelieberättelsens mening; båda hade ett gemensamt geografiskt och teologiskt perspektiv, i vilket Judéen och Jerusalem spelade en väsentlig större roll än t.ex. Galiléen.

Vad kommer M. slutligen fram till? Hans egna sammanfattande konklusioner karakteriserar hans syn på förhållandet Lk-Apg mycket väl:

1. Lk-Apg utgör ett enda verk.
2. Lukas komponerade sitt verk mellan 85-90 e.Kr.
3. Lukas' verk är adresserat till ett kristet auditorium.
4. Lk-Apg utgör "teologisk historia".

Dessa konklusioner leder även fram till det övergripande syftet med Lk-Apg: nämligen att hjälpa de kristna att förstå sitt liv och sin kallelse som kristna. Huvudsyftet skulle därför vara att återförsäkra läsarna om evangeliets betydelse och tillförlitlighet, som de har varit benägna att ifrågasätta (s. 183, jfr. 186f).

M. arbete tar sikte på *helhetsaspekten* och Lukas' *avsikt* (intention) med sitt verk för *läsarna*. Allt detta kunde väcka förståelsen att förf. metodiskt arbetade med nyare strukturalistiska och pragmatiska infallsvinklar. På den punkten blir man dock besviken. M. redogör själv inte för någon speciell metod. Han arbetar och skriver som exegeter för det mesta brukar göra genom att begagna sig av den traditionella historiska kritiska metoden. Men i och med att det finns aktuella och nyare frågeställningar med i bilden förses denna med en väl behövlig ansiktslyftning.

Inledningsvis nämnde vi E. Schweizers omdöme om M. arbete. Efter att ha läst boken har man svårt att hålla med honom, men det är minst lika svårt att hävda motsatsen. Författarens egen beskrivning (blyga?) upplevs nog i alla fall mycket mera tillfredsställande och som äkta varudeklaration. M. säger redan på s. 2 att han inte har för avsikt att lämna en komplett beskrivning av Lukas' teologi. Viktiga ämnen såsom kristologi, soteriologi, etik och pneumatologi berör han bara i förbigående. De verkligen brännande teologiska frågorna n. d. g. att ta reda på Lukas' situation och syfte med sitt verk är för M. ekklesiologin och eskatologin. Och båda dessa ämnen har sin gemensamma nämnare i "adressaterna".

M. arbete utgör en mycket nyttig och informationsrik bok eftersom den inte bara informerar utan även ifrågasätter gamla vedertagna åsikter

och därigenom tvingar till ett nytänkande, vilket stimulerar – och det är ju det forskningen ska vara till för.

Walter Übelacker

James M. Gustafson: *Ethics from a Theocentric Perspective. Volume One: Theology and Ethics. 345 sid. The University of Chicago Press, Chicago & Basil Blackwell Publisher, Oxford, 1981.* (Också som paperback, £ 7,50)

James M. Gustafson är svenskättling och University Professor vid Divinity School vid University of Chicago. Han är en av de ledande bland amerikanska teologiska etiker. Han har under senare år publicerat flera läsvärda arbeten, t.ex. *Can Ethics Be Christian?*, där han med stor energi och pedagogisk elegans diskuterar vad som kan anses karakteristiskt för en kristen etik eller arbetet Protestant and Roman Catholic Ethics, där han med stor kunnskap diskuterar vad som i nuläget förenar och skiljer dessa två traditioner.

Gustafson har nu samlat sig till vad förlaget kallar hans magnum opus, och som han själv beskriver som ett verk byggt på 30 års studier och tankearbete och vars like han inte har för avsikt att göra fler gånger under livet. Hittills har jag hunnit få i min hand den första volymen, betitlad *Theology and Ethics*. Del 2 är redan på väg, kallad *Ethics and Theology*, och den ska naturligtvis också uppmärksammas när den blir tillgänglig. Som man kan ana av delarnas titlar är den första delen en sammanfattande bestämning av Gustafsons teologiska position, medan den andra delen ska diskutera den etiska helhetssyn som blir en följd av den teologiska.

Etik från ett teocentriskt perspektiv har alltså Gustafson valt att rubricera sin helhetskonception, och man kan ju inte säga att han därmed valt ett opportunt tema. Men det är ju just på det viset som en vetenskaplig disciplin eller en livsåskådningsposition kan tillföras något väsentligt nytt: när en kunnig och skarpsynt forskare och tänkare självständigt och med oräddhet framlägger frukterna av ett livs tankemödor och studier. Just detta är det fråga om här, och det säger sig självt att inte bara varje etiker utan var och en med ett äkta intresse för den kristna teologins nuläge här har ett arbete vars studium är mödan värt.

Arbetets uppläggning kan kort beskrivas på följande sätt. Det första kapitlet har rubriken *An Interpretation of Our Circumstances*. Med stor bredd och stora ambitioner söker förf här beskri-

va vad som karakteriserar vårt kulturella läge, vår religion, våra religiösa studier, den teologiska debatten, den teologiska metoden, den kristna och den filosofiska etiken. Ett väsentligt drag i vår kultur menar Gustafson vara att människan blivit inte bara alltings mätare utan alltings mått – så också i teologin. Risken är att Guds uppgift också blir att vara människans tjänare.

Huvudanslaget för hela arbetet ges så i det andra kapitlet: *Theocentric Ethics: Is It Ethics in the Traditional Sense?* Svaret på den frågan är som man kan förstå nekande, och en uppfattning om vilka frågor som förf menar bli centrala ur hans perspektiv ger följande citat: "What can be discerned about the purposes of that power on which all of creation depends for its sustenance and for its possibilities of development? What actions are right for man in relation to the sustaining, ordering, limiting, and creative power of God? If God's purposes are for the well-being of the whole of 'the creation', what is the place of human well-being in relation to the 'whole of creation'? Man, the measurer, can no longer be the measure of the value of all things. What is right for man has to be determined in relation to man's place in the universe and, indeed, in relation to the will of God for all things as that might dimly be discerned."

Som en sorts "mellanspel" följer kapitel tre, där förf redogör för sina *Convictions and Procedures*. Ett väsentligt kunskapsteoretiskt perspektiv för Gustafson är därvid "The Priority of Human Experience". Utifrån denna empiriska grundhållning utvecklar han sin syn på religion och teologi. Den hållning till den teologiska traditionen som hans arbete vill exemplifiera beskriver han så, att det gäller att explicit redovisa vad i traditionen man tar avstånd från, hur man önskar kombinera doktriner och principer utifrån de temata man anser vara centrala, att ange skäl för hur man arbetar med traditionellt material och hur man väljer att ta del av andra sätt att förklara den värld vi lever i.

Sedan Gustafson på detta sätt markerat sin metodologiska grundhållning redovisar han i det fjärde kapitlet *A Preference for the Reformed Tradition*. Som en fri teolog vill han utnyttja sådana temata och frågeställningar han menar vara hållbara och intressanta i en tradition där huvudnamn är Augustinus, Calvin, Jonathan Edwards, Schleiermacher och H Richard Niebuhr. Det är tre element i denna tradition som han särskilt vill lyfta fram: (1) förnimmelsen av "a powerful Other", (2) fromhetens eller de religiösa affekternas centrala roll i religiöst och moraliskt liv samt (3) en sådan uppfattning av

mänskligt liv i relation till den mäktige Andre, som kräver att all mänsklig aktivitet ska ordnas på rätt sätt i förhållande till vad man kan uppfatta om Guds syften. – Detta sätt att fritt använda sig av en tradition och söka ärligt och med redovisade skäl markera vad i denna som man menar vara ohållbart, ja det är en sorts konfessionell teologi som vi sannerligen inte har för mycket av. Den som gör försök åt det hållet utsätter sig lätt för traditionalisternas kritik och förakt. Men vad det handlar om är att en teolog försöker att med föredömlig intellektuell moral redovisa ett ärligt ställningstagande. Sker det utan kunskaper och gott omdöme kan resultatet förvisso bli ödesdigert. Gustafson har dessbättre båggedera.

De kapitel som nu redovisats är alla en sorts inledning till de två som följer och som sammanfattar de centrala temata i detta arbete, nämligen *God in Relation to Man and the World* resp. *Man in Relation to God and the World*. Kort kunde man försöka sammanfatta den teologiska substansen i Gustafsons livshållning så här. Teologi är, säger han med ett uttryck lånat ifrån Julian N. Hartt, ett sätt att konstruera världen. I sitt femte kapitel om Guds förhållande till människan och världen vill han då redovisa, hur människan via naturen, historien, kulturen, samhället och det egna jaget gör upplevelser, som den religiösa människan kan tolka som upplevelser av Guds handlande. Framställd på detta enkla sätt kan tankegången verka trivial, men eftersom Gustafson är en mycket kunnig kulturanalytiker, filosof, etiker och teolog, är det något mycket väsentligt han genomför. Grundgreppet kan för en svensk läsare föra tankarna till Hjalmar Sundéns rollteori, men det väsentliga hos Gustafson är att även om han fäster avsevärd vikt vid de psykologiska faktorerna, så stannar han inte där. Hans mål – och vad han också de facto lyckas genomföra – är inget mindre än att också för de bildade bland religionens föraktare redovisa, hur en kristen grundhållning fungerar och kan genomföras i en människas liv, när denna människa försöker att till en helhet integrera allt vi vet om vår tillvaro. En större arbetsuppgift kan en teolog inte välja och även såtillvida kan detta arbete med all rätt betecknas som ett magnum opus.

Det sjunde och sista kapitlet *Moral Life in the Theocentric Perspective* kan ses som en förelöpare till del två av Gustafsons arbete: vad betyder den teologiska grundhållning han redovisar för hans etiska uppfattning? Här är det bara fråga om en skiss, men en skiss av "den moraliska bedömningen" (the moral discernment), som

väcker intresset för vad som kan följa i den kommande volymen.

Mycket mer skulle naturligtvis kunna sägas om Gustafsons imponerande arbete, såväl vad beträffar redovisningen av hur han lagt upp sin framställning som en diskussion av små och stora problem i denna. Men jag avstår från det här och hänvisar den intresserade till att själv ta del av argumenteringen – det är den värd. I stället vill jag avsluta med att redovisa några reflektioner kring Gustafsons huvudtema, det teocentriska perspektivet.

Det är ingen tvekan om att förf. här har något väsentligt att säga. Och det som gör Gustafsons framställning i hög grad värd att ta del av är hans kunskaper och goda omdöme. Det finns naturligtvis kristna tänkare av sämre kaliber – nämligen som tänkare – som gärna säger, att vår teologi och vårt livsperspektiv inte är tillräckligt teocentriska. Men sådana påståenden kan då vara förknippade med allmän konservatism och okunnighet om den moderna kulturens kraftfulla utmaning mot en kristen livstolkning. Gustafson är varken konservativ eller okunnig. Som antytts vill han också som kunskapsteoretiker vara empiriker. I sitt förhållande till den teologiska traditionen är han ibland nästan förbluffande radikal.

Men han vill alltså söka kasta om perspektivet i mycken kristen teologi och livshållning genom att påpeka, att kristen tro inte får eller bör sätta människan i centrum på det sätt som dominerat inte minst i modern tid. Skapelsen är mer och större än människan och Gud bör i en kristen livssyn vara centrum.

Naturligtvis passar Gustafsons plaidoyer synnerligen väl till vad som numera går under beteckningen en ekologisk livssyn, en hållning som vill påminna människan om det livssammanhang hon tillhör. Gustafsons framställning är i själva verket det bästa teologiska försvar en s.k. ekosof kunde tänka sig att få. Samtidigt vore det naturligtvis en grov underskattning både av Gustafsons integritet och hans kapacitet, om någon trodde att hans arbete bara vore uttryck för en modevåg bland dagens ideologiproducenter.

Vad som till sist i någon mån överraskar mig, är att Gustafson inte är utförligare i sin framställning om vad detta teocentriska perspektiv ska innebära och på vilket sätt det skiljer sig – i stort och smått – från ett antropocentriskt. Vad beträffar etiken är det väl just detta vi har att se fram mot i den kommande volymen, och där är alltså förväntningarna nu stora. Men denna första volym skulle alltså ge det teologiska helhetsperspektivet, och där tycks det mig trots allt vara

rätt påfallande hur pass försiktig Gustafson är. Visst är det sant som förf med emfas framhåller, att vi inte kan se tillvaron ur Guds perspektiv eller vet vad ett sådant perspektiv skulle innebära. Trots detta hade jag väntat att i detta stora och betydande arbete få en fylligare bild av vad förf anser skilja det teocentriska perspektivet från vad teologer i det förflutna och i nuet sagt i stora och små frågor.

Det bästa svaret på den efterlysningen torde vara att denna första volym blev stor nog ändå.

Jarl Hemberg

John Mcquarrie: *In Search of Humanity. A Theological and Philosophical Approach. 280 sid. Crossroad. New York 1983.*

John Macquarrie hör till de namnkunniga engelska teologerna. Han har vid det här laget en stor produktion bakom sig och är numera Lady Margaret Professor of Divinity vid University of Oxford. Våren 1985 kommer han att besöka Sverige som gästföreläsare.

Det arbete av Macquarrie som här ska anmälas är av det imponerande och stort anlagda slag som man bara kan skriva efter många års studier och med betydande livsperspektiv. Enklast kan hans bok beskrivas som en normativ antropologi. Med hans egna ord: "I have long believed that the best approach to many of the problems of theology and philosophy is through the study of our own humanity. This book is meant to make a small contribution to some aspects of that impossibly large but supremely important subject." Han konstaterar att man utan tvekan lär sig mest om mänskligheten genom att möta mänskliga varelser och själv leva på mänskliga villkor. Men därutöver konstaterar han två större inspirationskällor: å ena sidan kristen teologi, å den andra ett antal filosofiska system, huvudsakligen kontinentala, som från Kant till idag har reflekterat över människans natur och öde. Han säger sig också ha försökt lära av biologer, psykologer, sociologer och andra.

Det kan kanske vara belysande att räkna upp kapitelrubrikerna till det här arbetet: Becoming, Freedom, Transcendence, Egoity, Embodiedness, Cognition, Having, Sociality, Language, Alienation, Conscience, Commitment, Belief, Love, Art, Religion, Suffering, Death, Hope, Being. – Naturligtvis är det djärvt att med en sådan här disposition försöka säga något om vad en människa är. Men visst måste man vara tacksam för att en och annan betydande forskare ändå vågar göra försöket. Det är ju annars i vår

tid en stor risk att charlatanerna övertar filosofers och teologers gamla stora uppgift: att beskriva människans väsen och mål. Frestelsen är betydande för specialisterna att hålla sig till de begränsade perspektiv som man kan vara mer säker på att behärska.

Ett försök att sammanfatta den människobild som Macquarrie tecknar kunde kanske se ut så här. Människan är unik bland levande varelser och hennes enastående ställning måste tecknas från olika perspektiv. Hennes upplevelse av frihet är paradoxal men antyder hennes aldrig avslutade livsuppgift. Hennes upplevelse av att transcendera sina livsvillkor kan exemplifieras alltifrån enkla vardagliga förhållanden till de aningar om gudsuppleveler och oändlighetsperspektiv som hon kan erfara. Människan måste för att fungera väl ha ett organiserande livscentrum, för vilket Macquarrie väljer den grekiska termen hegemonikon och den engelska egoity, "the leading edge of a person".

Det är svårt att i kort referat göra rättvisa åt en sådan här framställning, eftersom de problemställningar förf behandlar ju är diskuterade i en nära nog oändligt stor litteratur genom århundradena. En uppräknig av frågeställningarna ger då lätt en känsla av trivialitet. Trivial är dock inte denna framställning när dess författare frimodigt söker sig vidare. Till våra villkor hör vår kroppslighet, men för att man ska bli mänsklig i full bemärkelse måste kropp och själ bli en enhet. Diskussionen av människans kunskapsförmåga artar sig till en översikt över hela den moderna kunskapsteoretiska debatten. Kapitlet Having blir en diskussion om att ha och att vara, Sociality tecknar bilden av oss som gemenskapsvarelser. Kapitlet om språket leder tillsammans med moderna språkteoretiker till frågan om människans medfödda förmåga att använda detta utomordentligt komplicerade teckensystem. Kapitlet om alienationen blir till en imponerande översikt om alienationsdebatten från Hegel till Hans Küng.

Så försöker Macquarrie steg för steg fullkomna bilden av vad en människa är genom att diskutera samvetet, hängivelsen, behovet av livsorientering, kärleken, konsten och leken, religionens roll, lidandets ofrånkomlighet, dödens visshet, hoppets outplånlighet. I sitt sista kapitel vågar han t.o.m. teckna konturerna av vad han kallar "the anthropological argument for the existence of God", där han i sex satser, kommenterade och nyanserade, söker visa vad i människans existens som pekar utöver henne själv.

Man kan kanske inte säga att ett sådant här arbete för forskningen framåt. Det har i stället

karaktären av summering av vad vi vet. Valet av perspektiv, betonandet av väsentligt och oväsentligt etc. kan inte ske utan att författaren själv väljer och värderar. Han visar hur utarbetandet av en livsfilosofi i våra dagar naturligtvis måste vara fotat i vetenskapliga insikter, men hur lika självklart det stora perspektivet på människan går utöver vad en enskild vetenskap eller alla vetenskaper tillsammans kan ge.

Sådana här böcker tror jag alla människor som vill ta livsorienteringen på allvar och låta den vara lite mödosam har glädje av att då och då studera. Men naturligtvis finns det t.ex. vid ett universitet vissa kategorier – lärare och studenter – som mer än andra har anledning till sådana studier. Den svenska teologutbildningen förlängs just med ytterligare en termin, förvisso ett steg i rätt riktning. Men även efter den reformen är risken stor för en sned och i vissa avseenden alldeles för ytlig kunskapsbas. Riktig balans i svenska teologstudier tror jag inte vi har förrän det är allmänt erkänt att en teologutbildning är lika krävande i tid och resurser som t.ex. en medicinarutbildning. Ett litet kriterium på allsidig balans i studierna vore om studenterna i antropologi och etik och allmän teologi komme därhän att de kunde tillgodogöra sig ett arbete som detta av Macquarrie.

Jarl Hemberg

Gösta Wrede: *Trons värld. Kristendom och livstolkningar i pluralism och omprövning*. 261 sid. Proprius Förlag. Stockholm 1983.

En aspekt på frågekomplexet vetenskaplighet är frågan om det vetenskapliga språket. I *Forum för debatt & information: Lärarhögskolan – Musikhögskolan i Malmö, 4/84* har Gunnar Bergendahl nyligen ägnat frågan uppmärksamhet ("Undervisningens språk. Funderingar kring en utbildningsplan"). Han påpekar, att det ju inte finns något enhetligt vetenskapligt språk – man kan jämföra avhandlingar i matematik, litteraturvetenskap, transportteknik och pedagogik. Ändå finns det vissa egenskaper, som anses som fördömliga hos vetenskapernas språk. "Dit hör precisionen, entydigheten och oberoendet av personliga, nationella eller kulturella sammanhang. Den moderna vetenskapen bygger på förekomsten av öppen kritik inom vetenskapssamhället, och dess språk är i en sådan mening publikt, offentligt. En vetenskaplig skrift skall kunna bedömas internationellt – vetenskapens internationella karaktär, dess ambition att vara allmängiltig är lika gammal som vetenskapen själv. Det

vetenskapliga språket är också högt specialiserat, det har strängt föreskrivna former – avhandlingens, den vetenskapliga uppsatsens och monografins. Det är också långt från det vardagliga. Inte allt som kan uttryckas i vetenskapens språk kan uttryckas i vardagsspråk. Men – och detta är viktigt – det omvända gäller också: inte allt som kan uttryckas i vardagsspråket kan uttryckas i vetenskapens språk."

De citerade synpunkterna har valts som bakgrund till den följande presentationen av Wredes framställning av teologi och tro. Att skriva om "Trons värld" är att på rätt sätt begagna vetenskapligt språk och vardagsspråk. Inom teologin har man börjat alltmer använda sig av fenomenologiska undersökningar av livsvärld och vardagsspråk. Inom teologin har man även såsom inom en rad andra discipliner att brottas med uppgiften att för en intresserad allmänhet uttrycka sina forskningsrön på ett någorlunda allmänbegripligt, icke-specialiserat sätt. I den s.k. Robnson-debatten efterlystes "transformatorstationer"; via dem skulle åtminstone delar av det högspecialiserade stoffet kunna föras in i livsåskådningsdebatten, menade man. Gösta Wrede hör till de teologer, vars skrifter inte behöver "transformeras" för att bli förstådda. Han skriver på ett sådant sätt, att även svåra sammanhang blir tillgängliga för den, som inte är teologisk specialist. I den föreliggande boken sätter han det som sitt mål att så framställa mängden av sakupplysningar, att de skall sätta igång läsarens egna reflexioner och inspirera till fortsatt studium. Baksidestexten formulerar på ett träffande sätt detta så: "TRONS VÄRLD ger väsentlig kunskap – djup och bred. Dessutom kan den användas som uppslagsbok i två avseenden: genom sin rikedom på fakta och genom sina uppslag till kritisk eftertanke". Jag föreställer mig, att även en i början kanske mindre engagerad läsare genom den utmärkta introduktionen efter hand upptäcker sig vara en homo viator, som gärna följer sin kunnige ciceron på vandringen genom "trons värld".

Den som är förtrogen med ämnet inser, att en förutsättning för bokens tillkomst varit förf:s djupgående förtrogenhet med hela kunskapsfältet och egna forskningsinsatser på centrala punkter samt lång pedagogisk erfarenhet och stor pedagogisk skicklighet. Varje läsare torde märka, att en grundstämning under utarbetandet av boken varit, som förf. säger, "glädje – nyfikenhet – förväntan" (s. 15).

Alla kapitlen är upplagda på samma sätt för att kunna antyda "mångfalden, förskjutningarna och de kritiska invändningarna". Först presente-

ras den föreliggande problematiken och fixeras de frågor, som man söker svar på. Därefter exemplifieras den aktuella bibelteologiska grunden och den teologihistoriska utvecklingen fram till vårt århundrade. Sedan belyses den föreliggande problematiken med material från de olika konfessionerna och, i ett nytt avsnitt, "Fortsatt tolkning", från nutida teologi. "Möte med livsåskådningar" och "Möte med religioner" vidgar ramen, varefter kapitlet slutar med en sammanfattning och ett framtidsperspektiv. De olika loci eller – med en modern term – "problemområdena", som behandlas på antytt sätt, är I. Tron, II. Skriften, III. Gud, IV. Skapelsen, V. Skulden, VI. Frigörelsen och VII. Kyrkan. Dispositionen har på detta sätt givit en strikt form åt ett mycket växlande innehåll. Förf. påpekar, att en liknande uppläggning finns i Horst Georg Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik*, 1973, men att hans egen disposition tillkommit oberoende av det nämnda arbetet. Ett annat verk, som kan nämnas i sammanhanget är, tycker jag, Heinrich Ott, *Die Antwort des Glaubens, Systematische Theologie in 50 Artikeln*, 1972. Wrede delar inte upp stoffet på artiklar, och han eftersträvar till skillnad från Ott en konfrontation med de mest kända livsåskådningarna och de etablerade världsreligionerna. Vissa grepp hos de båda förf:a är dock besläktade med varandra; man kan nämna Otts tredelning av varje kapitel i A. Entfaltung der Frage, B. Lehrmeinungen och C. Versuch einer Antwort samt, naturligtvis, struktureringen av det dogmatiska stoffet. Ott fördelar detta, även han, på sju avdelningar. I. Das Denken des Glaubens. Prolegomena der Dogmatik, II. Der lebendige Gott. Gotteslehre, III. Lehre von der Schöpfung, vom Menschen und von der Sünde. "La condition humaine", IV. Die Sendung des Sohnes. Christologie, V. Der Weg des Glaubens. Soteriologie und Pisteologie, VI. Die Sendung der Kirche. Ekklesiologie och VII. Das letzte Ziel. Eschatologie. Wrede har avstått från ett eskatologiskt slutkapitel och låter i stället en eskatologisk dimension sträcka sig genom hela "trons värld". Kyrkan framstår som en eskatologisk storhet (s. 211), både eskatologisk storhet och aktuell trosgemenskap (s. 248, jfr 239 f.) men förf. hävdar också, att det finns skäl att "fundera över vad den eskatologiska dimensionen betyder för frigörelse enligt kristen tro". Han fortsätter denna betydelsefulla anmärkning (i sakregistret, uppslagsordet "eskatologi", saknas hänvisning till denna sida) med att inskräpa, att det här handlar inte blott om det som vår tid "vill förstå sig på: världens sociala problem och deras förändring utan också om det som vår tid

har svårt att tillgodogöra sig: tron på ett evigt Guds rike och en odödlig glädje" (s. 204). Även när det gäller synd och skuld som bakgrund till frigörelsen, får problematiken i "den fortsatta tolkningen" övervägande röra sig om människans jordiska existens. "Detta är ett tecken på att eskatologi och tankar om 'de yttersta tingen' trängts undan i nutida teologi" (s. 163). Bland annat med hänsyn till detta synes en samlad framställning av "de yttersta tingen" i trons värld vara något, som man vill önska sig i en kommande upplaga.

Att diskutera enskildheter i en bok av denna typ är inte påkallat. Man förstår och respekterar urvalsprinciperna och är tacksam för det rika innehållet. Värt att ta upp är däremot formeln fides qua – fides quae såsom strukturerande princip. Den pedagogiska användbarheten är höjd över all diskussion; tolkningen av relationen mellan trosfunktion och trosinnehåll hos några av de många teologer, som behandlas, kan däremot diskuteras. Genom en sådan kortfattad diskussion vill jag ytterligare understryka arbetets betydelse.

Jag vill utgå från en formulering, som man stöter på ganska ofta i de mest skilda sammanhang, men som när den nu möter i en betydande bok av en representativ teolog, synes böra få sin kommentar. Anders Nygrens stora arbete om *Den kristna kärlekstanken genom tiderna* sägs ha bidragit till att trosfunktionen blivit ointressant för teologin (s. 35). I förstone är det svårt att inse, hur detta är tänkt. Förutsättningen för omdömet torde emellertid vara, att "eros", uppfattad såsom människans sökande, dit trosfunktionen mer eller mindre omedvetet relateras, av Nygren avgränsas från "agape", som är Guds väg till människan. Härigenom skulle trosfunktionen förlora sin betydelse. Men varför det? "Tron" spelar ju faktiskt en fundamental roll i Nygrens skildring av agapemotivet i NT. Möjligen skulle Nygrens karakteristik av tron såsom kärlek till Gud och då en kärlek med receptivitetens, inte spontaneitetens förtecken (I, s. 104), kunna leda till missuppfattningen om trosfunktionens undanträngda roll. Man identifierar i så fall receptivitet med passivitet. I själva verket skulle begreppsparet receptivitet – spontaneitet – båda var på sitt sätt en aspekt på funktionalitet – kunna få vara utgångspunkt för en precisering av termen trosfunktion, som ju ingalunda är entydig.

Efter dessa antydningar skall jag ta upp den formulering, som jag förut åsyftade, och som möter just i detta sammanhang. På tal om den åsyftade distinktionen mellan eros och agape ta-

las det om "denna rädsla i svensk teologi för *fides qua*". Samma uttryckssätt förekommer i ett annat värdefullt arbete, Hans Sjöström, *Själavård ifrågasatt. Studier i svensk själavårdsdebatt från Poul Bjerre till Göte Bergsten*, 1979. Här sägs, att "effekten" av Nygrens teologi "ofta(st) blev en rädsla för eller ett direkt avvissande av den psykologiskt underbyggda själavården" (s. 17). Nu har ju Gustaf Lundgren i denna kvartalskrift år 1958 gett den påstådda psykologiskyggheten eller -fientligheten dess idéhistoriska belysning och visat, att det var av avgörande betydelse också för psykologin som fackdisciplin, att psykologismen avvisades. En vanlig reaktion på detta blev den, som Sjöström i sin nämnda bok uttrycker så: "Lundgren må ha rätt men effekten av Nygrens och andras principiella ståndpunktstagande blev en stor misstro mot allt som hade med psykologi att göra" (a.a. s. 81). Det är alltså nödvändigt att åter påminna om och insistera på skillnaden mellan psykologi och psykologism, inte minst om man som Wrede vill understryka vikten av ett närmare studium av "funktionssidan i kristendomen och livsåskådningarna" (s. 13). Vad som sägs om psykologismens förhållande till filosofin – i André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* – gäller också dess förhållande till teologin: "La psychologie est la pré-tention de la philosophie à absorber la philosophie ou tout au moins à lui servir de fondement" (s. 837). Detta såg de teologer, som läst och lärt av Husserl – jag får här hänvisa till kapitlet "Den svenska systematiska teologins 'Aulén-linje' och 'Runestam-linje'" i min bok *Adam – vem är du? Typologi och teologi – en probleminventering*, 1976, s. 182 ff; här diskuteras en variant av den lundateologin tillskrivna "rädslan" – Thor Hall kallar den "the fear of subjectivity". Gustaf Aulén ser "den subjektivistiska eller psykologistiska uppfattningen av tron" som "en reaktion mot intellektualismen, och han kritiserar "den oklara och därför missvisande distinktionen mellan 'fides qua creditur' och 'fides quae creditur'", därför att den givit upphov till föreställningen, att trosinnehållet skulle vara något relativt likgiltigt, "något sekundärt och mindre väsentligt i jämförelse med den s.k. fides qua creditur" (*Den allmänliga kristna tron*, 4. uppl. s. 90 ff). Jag tror inte, att det är riktigt att säga, att Aulén – eller Nygren – är ointresserade av trosfunktionen, utan att deras intresse gäller innehåll och funktion i förening, alldeles som fallet är med Wrede (s. 12 f). Han pläderar för ett närmare studium av funktionssidan, eftersom den systematiska teologin övervägande ägnat sig åt innehållsstudiet. Aulén vänder sig mot tendensen att lösgöra tros-

innehållet från "tron själv", varvid "tro" fattas såsom detsamma som vissa religiösa känslor eller fromma själstillstånd. Det är svårt att undgå slutsatsen, att båda sagt något väsentligt, som man bör räkna med.

När förf. ansluter Nygren till "Barth-linjen". har denna "anslutning" gamla anor men är faktiskt mer missvisande än klargörande. Redan Hans Larsson såg i *Minimum* hos den dialektiska teologin och lundateologin en gemensam antiidealistisk trend (jfr Benktson, a.a. s. 52, 75). Vad som är lockande att något gå in på är Barths användning av distinktionen fides qua – fides quae. I *Dogmatik i grunddrag* gäller frågan, vad den kristna tron och den kyrkliga förkunnelsen handlar om, och beträffande detta säger Barth, som framgår av citatet s. 34, att trons subjektiva form – att och hur de kristna tror – är något relativt obetydligt i förhållande till den sak, som den apostoliska trosbekännelsen handlar om. Men paragrafen i fråga har rubriken "Tro betyder förtröstan". Från början fastslås, att "tron är ett skänkt möte", och i de två följande paragraferna, "Tro betyder insikt" och "Tro betyder bekännelse" inskräps den sida av tron, som är mänsklig aktivitet. "Den kristna tron är en avgörelse. Med denna tes skall och måste vi här börja" (§4). Och vidare: "Tron är Guds och människans frihet i aktion". Den sistnämnda tanken har Barth utfört i olika sammanhang i KD. Han säger t.ex. att distinktionen fides quae och qua egentligen inte gör mer än *betecknar* problemet tro-trosföremål, "det objektivt-subjektiva innehållets dialektik i trosbegreppet", som redan möter i NT:s pistis (KD, I/1, s. 248). Barth har tidigare förutsett, att han skulle möta sådan kritik, som ginge ut på att hos honom – med Wredes ord – "trosinnehållet förhålligast och trosfunktionen förringas" (s. 34), ja, han säger i första delen av KD, att kritik av denna typ tråkat ut honom: "Ich muss das betonen, weil ich es leid bin, immer wieder das Sprüchlein zu hören, als gehe ich damit um, die Offenbarung und den Glauben hinsichtlich des glaubenden Menschen in die Luft zu stellen, eine *fides quae creditur* 'ohne Berücksichtigung der *fides qua creditur*, der eigenpersönlichen Glaubensüberzeugung und Glaubenserfahrung' zu lehren" (KD, I/1, s. 218). Detta sägs i §6, "Die Erkennbarkeit des Wortes Gottes". Barth återvänder till saken i §63, "Der Heilige Geist und der christliche Glaube". Här framhävs på nytt dialektiken mellan fides quae och fides qua. "Der Glaube ist eine menschliche Tätigkeit, an Spontaneität, an ursprünglicher Freiheit sogar mit keiner anderen zu vergleichen". Trosföremålet kan emellertid

inte få absorberas av "den troende existensen". "Tron står och faller med sitt föremål" (KD, IV/1, s. 828). I en tidigare utredning i samma band har Barth klarlagt, att den nytestamentliga tron och förkunnelsen de facto implicerar en bestämd upplevelse av tillvaron hos den mänskna, som nås av budskapet; de implicerar imperativen, som människan erfar, frågorna, som hon gör, och avgörelsen, som hon ställs inför. Men tron och förkunnelsen "erschöpfen sich /.../ nicht in diesen Implikationen". "Der neutestamentliche Glaube kreist nicht als *fides qua creditur* in oder um sich selber, und der Inhalt der neutestamentlichen Verkündigung geht nicht auf in der Beschreibung und Empfehlung dieser *fides qua creditur*. Sie beziehen und begründen sich vielmehr auf eine primäre Kunde von Jesus Christus selber, zu der hin der neutestamentliche Glaube offen ist, sich immer wieder öffnen muss, die auch immer wieder das erste Wort der neutestamentlichen Verkündigung bilden muss /.../." Dessa och andra utredningar av Barth går uppenbarligen inte ut på att framhäva *fides quae* och att låta *fides qua* bli utan accent utan syftet är att visa på samspelet mellan båda. Till den i *Trons värld* skisserade "Barth-linjen" kan Barth själv inte räknas. I det första kapitlet om "Tron" möter frågan: "Tänk om det är just *trofunktion*en, med innehållslig referens till Jesus Kristus såsom Herre, som är kristendomens sammanhållande kraft?". Svaret kan hämtas från Barth: "Ein Erstes, was den christlichen Glauben in dieser Hinsicht charakterisiert, ist, dies, dass er in des Menschen Ausrichtung auf Jesus Christus hin besteht" (KD, IV/1, s. 830).

Rätt fattad betyder distinktionen mellan *fides qua* och *quae* "innehåll och funktion i förening" (s. 12); det heter också med rätta, att "funktion/ subjekt och innehåll/objekt inte gärna kan skiljas från varandra i en kristen trosåskådning, om denna skall göras rättvisa som fenomen", och det illustrerar Wrede utmärkt med dessa ord: "När funktion/subjekt skiljs ut för sig, renodlas ett historielöst svarmeri. När innehåll/objekt skiljs ut för sig, renodlas en människofrämmande ortodoxi" (s. 21). Det är emellertid nödvändigt med ännu ett teologihistoriskt påpekande, och det gäller den lutherska ortodoxin. I fråga om den återges den rådande uppfattningen, att det primära för den är *vad* man tror, inte *hur* man tror: "graden av personintegrering, övertygelse och intensitet" (s. 24). Detta är emellertid diskutabelt – av allt att döma en följd av den populära uppfattningen, att den lutherska ortodoxin slår vakt om "läran" men är mindre nogräknad, när det gäller "livet" (jfr Benktson, "Du Herrens

tjänare". En analys av Abraham Pettersons teologiska typ, 1968, s. 275 ff.). Hos Johann Gerhard gäller åtskillnaden mellan *fides historica* och *fides justificans* inte primärt trons innehåll utan dess beskaffenhet (Bengt Hägglund, *Die Heilige Schrift und ihre Deutung in der Theologie Johann Gerhards*, 1951, s. 180), och när han i den lutherska skoldogmatiken introducerar distinktionen *fides quae* – *fides qua*, ägnar han i anslutning till den tidigare traditionen från Augustinus och framåt stor möda åt att bestämma just *fides qua* (*Loci theologici* 1610, Loc. 16, 66), och detta gäller raden av den lutherska ortodoxins dogmatiker, som så långt ifrån att betrakta *fides qua creditur* såsom något sekundärt ser den såsom tro i egentlig och ursprunglig mening. Det heter i *Trons värld*: "Den lutherska ortodoxin, som betonar läroauktoriteten, placerar trosinnehållet, *fides quae creditur*: den (sakbestämda) tro, på vilken man tror, framför trofunktionen, *fides qua creditur*: den (personbestämda) tro genom vilken man tror" (s. 24). En sådan rangordning förekommer mig veterligen inte. Typisk synes Johann Wilhelm Baier vara, när han vid behandlingen av dessa frågor i sitt *Compendium theologiae positivae*, 1686 säger, att *fides subjectiva s. qua creditur* är *fides proprie dicta, quae inest homini credenti tanquam subjecto*. Om *fides objectiva s. quae creditur* heter det, att den är *doctrina fidei, quae improprie dicitur fides, quia est objectum fidei*.

Randanmärkningarna i recensionens senare del förringar ju ingalunda bokens värde utan säger tvärtom, att den är i hög grad värd att studera, och att den inbjuder till diskussion. Anmälaren delar helt och hållet förf:s mening, att "forsknings- och studiearbetet /bör/ vara fritt och obundet, kritiskt observant på sina egna förutsättningar och objektivt i den meningen att det försöker göra rättvisa åt sitt objekt" (s. 13), och att "problemet om relationen mellan innehåll och funktion" är grundväsentligt (ibm) – det får ju också bilda framställningens röda tråd, och det är värt all uppskattning. Det fortsatta arbete, som *Trons värld* aktualiserar, synes i första hand böra ägnas åt "trofunktionens" innebörd. Just när det gäller *fides qua* finns i den teologihistoriska traditionen beaktansvärda försök att differentiera och precisera. Anselm av Canterbury urskiljer inom *fides qua* dels ett *credere id*, dels ett *credere in id*, *quod credi debet* (Monol. 76–78). Den augustinska bakgrunden är tydlig, och det är också fallet med Petrus Lombardus, som på *fides qua* använder en trefaldig formel: *aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum* (Sent. III, 23 C och D).

Detta går sedan igen – först hos Johann Gerhard och i vår egen tid hos Karl Barth (KD, I/1, s. 248).

Om psykologin har det sagts, att den har en kort historia men ett långt förflutet. Teologins historia är desto längre, och dess förflutna är alltigenom historia, brokig och fascinerande. Det får läsaren av Gösta Wredes bok erfara.

Benkt-Erik Benktson

Gösta Wrede: *Vad säger Geijer? Livssyn och tro hos Erik Gustaf Geijer och hans betydelse idag*. 47 sid. Stiftelsen för Sverige och kristen tro, nr 3, samt Bokförlaget Plus Ultra, Vänersborg 1983.

Skriften, som tillkommit till 200-årsminnet av Geijers födelse, syftar såsom framgår av titeln till att behandla Geijers livssyn och hans tro med särskild hänsyn till "hans betydelse idag". En möjlighet att lära känna Geijer bättre är att "närma sig honom utifrån vårt eget nu" (s. 8). Framställningen utgår från upplysningsepoken på 1700-talet och inriktar sig på "två fenomen i vår tid", som på sitt sätt påminner om upplysningen: rationalism och moralism. Att skildra Geijers uppgörelse med sin tros rationalistiska och moralistiska tendenser blir ett led i den innevarande tidens brottnings med samma problem. I det första avsnittet, "Uppgörelse med rationalismen", utgår förf. från några ord i *Om falsk och sann upplysning med avseende på religionen*, där han väljer ut en passus, som "griper rakt in i vårt eget 1900-tal", och som tillbakavisar den "falska" upplysningens rätt att sätta sig till doms över religionen: "Något 'rimligt' kan inte sägas om 'dogm, tro och uppenbarelse'. 'Rimligt' har varit ett av vår tids mode-ord i filosofiska och – även en del – teologiska framställningar. Eftersom religionen strider mot förnuftet är den inte värd att ägnas någon möda. Den är 'nonsens' och kan därför skjutas åt sidan / . . ." (s. 11). Geijer mobiliserar "den förträffliga skottske filosofen Hume" mot sin tids okritiska bollande med termen "rimlig" och frilägger så området för verklig religion och verklig tro: "Ty vad är tro, om ej en *sanning för känslan?*". Detta är, menar förf. med rätta, ett viktigt uppslag hos Geijer: "det centrala greppet i all hans teologi och reflexion över religion, kristendom och tro" (s. 14), och det är ett arv att taga vara på: att låta vetenskap vara vetenskap och tro tro.

De följande två avsnitten tecknar "Erfarenhetslinjen hos Geijer" och "Människan och moralen". "Erfarenhetslinjen" är "huvudvägen i

Geijers tankevärld" (s. 19), och dit hör just känslan, "inte bara den laboratoriemässiga inregistreringen av fakta, den opersonliga iakttagelsen" (s. 21). Geijers uppgörelse med moralismen har till bakgrund hans personlighetstänkande (s. 28), och detta präglar också hans historiesyn. Historien är djupast sett inte ett blint "naturlagbundet" skeende; människors frihet att handla leder inte bara till självsvåld och godtycke. "I skeendet finns det en dold nödvändighet till sann frihet och godhet" (s. 39). Hade inte "lidandets mörka färger" funnits med i väven även hos Geijer, kunde hans syn på historia och religion tets sig lättköpt. Så är emellertid inte fallet, och det kan lättast visas genom att peka på hur han talar om försoning just i samband med sin historiesyn.

Förf. inskräper det, som senast refererats, genom att förknippa de båda sista avsnitten, "Historien" och "Försoningen", med lidandets faktum. Dessförinnan har Geijers gudsuppfattning behandlats – det fjärde avsnittets rubrik är "Gud". Vägen dit har gått via Geijers moraluppfattning. För honom har Gud delvis rollen att vara ett "praktiskt postulat" i kantsk mening. Gud är dock framför allt personlighet. Såsom ett jag, sökande ett du, träder han i förbindelse med människan (s. 32).

Till Geijers betydelse idag hör, att det, som i olika teologiska moderiktningar splittrats upp i ensidiga tendenser, hos honom hålls samman till en levande helhet. Förf. har rätt i att mycken teologi s.a.s. opererar med falska alternativ, och likaså i att Geijers författarskap trots den ofta osystematiska och fragmentariska formen kännetecknas av avsevärd slutenhet och konsekvens och med fördel kan få fungera som korrektiv mot teologiska överdrifter åt det ena eller andra hållet. Exempelen på motsatta typer av gudsuppfattning inom teologin: "Barth-Nygren" och "Tillich-Bultmann" anser jag däremot vara alltför schematiska och därtill direkt skeva. De leder också till att Geijer framställs som teocentrisk som det första teologparet och antropocentrisk som det andra: "Två centra – måste de utesluta varandra? – I Geijers fall är de förenliga" (s. 35). Av de fyra nämnda teologerna är det endast en, som betraktar människan såsom ett "Nebenzentrum" vid sidan av Gud, och det är Barth, vilket onekligen är en tankeställare. Jag vill inte urgöra någon kritik på denna punkt utan betraktar de båda teologityperna som stiliseringar, som måste kunna försvaras i en skrift av detta lilla – mycket innehållsrika – format. Vi behöver skrifter av detta slag, och jag kan karakterisera den som en liten pärla, och därmed vill jag föra tankarna till

ett ord av Reuter Dahl i *Litterär Tidning* 1843: "Perlan rymmes ju inom trånga skal, och mången Geijersk småbit är en verklig perla".

Benkt-Erik Benktson

Per Meurling: *Geijer och Marx. Studier i Erik Gustaf Geijers sociala filosofi*. 208 sid. Tidens Förlag, Stockholm 1983.

I en avslutande karakteristik av Geijer säger Per Meurling: "Allt vad jag läst om Geijer tyder på, att han var en impulsiv konstnärsnatur, som Mercutio i Shakespeares pjäs en man, som bar sin hatt på sitt eget vis och inte fäktade efter handbok, en person full av infall och lustigheter mitt i professorsallvaret". Meurlings bok belyser detta på många sätt. Framför allt ger den en väl underbyggd bild av Geijers sociala patos, som framträder markant mot bakgrund av Hegel, Fichte och Marx.

Det första kapitlet handlar om "Liberalismen och freden", och redan här möter förf:s huvudaspekt på Geijer: även om han delar den samtida borgerlighetens "fredliga ambitioner" och även dess "liberala illusioner", är han aldrig doktrinärt konservativ eller liberal. Antagandet av en konservativ period hos Geijer är, hävdar förf., en grundlös konstruktion (s. 39), och liberal är han med förbehåll, som formar sig till "svidande kritik av liberalismen och ett "socialistiskt avståndstagande" (s. 32). Geijer var aldrig vare sig konservativ eller liberal, men det fanns "konservativa och liberala drag i hans komplicerade personlighet" (s. 27). Geijer har till eftervärlden lämnat en nationalromantisk historiebild (s. 92), men ingen romantik får honom någonsin att glömma "den till det yttersta bragta människan, naken, hungrande, hemlös, lösdrivaren på jorden" (s. 45). Det är därför en myt, att han i och med utgivandet av *Litteraturbladet* 1838 avföll från konservatismen till liberalismen. Geijers egna ord i förordet måste tagas på allvar: "/.../ sätter någon synnerligt värde på att förebrå mig ett avfall. Välan! Jag har då avfallit från mig själv, vilket också ej skadar, där det finnes med skäl vara för sig gånget". Det är klara verb, säger förf., som frågar, varför man ej tagit dem ad notam: "Man vill inte gärna erkänna, att Geijer, denna den borgerliga idealismens galjonsfigur, i själva verket var ovanligt radikal även i dåtidens ögon /.../" (s. 27).

Att Geijer verkligen var "ovanligt radikal", uppvisar förf. på ett övertygande sätt, först i några kapitel om "Radikalism och utopism hos Geijer", "Idealism eller materialism?" och "Ma-

skinerna och framtidstron".

Geijers "äkt kristna idealism" förvandlas efterhand till "konservativ söndagsfilosofi". Viktor Rydberg skrev visserligen "Grottesångens stortartade angrepp på kapitalismen", men det som kom att leva kvar hos den breda allmänheten blev "Tomten" – "med dess grubbel över livsgåtan och en till intet förpliktande väggbonads-devis: Vad rätt du tänkt", etc. (s. 47). Utan att vara okritisk och utan att blunda för Geijers fel hyser Per Meurling en beundran för honom, en beundran, som är en följd av ingående bekantskap med honom och hans verk. Beundran leder ibland till snabba avfärdanden av det, som inte synes vara på Geijers nivå. Men den hjälper också förf. att upptäcka sidor hos Geijer, som man inte alltid tagit på allvar. Dit hör inte minst vad förf. kallar hans "radikala" eller "äkt" kristna idealism, hans "känsliga kristna samvete" (s. 43). "Det dominerande i Geijers livsåskådning var hans kristna tro" (s. 27) – förf. ägnar flera kapitel åt "Geijers religiösa kris", åt "Kristendom och historia" och åt "Geijers teologi". I ett långt och givande kapitel om "Den nya filosofien" sammanfattas förhållandet mellan filosofi och religion hos Geijer så, att filosofin enligt honom aldrig gav "nyckeln till världsgåtan, utan det gjorde först religionen. Men däremot frigjorde det filosofiska tänkandet den religiösa känslan" (s. 119).

De kapitel, som hittills berörts, tillhör arbetets första del, "Studier i Erik Gustaf Geijers sociala filosofi" och dess tredje, "Studier i Erik Gustaf Geijers källor och utveckling". Kapitelrubrikerna i den tredje och sista delen är följande: "Faderskomplexet hos Geijer", "Äreminnet", "Vändpunkten – Benjamin Höijers lärjunge", "Geijers religiösa kris", "Den nya filosofien", "Utkast till en historiefilosofi", "Englandsresan", "Ett stympat fosterland", "Götiska förbundet", "Prisskriften om inbillningsgåvan", "Drömmen om den andliga eliten", "Universitetet och Geijer", "Fichte, Geijer och Marx", "Geijer och Adam Müller – Marx och Müllers Theorie des Geldes", "Kristendom och historia", "Geijers teologi", "Erik Gustaf Geijer – en karaktäristik". Som synes är det en mycket mångsidig framställning, som inte saknar nya infallsvinklar. Det är emellertid den andra, mellansta, delen, som tilldrar sig det största intresset, och som i många stycken är banbrytande: "Karl Marx' excerpter ur Geijers Geschichte Schwedens".

Den andra delens första kapitel har överskriften "En lycklig sommar", den sommar, som Marx tillbringade i den lilla semesterorten

Kreuznach, där han fördjupade sig i Montesquieu, Rousseau och Geijer som förberedelser till författandet av *Kritik av den hegelska rättsfilosofin* och sålunda lade grunden till den materialistiska historieuppfattningen. Ett kort referat kan inte göra rättvisa åt den betydelsefulla framställningen, som i fortsättningen visar, hur Marx kombinerar Feuerbachs materialism med bibehållna hegelska tankeelement. "Marx var alltför inövad i Hegels tänkande för att inte ersätta Feuerbachs färglösa abstraktion, människan i största allmänhet, med ett historiskt människobegrepp" (s. 65). För sin kritik av Hegels statsrätt läste Marx i Kreuznach även Rousseaus *Le contrat social*. "Han påverkades djupt av denne sällsamme och skarpsynta gäst i Encyklopediens och de pudrade perukernas värld" (s. 71). I *Kritik des hegelschen Staatsrechts* förkastade Marx alldeles som Rousseau "la volonté de tous" och bekände sig i stället till "la volonté générale", och det är enligt Meurling befogat att anta, att Marx menade sig finna en primitiv illustration till denna senare, suveräna, folkvilja i den fornsvenska tingsrättens fria odalmän. Meurling kommer fram till detta och andra intresseväckande och välgrundade antaganden genom att granska Marx' excerpter ur Geijers *Geschichte Schwedens* i ljustet av *Kritik des hegelschen Staatsrechts*. Därvid skildras också Geijers förhållande till Hegel, som han besökte den 19 september 1825, förmodligen i filosofens bostad vid Kupfergrabe i Berlin. I sin skildring av svenska folkets historia är Geijer starkt påverkad av Hegels historiefilosofi, och det är det, som främst gör Geijer intressant för Marx, när han vill vederlägga den hegelska statsläran, idéens verksamhet "bakom gardinen" (s. 79). Geijer skiljer redan i inledningen av sitt historieverk på hegelskt vis mellan "yttre historiska orsaker" och "den ande, som leder folken". Det hegelska inflytandet är också tydligt och kanske ännu tydligare i det ofta citerade stället om Kalmarunionen: "I.../ en händelse, som ser ut som en tanke". Geijer anknyter här till den tankegång hos Hegel, enligt vilken det i historien endast är vad som kan fasthållas i förnuftiga begrepp, som är verkligt; allt annat, hur uppseendeväckande det än må synas, faller bort, därför att det inte är verkligt utan tillfälligt sken. Geijer konstaterar också, att unionen blott är "ett stort namn som gått förbi utan begrepp" (s. 77). Marx excerpterar detta berömda ord om "en händelse som ser ut som en tanke". Som förf. visar, är det belysande att se, vad Marx tar med i sina utdrag och vad han går förbi. Han excerpterar inte ett ord om det engelbrektska upproret i Geijers version, men det är tydligt, att det

historiska perspektivet i *Geschichte Schwedens* "inte kunde undgå att göra intryck på Marx" (s. 81), och han excerpterade flitigt Geijers redogörelse för fornsvenskarnas religiösa föreställningar. "Vad han läste bestyrkte hans uppfattning, att Hegels ideella rättsidé hade sin grund i religion, en filosofiskt ohållbar fördubbling av verkligheten" (s. 78). Men Marx excerpterade också bl.a. följande: "Lagmännen, själva bönder, stodo i spetsen för bönderna i varje landskap, förde ordet vid de särskilda landstingen där de tolkade lagen tillika med de lagkunnigaste och visaste bland folket, samt buro vid det stora allhärjaringet inför konungen sin menighets talan" (s. 80).

Både Geijer och Marx var intensivt medvetna om att alla människor inte är såsom fria odalmän. Per Meurling påminner också om att Erik Gustaf Geijer redan som ung student hade vänt sig mot användningen av, med hans egna ord, "herrgårdsträlar" på de uppländska godsens (s. 170). Man skulle ha önskat, att Meurling fått publicera mer om sina forskningar kring Geijers liv och verk.

Benkt-Erik Benktson

Catharina Stenqvist: *Simone Weil om livets tragik – och dess skönhet*. 215 sid. Proprius Förlag, Stockholm 1984.

I en av Margaret Drabbles romaner skymtar "a woman – a saint, a mad-woman, Simone Weil, Saint Catherine of Siena? – who had forced herself to swallow a gob of spit, as a humiliation of the flesh" (cit. e. Susanna Roxman, *Guilt and Glory. Studies in Margaret Drabble's Novels 1963–80*, Göteborg 1984, s. 184). Catharina Stenqvist har ägnat sin doktorsavhandling i religionsfilosofi åt att tränga bakom förutfattade meningar om Simone Weil och åt att så mångsidigt som möjligt behandla hennes liv och tänkande. Det är, heter det när ämnet avgränsas, nödvändigt att hålla samman "biografi och material" (s. 67). Man måste vara medveten om "det samband som råder mellan en människa och hennes tänkande" (s. 137). "Le malheur", ett av de fundamentala begreppen hos Weil, ses som ett begrepp stätt i utveckling, och denna utveckling sammanhänger med den utveckling, som Simone Weil personligen genomgår. Grundläggande för förf. är, kan man säga, sambandet mellan begreppsutveckling och livsutveckling.

Det intima sambandet mellan tanke och liv understryks genom att kap. 1, introduktionen, dels består av en biografi, dels utgörs av en preliminär skiss av "nägra drag i Simone Weils

livsåskådning". Den senare utförs, såsom brukar ske i modern svensk livsåskådningsforskning, genom lokalisering och analys av centrala livsåskådningsvariabler. Samtidigt antyds i ett följande avsnitt, "Att förstå Simone Weil", att hennes syn på filosofin är av europeiskt-kontinental typ och därjämte mycket personlig. Hon "bör betecknas som livsfilosof. Alternativt kan hennes livsåskådning betecknas som en mystikens filosofi" (s. 58). Den senare beteckningen understryker tesen i avhandlingen, att Simone Weil "endast kan rätt förstås utifrån hennes mystiska upplevelse / . . ." (s. 45), och den kunde ha relaterats till kapitlet "The Philosophy of Mysticism" i W. R. Inges sena verk *Mysticism in Religion* (1948). Till den här framställda traditionen med Platon, Plotinos och Eckehart såsom de stora vägmärkena kan Simone Weil ju på ett klagörande sätt anslutas.

Efter introduktionen (kap. 1) och de två kapitlen, "Forskningsöversikt och material" (kap. 2) och "Avgränsning och metod" (kap. 3) kommer de båda stora kapitlen "Mystik och religiös fördjupning" (kap. 4) och "Centrala begrepp" (kap. 5) vilka är givna med insikten om att det råder det mest intima samband mellan Simone Weils begreppsvärld och hennes livsutveckling och om att den mystiska upplevelsen härvidlag spelar en avgörande roll. Sambandet mellan avhandlingens olika delar blir på detta sätt fast, och läsaren påminns om det också genom detaljer i kompositionen. Det sista avsnittet i kap. 1, "Att förstå Simone Weil" motsvaras så till exempel av det avslutande avsnittet i kap. 3, "Det motsägelsefulla", och härifrån går en linje till avsnittet om "Motsägelsens roll" i sista kapitlet, där s. 140 f är en utsiktspunkt: "Kristus som motsägelsens spets".

I det fjärde kapitlets tre första avsnitt belyses det oerhörda problemkomplexet mystik idéhistoriskt, teologihistoriskt, religionsfilosofiskt och religionspsykologiskt. Det har ju inte kunnat vara tal om ett försök till relativt heltäckande kartläggning, utan det har gällt att "förstå Simone Weil" i hennes relation till den mäktiga mystiktradition, som följt den västerländska tanken genom tiderna och hållit förbindelseleder öppna mot andra kulturformer. Framställningen leder fram till det centrala avsnittet "Mystisk upplevelse och religiös erfarenhet hos Simone Weil" (s. 98 ff), där förf. gör många intressanta rön. Vid presentationen kunde dessa ha fått större pregnans, om de teologihistoriska och religionspsykologiska redskapen förfinats. Ett exempel är behandlingen av en religionspsykologisk klassiker som William James, vars teori om det söndrade

jaget anförs (s. 23), men som i övrigt förbigås. De fyra kännetecknen på mystik i *Varieties* och drag från James' behandling av Johannes av Korset, Teresa och Eckehart hade med fördel kunnat integreras med den idéhistoriska framställningen i kapitlets början. Nathan Söderbloms distinktion mellan personlighetsmystik och oändlighetsmystik behandlas också alltför summariskt (s. 74). Huvudsynpunkten tycks vara hämtad från Wilfrid Stinissen; flera aktuella artiklar av Hans Åkerberg saknas; med deras hjälp hade framställningen kunnat bli mer adekvat. När förf. vid behandlingen av "Mystisk upplevelse och religiös erfarenhet" anknyter till Åkerberg, *Tolkning och förståelse*, måste också anmärkas, att primärkälla i detta fall är kap. 4 i Olof Petersson och Hans Åkerberg, *Interpreting Religious Phenomena* (1981). När dessa reservationer gjorts, vill jag tillägga, att de inte upphäver det förtjänstfulla i att förf. såsom modern religionsfilosof insett behovet av en empiriskt religionspsykologisk belysning av sitt forskningsobjekt och ägnat avsevärd möda åt att ge en sådan. Det har skett i trohet mot målsättningen: att förstå Simone Weil och därvid använda sig av de olika vägar, som är framkomliga. I diskussionen av den s.k. metodfrågan (s. 68) finns en front mot varje form av metodologisk absolutism. Olika metoder används alltefter omständigheterna för att klargöra den mystiska upplevelsens betydelse för Simone Weils liv och tänkande. Detta förutsätter ett rörligt system av metodiska grepp, allmänt idéhistoriska och teologihistoriska, religionspsykologiska och religionsfilosofiska – och dessa senare av såväl analytiskt-filosofiskt som traditionellt kontinentalt slag. Detta ställer stora krav på förf., som varit beredd att axla det ansvaret. Detta inger respekt.

Ett avsnitt i kap. 4 handlar om "Simone Weil, mystik och existentialism", och kap. 2 slutar med "En jämförelse med annat material" – saken gäller här Simone Weils förhållande till Søren Kierkegaard, Simone de Beauvoir och existentialismen. Jämförelserna är väl utförda, och det är förtjänstfullt, att de görs. Detta har inte alltid skett inom Weilforskningen; en sådan kapacitet som Miklos Vetö drar exempelvis ingen linje tillbaka till Kierkegaard, när han undersöker *La Métaphysique Religieuse de Simone Weil*. Det skulle föra för långt att gå in på detaljer; Albert Camus vederfars inte rättvisa, om man läser honom så, att människan enligt honom skulle "defaitistiskt" acceptera absurditeten (s. 144). Intressantare är att dröja vid anknytningen till Karl Jaspers, när innebörden av "le malheur" klarläggs (s. 92 ff). Den svenska översättningen av

det jasperska "Scheitern" med "misslyckande", övertagen från den svenska versionen av *Einführung in die Philosophie*, är emellertid inte bra. "Scheitern" har en mer katastrofal innebörd än "Misslingen" och betyder stranda, förlisa, gå i spillror, lida skeppsbrott. I sin uttrycksfullhet demonstrerar dessa ord det riktiga i förf:s sammanställning av Jaspers' gränssituation "Scheitern" och Weils "Malheur". En bekräftelse härpå ser jag i en anteckning i *La connaissance surnaturelle* (s. 26): "L'homme est comme un naufragé /.../".

Jämförelsen mellan Simone Weil och Søren Kierkegaard utförs i andra kapitlet – detsamma är fallet med Simone de Beauvoir – därför att en direkt påverkan på Weil inte kan antagas. När det gäller de Beauvoir, är detta riktigt; om man här skulle tala om påverkan, har den snarast gått i motsatt riktning: de Beauvoir har tagit starka intryck av Weil. Inte heller i Kierkegaards fall, kan man enligt förf. tala om en direkt påverkan på Simone Weil, men hon står dock i flera avseenden nära honom, "särskilt då det handlar om intensiteten i det religiösa engagemanget" (s. 60). Såsom filosofilärare har hon givetvis i sina studier "stiftat bekantskap med Kierkegaard /.../, men hon nämner honom inte i exempelvis sina dagböcker". Nu förhåller det sig faktiskt så, att Simone Weil gör det – i *Cahiers II* (s. 92 och 96). Hon säger här bl.a., att det är en kierkegaardsk sanning, att människan inte kan leva i en värld, där önskan (le désir) ej når sitt mål. Denna dagboksanteckning kan, såsom jag kunde visa under disputationen den 25 april, förbindas med ett citat ur *La connaissance surnaturelle* i sista kapitlet (s. 141, "Om längtan efter det goda"). I detta citat har en variation av det augustinska temat caritas – cupiditas såsom förtecken den kierkegaardska tanken från *Cahiers II*.

En grundlig undersökning av förhållandet mellan Weil och Kierkegaard – som hade sprängt ramarna för den föreliggande avhandlingen – skulle troligen uppdaga en rad överensstämmelser och ev. göra det möjligt att ponera ett genetiskt samband. Överraskande likheter finns både i synen på den samtida kristenheten och i bedömningen av GT. Johannes Climacus bekämpar ju det egenartade "söndagsgudsförhållandet", som tros legitimeras, och halvannan timmes "andakt" på söndagsförmiddagen dispenserar från varje tanke på Gud under resten av veckan (Kierkegaard, *Samlede Værker*, VII², AUE, s. 464). I *L'enracinement* låter Simone Weil dessa Climacus' ord gälla "religionen i våra dagar": den är något "som angår söndagsmorgnarna" (*Att slå rot*, s. 252).

Det är ett känt förhållande, att Simone Weils inställning till GT och till judendomen i stort präglades av en utpräglad ambivalens. Catharina Stenqvist har pekat på konsekvenserna av detta för gudsbildens vidkommade: "Gud har dragit sig tillbaka från maktutövning och dominans eftersom detta är oförenligt med kärlek" (s. 35). Denna tanke förtjänar att konfronteras med en underfundig dagboksanteckning hos Kierkegaard från år 1852 (Journal NB.²⁶). Ett halvannan sida långt avsnitt om "Christendom – Jødedom" slutar så: "I Jødedommen griber Gud ind i dette Liv, slaaer strax til o.s.v. Det er vi nu slupne for i Christendommen, Gud har ligesom trukket sig tilbage, og lader os Mennesker spille op saa galt vi vil. Hvilken Formildelse. Ja, see Dig dog for, thi det er Strenghed . . ." Vi skall återkomma till detta med anledning av avsnittet om "Gud som frånvarande" i det femte och sista kapitlet, "Centrala begrepp".

I det stora avslutningskapitlet genomför förf. ett antal strikta begreppsanalyser. Dessa demonstrerar värdet i att arbeta med analytisk filosofisk metod. Vad Simone Weil själv gör, skulle kunna formuleras med några ord av Heinrich Scholz: det är fråga om ett "filosofiskt genomtänkande av den upplevbara religionen" (*Religionsphilosophie*, s. 44). I den föreliggande avhandlingen går förf. ett steg vidare och underkastar detta Simone Weils "filosofiska genomtänkande" en begreppsanalys; Weil preciserar inte själv definitoriskt sina begrepp (s. 133). Förf. går metodiskt tillväga, och en bild på metanivå växer fram av den kring "la décréation" och "le malheur" centrerade problematiken. Förfaringssättet synes mig vara oklanderligt och resultatet högst plausibla, om man håller i minnet, att Weil inte själv givit det föreliggande materialet en slutgiltig form (s. 179). Till avhandlingens förtjänster hör raden av klagörande sammanfattningar.

Till skillnad från tanken på "le malheur" föreligger inte begreppet "avskapelse" före den mystiska upplevelsen utan är en på grund av denna utförd språklig nybildning, som hänger samman med tron, att Gud "s'abdique". En av förf. inte utnyttjad artikel av Susan Anima Taubes kan få belysa värdet av att frågan om Weils gudsföreställningar utreds. Medan Catharina Stenqvist i sin förut anförda rubrik (s. 151) talar om "Gud som frånvarande", har Susan Anima Taubes valt överskriften "The Absent God" (*The Journal of Religion* 1955), och hennes tes är, att Weil representerar en "mystisk ateism", som är en följd av en den mest kompromisslösa upplevelse av Guds död. För Weil är Gud så långt ifrån "död", att

han är utan varje inskränkning närvarande i sakramenten och i den skönhet, som universum återspeglar i sin lagbundenhet samt i kärleken mellan en "avskapad" människa och en av "le malheur" drabbad nästa (s. 160).

Tanken att Gud "dragit sig tillbaka" och därmed s.a.s. avbildat avskapelsen har, alldeles som Kierkegaards förut citerade dagboksanteckning, en udd mot gammaltestamentliga gudsföreställningar. Det synes dock, som om Stenqvist absolutifierade kritiken; genom den ofta återkommande formuleringen "kritik av den gammaltestamentliga gudsbilden" försvinner nyanserna. Förf. hemfaller naturligtvis inte åt den inflatoriska användningen av termen gudsbild – i stället för gudsbegrepp – som gripit omkring sig alltmer, i det att man tycks tro sig kunna operera med den s.k. gudsbilden såsom med en av ständigt förnyad teologisk analys oberoende och förväxlande opinioners manipulerande utsatt storhet. I detta läge behövs kraftiga påminnelser om vad Gustaf Aulén en gång kallade "gudsbildens bakgrund", heligheten och evigheten. Hela Simone Weils författarskap är en påminnelse om denna "bakgrund", och förf. har på olika sätt visat, att Weil i första hand målar den med nytestamentliga färger. Sålunda hör, för att välja ett eget exempel, hennes tankar om avskapelsen intimt samman med hennes meditationer över triniteten. Men hennes inställning till den Gud, som GT bär vittne om, är mer differentierad än det stereotypa talet om kritik av eller negativ attityd mot "den gammaltestamentliga gudsbilden" ger vid handen. GT är hos Weil ofta en samlingsbeteckning för falska gudsföreställningar; vad hon framförallt vänder sig mot är samma tolkning av Försynen, som möter i den kierkegaardiska anteckningen, och som hon en gång säger är typisk för GT, "à la manière de l'Ancien Testament" (*Cahiers*, III, s. 141). Men det är missvisande att säga, att "hon går till storms mot den gammaltestamentliga gudsbilden" (s. 28). På ett ställe i *La connaissance surnaturelle* frågar sig Weil, om djävulen, som frestar Jesus i öknen, kan vara "un aspect de Jahveh"; en annan aspekt är i så fall, tillägger hon, "le vrai Dieu" (s. 273).

Denna anteckning är som så många andra klart antignostisk. Förf. hävdar att Weils livssyn "utan tvekan /.../ äger gnostiska drag" (s. 109). De skäl, som anförs, är föga övertygande. Ännu mindre övertygande är den i sammanhanget anförda framställningen av Maurice Friedman: "Simone Weil – a modern gnostic". Betydligt mer värd att behandla hade Charles Moeller, *Silence de Dieu* (1953) varit, som är en grundlig undersökning men mycket tendensiös. Moeller menar

sig kunna fastslå, att Simone Weil över hela linjen uppvisar gnostiska drag, närmare bestämt av katarisk typ. Simone Weils sympatier för katarerna är emellertid en sak, hennes i princip antignostiska livssyn en annan. "Det är inte tillräckligt att Gud finner sin skapelse god", heter det i ett s. 158 anført sammanhang, och texten fortsätter: "Han vill dessutom att den själv finner sig god". Härvid spelar "le malheur" en viktig roll: det är "olyckans uppgift att för oss tillhandahålla tanken att Guds skapelse är god".

Jag har velat sluta med den omfattande diskussion, som skulle kunna föras om Simone Weils förhållande till gnosticismen, därför att denna fråga och svaret på den: hennes principiellt antignostiska inställning, handlar om det berättigade i den spänningsfyllda och i all sin dynamik ytterligt träffande formuleringen i avhandlingens titel: "om livets tragik – och dess skönhet". Livets skönhet och skapelsens är hos Weil två sidor av samma sak. Genom att byta ut ordet "broder" i 1 Joh. 4:20 mot "skapelse" kan hon bilda en sats med omisskännligt antignostisk udd: "Si on n'aime pas la création qu'on voit, comment aimerait-on Dieu qu'on ne voit pas?" (*Cahiers*, III, s. 39).

Benkt-Erik Benktson

Hans Åkerberg: *Kamp och kris. Två psykologiska och livsåskådningsvetenskapliga kristeorer*. *Studia psychologicae religionum lundensia* 5. 146 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm (tr. i Lund) 1983.

Med Hans Åkerbergs *Kamp och kris* spänns ett brovalv över hans omfattande, metodiskt medvetna och metodologiskt kreativa religionspsykologiska författarskap, där den första, stabila bropelaren utgörs av doktorsavhandlingen 1975, *Omvändelse och kamp. En empirisk religionspsykologisk undersökning av den unge Nathan Söderblom religiösa utveckling 1866–1894*. Till den här, bland annat i anslutning till G. W. Allport, utförda undersökningen av den religiösa mögandsprocessen kan förf. nu i den nya boken knyta an, likaså till sina bestämningar av begreppen "kamp" och "kris". När en människa upplever, att hennes med lidelse och kamp förbundna tillspetsade valsituation är fullständigt avgörande för hennes liv och kräver ett definitivt val mellan i hennes ögon oförenliga alternativ, har ett kristillstånd inträtt. De kristeorer, som presenteras i *Kamp och kris*, är med terminologin från förf:s metodarbete *Tolkning och förståelse* avgränsade längdteorer, och de representerar två olika ty-

per. Den ena har ett brett applicerbarhetsområde och en allmänt livsåskådningssmässig karaktär, där religionsvetenskapen är ett av flera tillämpningsfält. Den andra är av mer explicit religionsvetenskaplig karaktär. De båda kristeorierna betecknas "Den dubbla lidandesaspekten" och "Den affektiva antropomorfismens dissolving". Den förra är fullt utbildad, den senare är av mer tentativt slag, vilket antyds i underrubrikerna till bokens nu nämnda huvudavdelningar, "En kristeori", resp. "Konturer till en kristeori". Det material, som används och som handhas med sedvanlig omsorg, tillhör kategorien "personliga dokument" – kristeoriernas fundament är en allmänmännisklig existentiell problematik. I denna kan urskiljas en utvecklingsgång, som leder via kamp och kris fram till någon form av "lösning", och vägen dit indelas i olika faser. På detta sätt får varje huvudavdelning i boken en likartad disposition.

När det gäller "Den dubbla lidandesaspekten", präglas den första fasen av att "kampsituationen medvetandegöres" (s. 22 ff.). Det läge, som människan här hamnat i, "exponeras på det svårbemästrade plan där människan simultant måste försöka få rum för såväl livshopp som livsleda" (s. 27). De hithörande tidsupplevelserna analyseras på ett intresseväckande sätt. De med nuläget förbundna inslagen av lidande och kamp – problematiken är ingalunda alltid akut utan ofta potentiell – har en markant presens och en viss futurum-laddning. Det kommer först och främst an på att få de aktuella, överhängande svårigheternas överståndna. "Människan jagar m.a.o. ständigt framåt undan eller genom nusionerna lidanden och sträcker sina förhoppningar mot futura 'lösningar', även om hon samtidigt vet eller anar att de eftersträvade befrielsestillstånden blott är av efemär eller i varje fall av temporär karaktär" (s. 25). Därmed är innebörden av "den dubbla lidandesaspekten" antydd: "insikten att veta sig vara 'instängd' i en för varje sekund tidskrympande belägenhet mellan tidssituationen och den obevekligt kommande dödssituationens lidanden". Med i någon mening självbiografiskt material från bland andra Bunyan, Tolstoj, Tingsten och Marie Cardinal visar förf., hur medvetandet väcks om denna "instängdhet". Den sistnämnda säger: "Jag var rädd för döden, men jag var också rädd för livet, som innehåller döden" (s. 32).

Premisserna för en människas medvetande om sin kampsituation kan, såsom förf. säger, "försiktigt 'dechiffreras' i hennes autobiografiska uttrycksformer". Fas II betecknar en uppenbar krissituation, som är ytterst svårbemästrad.

Bland de personer, som dokumenterat detta, är åter Marie Cardinal, som i ett uttalat kristillstånd umgås med självmordsplaner men skriver: "Förresten skrämde mig döden, på samma gång som den framstod som enda lösningen" (s. 41). Fas III erbjuder studium av "alternativa krisföljder", nämligen (a) Den avbrutna krisgenesisen, (b) Suiciden. (c) Den försvarsmekaniska tröskelkumulationen. (d) Den ideologiskt betingade befrielsen och (e) Psykosen. Under (d) behandlas Bunyan, som exemplifierar, hur "omvändelsen och den därefter framtonade mogna tron" innebär ett övervinnande av problematiken inför den dubbla lidandesaspekten. På ett fint sätt uppvisas, hur tidsupplevelserna härigenom ändrar karaktär: "Imperfektum kunde elimineras i tron på syndernas förlåtelse, presens var ett ständigt möte i tron med 'den levande Guden' och futurum var lagd i Guds hand" (s. 57).

När det gäller applicerbarheten, lämpar sig den nu skisserade teorin utan tvekan bäst "för kombinationer med andra psykologiska teorier av mera allmän livsåskådningssmässig och existentiellfilosofiskt orienterad karaktär" (s. 61). I fallet "Den affektiva antropomorfismens dissolving" är, som antytts, den speciella religionsvetenskapliga användbarheten uppenbar. Samtidigt är ju gudsbildsproblematiken högst aktuell också inom exempelvis litteraturvetenskapen (s. 66). Den kristeori, som i bokens senare del framläggs i sina konturer, innefattar en teoretisk modell för hur – efter den affektiva antropomorfismens genes och utveckling, som betecknas som en "pre-fas" – en "ifrågasättandets kamp" inträder (fas I), följd av "krisen och dess vakuumkänsla" (fas II) samt "alternativa krisföljder" (fas III).

Bland de sju materialgrupperna befinner sig beträffande denna modell Dan Anderssons självbiografiska romaner, och jag väljer att försöka ge en föreställning om den detaljerade framställningen genom att anknyta till några av de meddelade uppgifterna om och synpunkterna på David Ramms utveckling. Det förhållande som David har till sin far, "ger lätt bindningar med affektivt antropomorfa gudsbildsdrag som följd. Gud måste 'helt enkelt' – om han finns – vara förlängningen och upphöjdheden av de bästa av de egenskaper, som faderns fromhet framvisar i sina frukter. Eller m.a.o.: faderns religiositet måste vara en återspeglning av hur Gud själv kan tänkas vara" (s. 90). Gradvis stegras emellertid Davids kamp, ifrågasättandets kamp, med avseende på synen på Gud (fas I), och den leder över i "krisens tempoladdade antingen-eller-problematik": "*antingen* retirerar människan från hela

osäkerhetsfältet och återanpassar sig i sin gamla uppfattning eller också ansluter eller återansluter hon sig till något kollektivs gemensamma åskådningskodex, där svaren är givna av auktoriteter och där individuella riskmoment elimineras genom gruppstillhörighetens trygghet" (s. 99 f.).

"Alternativa krisföljder (fas III) är enligt den nämnda kristeorin följande: (a) Den avbrutna krisgenesen, vilket motsvarar den första krisföljden i den förut behandlade kristeorin, Den dubbla lidandesaspekten. (b) Kontraavgörelsen: människan överger sitt religiösa betraktelsesätt och antar en indifferent eller ateistisk grundåskådning. (c) Agnostiska nivåer. Till detta mycket breda fält hör David Ramm; det är fråga om skilda nivåer av ställningstaganden i riktning mot en ateistisk pol och mot en religiös pol (s. 115 f.) (d) Partiallösningar. De blott partiella kris-"lösningarna" är den vanligaste kategorin. (e) Den mogna tron. Här har förf. anledning att återvända till Nathan Söderblom" (s. 120 ff.).

I den föreliggande boken är på en rad punkter Paul Tillich den stora inspirationskällan för olika empiriskt religionspsykologiska grepp. Därvid har förf. självfallet fått bortse från de ofta mycket avancerade filosofi- och teologihistoriska perspektiv, som Tillich anlägger, när han i sitt långa författarskap gör allvar av att "religionsbegreppet måste avledas av gudsbegreppet, icke tvärtom" (jfr Benktson, 'Religionens övervinande', STK 1965, s. 219 ff.). Vad som för Tillich såsom filosofi- och teologihistoriker och såsom religionsfilosof är teistisk gudsuppfattning, är t.ex. inte identiskt med antropomorfism eller "all med- eller omedvetet egenkonstruerad gudstro" (s. 80), och hans "Gud ovan Gud" är inte blott höjd över "mänskliga funderingar" (s. 117). Att avslutningsvis göra en randanmärkning som denna innebär att oreserverat bejaka förordets tanke på tvärvetenskapliga studier, religionspsykologiska och teologiskt systematiska (s. 8). Rent vetenskapsteoretiskt finner jag dock det allra mest intressanta i *Kamp och kris* vara försöket att till ett empiriskt plan transformera de spekulativa inslagen i de djuppsykologiska utgångsförutsättningarna. Genom ett sådant förfarande, heter det, har teorin om Den affektiva antropomorfismens dissolvering "ej blott blivit empirisk utan är även fotad på en postulatbas som antropologiskt sett innefattar en 'livsnära' religionspsykologi" (s. 124, jfr s. 70). Detta uppslag kan inte granskas inom ramen för en kort anmälan. Det är värt en diskussion med många deltagare.

Benkt-Erik Benktson

Hans Åkerberg (Utg.): *Djuppsykologi och religion. Religionspsykologiska studier till belysning av huvudriktningar inom djuppsykologin*. Studia psychologiae religionum lundensia 4. 234 sid. Almqvist & Wiksell International, Stockholm, Lund 1983.

År 1957 publicerades i denna kvartalskrift min artikel "Teologi och psykologi", som består av två delar: I. "Den empiriska religionspsykologiens allmänpsykologiska bakgrund" och II. "Djuppsykologi och Systematisk teologi". I dag kan den nämnda artikeln få ge ett perspektiv på det senare decenniets svenska landvinningar på det religionspsykologiska området. Av de tidigare volymerna i den 1975 startade serien STUDIA PSYCHOLOGIAE RELIGIONUM LUNDENSIA behandlar två Nathan Söderblom, resp. Gerhard Tersteegen med den empiriska religionspsykologins metoder, och en annan är ägnad åt att belysa en viktig fas i den föregående traditionen: *William James – då och nu*. Jag slutade den första delen i min artikel 1957 så: "William James och William Stern äro två också för nutida religionspsykologi starkt förpliktande namn. Det gäller att göra rättvisa åt den religiösa erfarenhetens rika variation utan att hemfalla åt 'ein unsicheres Tappen und prinzipienloses Tasten' (Stern)" (s. 82).

Seriens redaktör, Hans Åkerberg, uttrycker i förordet den förhoppningen att samlingen studier kring temat djuppsykologi och religion skall på ett någorlunda vältäckande sätt fylla en lucka i den religionspsykologiska forskningslitteraturen men om möjligt ha något att ge "också inom andra discipliner med livsåskådningsfrågor i intresseregistret, såväl inom teologi som inom humaniora och beteendevetenskap" (s. 7). Att så är fallet kan för den Systematiska teologins vidkommande med glädje bekräftas. I många olika sammanhang berörs i *Djuppsykologi och religion* frågor av speciellt intresse för Religionspsykologi och Systematisk teologi.

Hans Åkerberg har själv bidragit med två kapitel, det första: "Djuppsykologins framväxt. En studie kring några introducerande linjer" och det tredje: "Kultur och religion. Till belysning av ett par klassiska verk av Sigmund Freud". Detta senare kapitel korresponderar med kap. 2 av Olof Pettersson: "Psykoanalys och religionshistoria. Reflexioner kring två arbeten av Sigmund Freud". I kap 2 behandlas *Totem und Tabu* och *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* och i kap. 3 *Die Zukunft einer Illusion* och *Das Unbehagen in der Kultur*. Efter denna upptakt följer ytterligare fem innehållsrika kapitel,

nämigen 4. "Arketyper och gudsbild. En religionspsykologisk studie av Carl Gustav Jungs interpretation av Jobs bok" (*Lars Nilsson*), 5. "Människan, samhället och religionen. Några huvudpunkter i Erich Fromms bidrag till religionspsykologin" (*Pål Särén*), 6. "Egopsykologi och religion. En religionshistorisk studie av Erik H Eriksons arbeten om Luther och Gandhi" (*Jan Wenzelberg*), 7. "Har livet en mening? Några huvudpunkter i Viktor E Frankls psykoterapi samt dess betydelse för religionspsykologi och religionspedagogik" (*Ulf Sjödin*) och 8. "Psykoanalys och teologi i dialog. Joachim Scharfenbergs bidrag till frågan om förhållandet mellan psykologi och teologi" (*Dieter Hoffmann*). – Goda person- och sakregister hjälper läsaren att få överblick över det utomordentligt rika stoffet.

Utgivaren har låtit "merparten av författarlistan utgöras av forskarstuderande", därför att han insåg, "att den planerade uppsatssamlingen skulle kunna komma att utgöra en utsökt möjlighet till ett samlingsprojekt" (s. 6), och resultatet har blivit lyckat. Naturligtvis är nivåskillnader märkbara: vissa bidrag bär tränades forskares signatur; framställningen karakteriseras av klarsyn och mogna omdömen. I andra fall präglas den mer av den första upptäckarglädjens ännu inte helt färdigsovrade fynd. Alla bidragen är emellertid väldokumenterade och, var på sitt sätt, givande, och de bildar tillsammans en värdefull helhet.

I en anmärkning till uppsatsen om Jungs *Antwort auf Hiob* pekar Lars Nilsson på Jungs släktskap i fråga om argumenteringssätt med tänkare, "som vill hävda distinktionen mellan den filosofi som strävar efter att 'objektivera' abstrakta, strängt logiskt bundna kategorier å ena sidan, och en filosofi som räknar med något distinkt *sui generis* hos det 'levande konkreta' å den andra". I förlängningen av den senare typen tänkande ser förf. med rätta "kontaktytor med vissa existentiellfilosofiska grundantaganden" (s. 127, anm. 18). Anmärkningen för mina tankar till Alois Dempf, "Was ist das Unbewusste? – ein Brief". Mottagare är von Gebattel, och brevet är publicerat i *Jahrbuch für Psychologie und Psychotherapie* 6 (München 1958, s. 18 ff.). Dempf vill i första hand betrakta existensfilosofin som personlighetspsykologi.

Jungs *Svar på Job* har, betonar Lars Nilsson, en dubbel karaktär, "Det kan ses både som ett personligt dokument över den åldrande Jungs metafysiska och religiösa spekulationer och som ett dokument med vetenskapliga anspråk. Framställningen möjliggör heller inte alltid några klara gränsdragningar mellan dessa båda aspekter"

(s. 105). Detta Jungs sena arbete utgör "delvis ett slags protokoll över personliga reaktioner på ett oavsiktligt projektivt test" (s. 112). I min artikel i STK 1957 undersöks den teologiska strukturen i *Antwort auf Hiob*. "Det lönar sig", heter det, "att ett ögonblick betrakta honom icke i första hand såsom psykolog utan efter hans vilja såsom lekman in theologicis" (s. 86). Jag sysslar därvid särskilt med vid ett ställe i *Psychologische Typen*, där man torde kunna studera "upprinnelsen till Antwort auf Hiob" (s. 84 f).

Före sin deskription och analys av Jungs tolkning av Jobs bok redogör Lars Nilsson för viktiga principer i Jungs allmänna filosofiska och psykologiska tänkande; avslutningsvis i den mönstergilla framställningen behandlas frågan om och i vilken grad Jungs teorier kan tänkas utgöra "hållbara och relevanta instrument för religionspsykologisk analys och tolkning". Resultatet blir, att de flesta av Jungs synpunkter förefaller "vilja legitimera subjektiva och förvetenskapliga världsbildsantaganden" (s. 124). En avgörande punkt är "Jungs kontroversiella sätt att använda begreppet 'empiri'" (s. 122). Det ser alltså ut som om anmälaren var på rätt spår, när han i artikeln "Teologi och psykologi" i STK 1957 låter Jung och den empiriska religionspsykologin kontrastera mot varandra.

Personregistret är omfattande och upptar mellan tre och fyra hundra namn. Ett namn, som anmälaren saknar, är Torgny Bohlins. Genom sitt djupborrande författarskap och även såsom redaktör för serien Pastoralpsykologiska handböcker har Torgny Bohlin gjort viktiga insatser på flera av de områden, som behandlas i *Djuppsykologi och religion*. Genom Torgny Bohlins initiativ utkom exempelvis *The Courage to Be* i en första svensk version 1962 och senare, också i serien Pastoralpsykologiska handböcker, en svensk översättning av *Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*. I sitt förord till den svenska översättningen av Erik H Eriksons bok, *Kulturkris och religion. Analys av den unge Luthers personlighetsutveckling*, daterat Lund i mars 1966, tar Torgny Bohlin upp den även i det nu anmälda samlingsverket vanliga distinktionen mellan mogna och omogna former av religion. Med följande konstaterande av Torgny Bohlin sätter jag punkt: "Det har sagts att sekulariseringen kan ses som ett nej till religionens omogna former men som ett de omedvetna djupens rop efter religion i mogen form" (s. 18).

Benkt-Erik Benktson

René Kieffer: *Foi et justification à Antiochie. Interprétation d'un conflit (Lectio Divina 111)*, 164 sid. Les Éditions du Cerf, Paris 1982. Pris F 89.

René Kieffer är en produktiv man, och den här anmälda boken ger liksom en rad föregående verk prov på den mest solida beläsenhet med stor spännvidd över århundraden och konfessioner. Han har denna gång valt en text som står i nära samband med den lutherska kontroversteologins mest centrala ämne: Paulus' redogörelse för konflikten med Petrus i Antiochia och den därtill knutna framställningen av rättfärdiggörelsen genom tron i Gal. 2:14-21.

Efter en kort inledning ägnar Kieffer ungefär halva boken åt en omsorgsfull textinterpretation. Därpå följer ett utläggningshistoriskt avsnitt, där Luther och hans protestantiska efterföljare står sida vid sida med katolska fäder och judiska lärda. Undersökningen avrundas med en relativt kort genomgång av andra nytestamentliga texter som berör rättfärdiggörelsen.

Några drag i författarens intellektuella profil har redan antytts. Den allsidiga orienteringen och det balanserade omdömet är iögonfallande förtjänster. Risker är att tänkesättet får slagsida åt det refererande hållet, med någon vaghet i frågeställningarna och konturlöshet i ställningstagandena som följd. Att ämnesområdet lämnar så få möjligheter till verkliga nyupptäckter är ju inte Kieffers fel; samma omständighet tvingar majoriteten av bibelforskare att arbeta kompiloriskt. Han faller heller inte för frestelsen att kompensera med magistrala utsvävningar; många formuleringar markerar att han mycket väl vet var han kunnat gå vidare och att han avstått för att inte spränga framställningens ram. Trots denna lovvärda koncentration kunde kanske ännu mer ha gjorts för att ge det rika materialet systematisk överskådlighet. Flera verkligt betydelsefulla positionsmarkeringar görs nu endast i förbigående och riskerar att tappas bort, t.ex. då Kieffer distanserar sig från Krister Stendahls svårförsvarbara, om än i den aktuella religionsdialogen förståeliga, ambition att undanröja den paulinska antinomismen genom att göra rättfärdiggörelseläran till en hjälpföreställning, avsedd enbart för hednakristna. Samma sak gäller de kloka ord som riktas mot nyare tyska exegeters besinningslösa jakt på psykologiska och mystiska motiv i Paulustolkningen. Här gäller det dock tankegångar som Kieffer utvecklat också i andra sammanhang.

Huvudresultaten av det utläggningshistoriska avsnittet är emellertid inte svåra att få grepp om.

De katolska fädernas kommentarer till Gal 2:14 ff. kretsar till stor del kring frågan om Petrus verkligen hade syndat genom sin eftergivenhet för Jakobs representanter, som Paulus onekligen påstår, och i så fall hur allvarligt. Tendensen att söka rädda den apostoliska auktoriteten är här omisskännlig. Luther däremot dömde med eftertryck Petrus skyldig till dödssynd, tydligen i den dubbla avsikten att hävda rättfärdiggörelselärans enastående betydelse och beröva påvestolen dess stöd. Pietisterna kunde med en viss ängslighet modifiera denna dom över apostlafursten, medan nutida judiska forskare naturligt nog tenderar att ta hans parti.

Allt detta utreder Kieffer med stor klarhet, och det är svårt att invända något mot hans salomoniska domslut: den gamla katolska exegeesen tenderade till omtolkning av Paulus klara verba, Luther till anakronistisk inläsning och till ett ensidigt perspektiv på NT, och båda parterna illustrerar att exegetisk tolkning påverkas av aktuella teologiska hänsynstaganden. Måhända kan den fotnoten tilfogas att den som gör rättfärdiggörelseläran eller något annat motiv till norm för utläggningen av NT måste gå fri för invändningar så snart han erkänner att företaget är normativt och att andra lösningar är möjliga.

Mera styvmoderligt behandlar Kieffer sitt ämnes historiska och källkritiska aspekter. Det är sant att materialet är magert och inte ger stort hopp om visshet; kanske har också en systematisk översikt av sätten att gruppera det bedömts ligga utanför ämnet. Frågeställningen tillhör dock utläggningshistorien lika mycket som problemet med Petrus felsteg och dess eventuella karaktär av dödssynd men måste sägas vara mera vetenskaplig. Kieffers egen tidiga datering av Galaterbrevet tangerar området, då ju dateringsfrågan dragits in i diskussionen om ordningsföljden mellan apostlamötet i Jerusalem och konflikten i Antiochia. Det är tydligt att han för sin del inte vill koppla samman dessa spörsmål, men klarheten hade ökat om den historiska aspekten renodlats i ett eget avsnitt och inte bara skymtat i revyn av 1800- och 1900-talsforskare.

När det så gäller själva textinterpretationen, imponerar den med sin språkliga noggrannhet och sina klara uppställningar av tolkningsalternativ. Ett försök, varierat i den efterställda genomgången av Romarbrevet, att efter mönster av Greimas inordna tankeleden i kategorier som "kunna", "vilja" och "böra" övertygar kanske mindre; det vanliga filologiska grundarbetet med sitt breda register av argumenttyper leder åtminstone enligt min mening längre än sådana i sig eleganta mönsterläggningar.

Skiljaktigheter i detaljbedömningar är å andra sidan en ständig vardagserfarenhet när man bedriver det sistnämnda slagets interpretation, och på ett par punkter vill jag redovisa avvikande reaktioner. Kieffer binder sig hårt för att hela stycket 14 b–21 är tänkt som en återgivning av vad Paulus sade till Petrus i Antiochia, om också Galaterbrevets mottagare samtidigt blir medadressater för det sagda. Den sortens dubbla adressering av återberättade historiska tal är onekligen helt normal, och gränsdragningen mellan referat och kommentar är ofta notoriskt oklar i detta slags texter. Dock förefaller mig detta inte vara någon tvingande anledning att frånga den i Sverige traditionella tolkningen, som låter den refererade repliken sluta med v. 14. Den är helt tillräcklig och självbärande i denna koncentrerade form, strukturerad av en motsättning mellan "du som är jude" och "hedningarna" som saknar omedelbart sammanhang med det följande "vi". Att så tungt som Kieffer stödjade interpretationen på numerusväxlingen mellan "vi" i v. 15 och "jag" i v. 18 skulle jag inte våga göra med tanke på hur brevppluralen brukar användas hos Paulus.

En annan detalj gäller innebörden av syndbegreppet i v. 17. Det förefaller mig ofrånkomligt att "syndare" i v. 15 har ungefär samma konventionella innebörd som t.ex. i 1 Mack 2:44, medan "överträdare" i v. 18 måste stå för ett vida mer

pregnant och för Paulus själv angeläget begrepp. Är detta riktigt, måste man tänka sig en glidning under resonemangets gång mellan de två begreppen, och den hypotetiske kristne syndaren i v. 17 kan då lika väl föras samman med det föregående begreppet ("en som är jämställd med hedningar") som med det efterföljande, vilket enligt Kieffer skulle vara det enda acceptabla. Det tycks mig heller inte möjligt att avgöra frågan genom resonemang kring vilket villkorsfall Paulus tänkt sig. Att avvikelser från evangeliet för Paulus i v. 18 blir den egentliga synden är vi givetvis överens om, och i Kieffers kläder skulle jag med den utgångspunkten kunna överväga ytterligare en möjlighet att läsa v. 17: "Men om vi . . . också själva (liksom Petrus!) hade befunnits vara syndare (dvs. genom att vackla i den paulinska tron), då skulle Kristus ha stått i syndens tjänst – en orimlig tanke! Ty om jag . . . då avslöjar jag mig faktiskt som överträdare."

Skulle några väsentliga resultat förskjutas om jag råkade ha rätt i dessa detaljer? Knappast. Även intressanta tolkningsfrågor kan ha liten räckvidd, när man går till helhetssynen. De ovanstående reflexionerna får stå för vad de är: små kryddkorn i en recension som riskerar bli fadd av pur högaktning för föremålet.

Per Block

AKTUELLT

Lutherska världsförbundets sjunde generalför-samling

samlades i Budapest 22 juli–5 augusti 1984, för första gången i ett "socialistiskt" land, där den lutherska kyrkan utgör en minoritet. Två nya medlemskyrkor upptogs i gemenskapen, som nu omfattar 99 kyrkor av varierande storlek från alla kontinenter.

Två ärenden uppmärksammades i hög grad av massmedia. En kanske något överdimensionerad vikt lades vid valet av president för tiden fram till nästa generalför-samling. Det utföll så att värd-

kyrkans ledare, biskop Zoltán Káldy, utsågs med 173 röster mot 124 för danskan Bodil Sølling. Till utgången bidrog förhoppningen att valet av Káldy skulle underlätta och stärka de kontakter LVF tagit upp med tidigare helt isolerade grupper av lutherska kristna i Sovjet. Att i slutomgången en kvinna blev alternativkandidat var ett tecken bland många vid denna assembly att kvinnornas krav på en rättvisande representation bland alla manliga kyrkoledare vann framgång.

Den andra och principiellt viktigare frågan var handläggningen av relationen till de två "vita"

kyrkor i Södra Afrika, som trots den kraftfulla meningen att offentligt och otvetydigt avvisa apartheidsystemet vid förra generalförsamlingen i Dar es Salaam 1977 inte visat någon nämnvärd vilja till förändring av sin inställning. Med överväldigande övervikt beslöt generalförsamlingen nu att "suspendera" deras medlemskap i federationen och följde därmed ett förslag från en konsultation av afrikanska medlemskyrkor i Harare i december 1983. Av den omfattande dokumentation som framlades i ärendet framgick att bakom detta förslag låg en självärdsräddning intention – det är inte, vilket somliga förordat, fråga om uteslutning utan om tillfälle till bot och bättring. Hoppet om detta verkar dock ej särskilt starkt grundat, om man utgår från de aktuella kyrkornas representanters sätt att agera i Budapest.

Av teologiskt intresse är den ändring av världsförbundets konstitution som säger att medlemskyrkorna ser sig som stående i "pulpit and altar fellowship" med varandra. Egentligen är det ju ganska egendomligt att det inte varit självklart att kyrkor med samma lutherska grundbeträffande också har nattvardsgemenskap. En anledning till att man dröjt med att slå fast detta tycks ha varit att man hyst förhoppningen att man så skulle kunna få med även de lutherska kyrkor som står utanför världsförbundet, t.ex. den stora Missouri-kyrkan i USA. Den förhoppningen har dock ej infriats.

Bland alla talare från andra kyrkofamiljer (t.ex. kardinal Willebrands från den romersk-katolska kyrkan och Lukas Vischer från det reformerta världsförbundet) hördes en röst från ett tidigare aldrig vid en generalförsamling representerat håll, judendomen. Förra generalsekretären i World Jewish Congress, Gerhart Riegner, uttalade sin tacksamhet för vad som åstadkommit i dialogen mellan de lutherska kyrkorna och judendomen och generalförsamlingen mottog och rekommenderade till medlemskyrkorna för studium och övervägande rapporten från den konsultation om "Luther, lutherdomen och judarna", som hölls i Stockholm i juli 1983. Man tar där med all klarhet avstånd från Luthers anti-judiska uttalanden. Det borde ha skett tidigare – men det var ett välkommet inslag i firandet av Luther-jubileet.

Generalförsamlingens övergripande tema var "Jesus Christ – the Hope of the World" och meningen var väl att det skulle tillämpas i de inte mindre än 20 "arbetsgrupper", till vilka delegaternas egentliga arbete var förlagt. De omspände en mängd disparata ämnen och sammanhanget med temat i gruppernas rapporter är inte särskilt påfallande. Ett nytt område mutades in, ekolo-

gin, gruppens undertema var "omsorgen om Guds skapelse" – i övrigt sysslades det med problemområden som mission, gudstjänst, rasism, ekonomisk och social rättvisa, mänskliga rättigheter och vårt ansvar för freden, för att nu bara plocka ut några. Fyra grupper arbetade med ekumeniska frågor. Ur deras rapporter kan noteras att man rekommenderar medlemskyrkorna att studera Faith and Order-texten "Dop, nattvard, ämbete" och ställer några kritiska frågor i marginalen, att man rekommenderar en fortsättning och utbyggnad av de efter hand allt fler "bilaterala" samtalen med andra konfessionella kyrkofamiljer (närmast står samtal med reformera och baptister i tur) och att man söker fånga upp resultaten från diskussionen kring de båda enhetsmodeller som stått i centrum för debatten om "den enhet vi söker" det senaste årtiondet. Den ena är "konciljär gemenskap", lanserad inom Kyrkornas världsråd, och den andra "enhet i försonad mångfald", rekommenderad av världsförbundets föregående generalförsamling. Man försöker sig nu på en skrivning om det ekumeniska arbetets mål som utan att direkt anknyta till de två modellernas terminologi söker förena bådas intentioner. Därmed borde det ömsesidiga misstänkliggörande som ibland mött i debatten kring enhetsmodellerna kunna avföras från dagordningen. En arbetsgrupp behandlade den gamla, men ständigt återvändande frågan om Lutherska världsförbundets självförståelse. Man betonar på ett nytt sätt gemenskapen medlemskyrkorna emellan som en "communion" (men undviker termen "Lutheran Communion", som förelåg i förberedelsematerialet och uppenbarligen bildats i analogi med "the Anglican Communion") och säger vidare att "the Lutheran churches of the world consider their communion as an expression of the one holy, catholic and apostolic church". Därav följer förpliktelsen att arbeta för manifestationen av den kyrkans enhet som är given i Kristus. Världsförbundet beskrives som "an expression and instrument" åt gemenskapen och dess auktoritet är en av medlemskyrkorna delegerad auktoritet för vissa syften. En viss självupptagenhet kan noteras, som kan verka hämmande på frimodigheten att gå in i den ekumeniska rörelsen i stort och göra sig gällande där. Risker är att man gör det för att legitimera sin egen kyrkliga tradition som en bland andra i stället för att vara det salt i kristenheten i stort som en gång var den lutherska reformationens intention.

Från de nordiska kyrkorna ingår i den nya exekutivkommittén: från Danmark Karsten Nissen, från Finland Paavo Kortekangas, från Norge

Andreas Aarflot och från Sverige Christina Rogestam och Bertil Werkström. Från dess första sammanträde efter assemblyn kan noteras att Christina Berglund, Sverige, utsetts till ordförande för den teologiskt betydelsefulla "Commission on Studies".

Per Erik Persson

Femte europeiska religionsfilosofikonferensen i Lund

Under månadsskiftet augusti-september 1984 avhölls "Fifth European Conference on Philosophy of Religion" i Lund. Det sällskap som första gången samlades till motsvarande konferens kom huvudsakligen från Storbritannien och Norden. Efterhand har, inte minst från svenskt håll, ansträngningar gjorts för att engagera fler universitetskulturer för att därigenom bredda det religionsfilosofiska spektrumet. Vid årets konferens fanns 70 deltagare från nio nationer representerade, och titelns anspråk på att vara en "European conference" får därmed anses vara berättigad, även om en av dessa nationer faktiskt var USA. För att konferensen även ifråga om religionsfilosofiska traditioner skall kunna kallas pluralistisk, har det varit viktigt att Tyskland och den kontinentala traditionen nu är så manstarkt representerad. Årets tema, "The Concept of Revelation", var också valt så att det väl kunde angripas både med de anglosaxiska svärden och de tyska kanonerna. Temat bearbetades i deltemata som "What phenomena are revelatory?", "Phenomenological aspects on revelation" och "Revelation and truth", men föredrag och diskussion kom till stor del att koncentreras kring huvudproblemet: vad innebär begreppet uppenbarelse?

I det inledande föredraget kunde professor emeritus Hampus Lyttkens i en idéhistorisk exposé visa hur mångfacetterat uppenbarelsebegreppet använts i gamla och nya testamentet, hos Origenes, Platon, Augustinus, fram till Thomas och Luther. Genom att använda distinktionen extension – intension visade han att det finns flera slags uppenbarelsebegrepp. Dessa varierar bl.a. med vilket *medium* uppenbarelsen förutsättes utnyttja och med vilka *egenskaper* som anses vara de avgörande i uppenbarelsen. De olika uppenbarelsebegreppen är inte relaterade till varandra genom familjelikhet à la Wittgenstein, utan på det mer traditionella sättet genom en gemensam kärna. Kärnan består av "the conception that the godhead makes itself known for man" eller "communication from the divine".

Ett av de uppenbarelsebegrepp Lyttkens ville

framhålla var det kristologiska. I detta är uppenbarelsen knuten till en *person*, Jesus. Denna person är uppenbarelse. Det är inte bara så att biblisk uppenbarelse handlar om Jesus, utan denne person är samtidigt uppenbarelse. Är det överhuvud möjligt att tillskriva en person uppenbarelse? Under ett senare behandlat deltema, "What phenomena are revelatory", visade sig stor enighet råda med professor H G Hubbelings tes att *allt* i princip kan vara en uppenbarelse. Personer, ting, händelser, handlingar, tankar, ord etc., är alla möjliga uppenbarelsekandidater. Kanske skulle det varit mer fruktbart att inringa åtminstone typiska eller paradigmatiske fenomen eller delfenomen som kan utgöra uppenbarelsen.

Dr. Christoph Schwöbel, som också hade att ge historiska synpunkter på uppenbarelsebegreppet, ville understryka att uppenbarelse är ett metabegrepp, dvs. "uppenbarelse" är inte ett ord som användes i utövandet av religiös tro, utan ett *teologiskt* begrepp som appliceras på vissa religiösa fenomen. Han var också den förste i raden av många, som påpekade att "uppenbarelse" också har en rent profan mening. Vi uttrycker oss ibland ungefär såhär: "sanningen uppenbarades plötsligt för mig." Då menar vi ofta att vi fått ett nytt synsätt på redan kända fakta och inte att något radikalt nytt tillförts. Med professor Stuart Sutherlands exempel kan vi säga att Sherlock Holmes *uppenbarar* sanningen genom att ställa samman fakta på ett nytt sätt så att mönstret plötsligt blir tydligt. Denna profana användning av uppenbarelsebegreppet parasiterar dock på den ursprungliga religiösa användningen.

Under deltemat "Revelation and authority, the problem of validity" kom professor Tom Roberts fram till att det är mycket tveksamt om det kan finnas något sådant som uppenbarelse. Detta anspråk grundades på att begreppet uppenbarelse knappast är konsistent. Dödförklaringen gällde explicit endast den särskilda uppenbarelsen, dvs. sådan uppenbarelse som innehåller sanningar som människans intellekt inte kan upptäcka genom sin rationella, kognitiva förmåga. Men indirekt gällde den också, åtminstone delvis, den allmänna uppenbarelsen som innebär att alla naturliga händelser, inklusive människans handlingar, är delar av Guds skapelse, och uppenbarar indirekt hans vilja, intentioner och ändamål för den vanliga, rationella människan.

Den särskilda uppenbarelsen kan ta sig två uttryck. Antingen uppenbarar Gud sig för enstaka, utvalda individer eller uppenbarar Gud sig i och genom särskilda händelser. I det förstnämnda fallet förutsättes ett flertal traditionella gudsegenskaper. Gud måste vara en *agent*, med en

vilja och *intention*. Vidare måste Gud kunna genomföra sin vilja och sina intentioner *direkt* utan några fysiska eller kausala mellanled. Roberts menade att det är tveksamt om ett sådant gudsbegrepp är begripligt. I det senare fallet var han mera deciderat kritisk. Särskild uppenbarelse genom särskilda händelser förutsätter tro hos mottagaren för att fungera. Den gör samtidigt tron till ett slags religiös intuition och ger svårigheter att skilja mellan giltiga och ogiltiga uppenbarelser och blir dessutom omöjlig att skilja från allmän uppenbarelse.

När jag 1976 rapporterade från den första konferensen i religionsfilosofi, som även den hölls i Lund, uttryckte jag en kraftig optimism om "utvecklingen mot ökad intereuropeisk kontakt och förståelse inom religionsfilosofin". Har denna optimism visat sig befogad under de åtta år som gått? Om man med "utveckling" menar ett närmande mellan anglosaxisk och kontinental tradition, så är svaret nej. Om man med "utveckling" menar, att de två traditionerna visar ett ökat intresse av att förstå varandra och faktiskt också gör detta, så finns det underlag för fortsatt optimism.

Lars Haikola

Societas Ethica. Årskonferens i Båstad.

Societas Ethica, Europäische Forschungsgesellschaft für Ethik, är som namnet antyder en sammanslutning av etiker från stora delar av Europa. De teologiska etikerna är fler än de filosofiska, och diskussionerna förs i regel inte i sällskapet på ett sådant sätt att akademisk eller konfessionell hemvist är iögonfallande. Romerska katoliker, lutheraner, reformerta och någon grekisk-ortodox trosbekännare deltar jämte agnostiker. Mer påfallande är i stället att en väsentlig andel av medlemmarna kommer från Östeuropa. Den inblick och kontakt öst-väst, som detta ger, upplevs som mycket värdefull.

Sällskapet leds av en president, vald för fyra år, och från 1984 har professorn i etik Jarl Hemberg, Lund, valts till denna post. Sällskapets Jahrestagung hölls i år på stiftsgården i Båstad den 3-7 september.

Tema i Båstad var frågan: "Ist der etische Pluralismus ein Problem?". Till detta anknöt många av de ca 25 kortare föredrag, som utgjorde kongressdelen av årets möte. Huvudföredraget över årets ämne hölls av prof Bruno Schüller, Münster (TDhc i Lund 1984). Hans framställning

uppehöll sig mycket vid de fall då etiska skillnader är skenbara eller verbala. Med ett stort uppbåd av exempel visade han, att etisk pluralism ofta är mindre än ett första intryck kan ge vid handen.

Två andra föredragshållare belyste konferens temat med bakgrund i Schüllers föredrag. Prof Ragnar Holte, Uppsala, ville placera in problemställningen i en samhällelig ram och pekade på de lösningsmetoder de västliga demokratierna erbjuder att förena skilda livsstilar och etiska övertygelser i en harmonisk gemensam tillvaro. Han framhöll att pluralismen förutsatte tolerans av oliktankande men att detta inte behöver leda till etisk relativism. Tvärtom förutsätter demokratin som lösningsmetod vissa grundläggande värden, som kan sägas komma till uttryck i en personalistisk människobild till skillnad från en reduktionistisk sådan, t.ex. i Skinners tappning.

Den tredje föreläsningen hölls av Igor Primoratz, lecturer från Jerusalem. Han utgick från etisk pluralism som ett faktum och pekade på hur tolerans i moralfrågor ofta uppfattas som något värdefullt. Därefter tog han upp tre sätt att motivera tolerans i moralen och utsatte dem alla tre för en kritisk granskning. J S Mill menade att i moralfrågor innebär legalt tvång till skillnad från personligt ogillande en otillåten påverkan och uttryck för intolerans. Strawson gör en distinktion mellan social moral och individuella ideal och låter toleransen gälla det senare men inte det förra. Ett tredje sätt att resonera kring toleransen är att säga, att samvetet är avgörande och toleransen skall gälla allt tänkande och handlande, som är betingat att samvetsskäl.

Primoratz riktade kritik mot alla tre försöken att försvara toleransen, bl.a. utifrån ett resonemang, som är lättare att förstå i Jerusalem än i Båstad: vi bör ej vara toleranta på de punkter, som utgör förutsättningar för ettvarit samhälles bestånd; inget samhälle överlever utan väpnat försvar; alltså bör vi ej vara toleranta mot dem, som undandrar sig väpnat försvar.

Primoratz' svårigheter att finna ett invändningsfritt försvar för toleransen kanske berodde på att han sökte ett enda resonemang. Större framgång i försvaret (militärt och intellektuellt) har nog den, som inte söker en enda radikal lösning utan är beredd att acceptera en typ av försvar i en situation och en annan för andra situationer och hotbilder.

Bo Hanson

IN MEMORIAM

Sigfrid von Engeström

Den 16 mars i år avled professor Sigfrid von Engeström, en nestor inom svensk systematisk teologi. Han var född den 14 mars 1889 och hade alltså vid sin bortgång nyss fyllt 95 år. Von Engeström, som även var fideikommissarie till godset Heby i Södermanland, innehade professuren i teologisk etik med religionsfilosofi i Uppsala åren 1939–1954. Denna professur hade – med annan beteckning – tidigare innehafts av Einar Billing och Arvid Runestam. Von Engeströms efterträdare var Herbert Olsson, som han kom att överleva i närmare 15 år.

Von Engeström räknade sig främst som lärjunge till Billing. Han disputerade 1920, samma år som Billing lämnade fakulteten för att bli biskop i Västerås. Svensk systematisk teologi, inte minst Billings egen, präglades vid denna tid av den gryende lutherrenässansen och av den kritiska diskussionen med sekelskifteteologer som Ritschl, Herrmann och Harnack.

Detta teologiska forskningsläge kom att bestämma ämnesvalet för von Engeströms forskning. Disputationsavhandlingen från 1920 heter "Studier i Wilhelms Herrmanns etik". Förf. ger en koncis framställning av olika problem i denna men ger inledningsvis också en översikt över grundtankarna i Herrmanns teologi. Härvid framhävs bl.a. trosbegreppet och den däri ingående förlåtelse tron. Tron får enligt Herrman inte uppfattas som försanthållande av läror eller historiska uppgifter utan som förtroende och förtröstan riktade mot "Jesu inre liv". Förlåtelsen får inte uppfattas som efterskänkande av straff utan som upprättande av en viljegemenskap mellan Gud och människa. Herrman anser sig härmed ha gjort en nydanande insats, samtidigt som han gör anspråk på att tillvarata de djupaste intentionerna i Luthers teologi.

Arbetet med Herrmanns teologi födde uppenbarligen en önskan att kritiskt efterpröva den däri ingående luthertolkningen. 1933 publicerade von Engeström "Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse",

och 1938 kom "Förlåtelse tanken hos Luther och i nyare evangelisk teologi". Båda arbetena ger till resultat att Herrmanns och över huvud den ritschlska teologins tolkningar inte står sig. Försanthållandet av det i bibeln givna och i trosbekännelsen sammanfattade trosinnehållet får hos Luther ofta stark accent, därtill i direkt samband med rättfärdiggörelsen. Och i förlåtelse tron finns för Luther ingen motsättning mellan gemenskapstanken och efterskänkandet av straffet – båda betonas lika starkt.

Von Engeström blev hårt kritiserad för att ha låtit sina lutherundersökningar så starkt präglas av den ritschlska teologins frågeställningar, men bemötandet av ritschlianerna är ingalunda dessa böckes hela ärende. Undersökningarna är synnerligen väldisponerade och väldokumenterade, och förf. framlägger sina tolkningar också i diskussion med andra luthertolkningar, inte minst den framväxande lundateologins. Denna hade, mitt under sitt avståndstagande från ritschlianismen, i varje fall vidarefört tesen att gemenskapskategorin utesluter tolkningen av gudsförhållandet i rättsliga kategorier. Gustaf Aulén och i hans efterföljd Ragnar Bring hade fört fram sådana tolkningar i nyligen publicerade arbeten från 1927, 1929 och 1930.

Särskilt vänder sig von Engeström mot Aulén-Brings tes att Luthers försoningslära väsentligen skulle uttömmas i det s.k. klassiska försoningsmotivet med Kristi seger över fördärvsmakterna. Luther framhäver strafflidandet väl så starkt som segern och brukar därvid ofta satisfaktionsterminologin. Med lysande ironi bemöter förf. påståendet att Luther visserligen använder satisfaktionsterminologin men tolkar den på helt annat sätt än dels den medeltida teologin, dels Melankton och den senare ortodoxin. Jag vill på denna punkt ge ett långt citat, främst för att exemplifiera det för von Engeström så karakteristiska, elegant spetsiga uttryckssättet:

"Här må blott framhävas, att Luther icke själv någonsin påpekar, att han lägger in något annat i orden, än man tidigare gjort ... Detta är så mycket

mer påfallande, som Luther i fråga om ordet tro, vilket han likaledes övertog från medeltiden, oavbrutet framhåller, att man ej får förstå ordet som 'sofisterna'. Ett beriktigande hade också varit naturligt, om Luther märkt, att hans anhängare, t.ex. Melankton . . . förstodo orden på det gamla sättet. På den mest centrala punkten i sin teologi skulle Luther sålunda genom hela sitt reformatoriska författarskap ha använt uttryck, som voro hans samtid väl förtrogena och av dem på visst sätt uppfattades, men utan att han någonsin gav tillkänna, att han menade något helt annat med orden än de hittills betydett." (1933 s. 99 f.)

Von Engeströms ärende är ingalunda att under polemik mot diverse moderna teologier rekommendera någon kritiklös lutherrestitution. Poängen är i stället att det historiska utforskandet av Luthers teologi måste klart åtskiljas från ett eventuellt vidareutvecklande av den i aktuellt teologiskt syfte. Denna metodologiska stränghet kommer von Engeströms lutherundersökningar att fördelaktigt skilja sig från många både samtida och senare lutherstudier. Arbetet från 1933 går över huvud inte in på aktuella teologiska ställningstaganden. Det gör däremot arbetet från 1938, där Luthers tolkning av förlätelsetanken jämföres både med den ritschlska och den dialektiska teologins tolkningar. Här tar von Engeström avslutningsvis ställning i själva principfrågan: Förlätelsetanken kan inte uttömmande beskrivas som upprättande av viljegemenskap mellan Gud och människa. Människans förblivande syndighet gör att det "forensiska" inslaget i Luthers rättfärdiggörelselära (med dess förutsatta inslag av rättsliga kategorier) "icke kan uppgivas".

Von Engeströms luthertolkning framstod som mycket inopportun i det forskningsläge som uppstått bl.a. genom den framväxande lundateologin. När dogmatikprofessuren 1936 blev ledig i

Uppsala, drogs von Engeström in i en häftig beforderingsstrid med Hjalmar Lindroth, som i sitt arbete "Försoningen" 1935 hade övertagit och vidarefört Auléns och Brings luthertolkning, under polemik mot von Engeström. Lindroth, som gick segrande ur striden, understödde dock 3 år senare von Engeströms beforderan till etikprofessuren. (De kollegiala relationerna mellan dessa två blev dock synnerligen kyliga.) Det kan vara av intresse att notera att en av de sakkunniga, Anders Nygren, vid detta tillfälle i stället förordade religionsfilosofen John Cullberg. Kort efter det att von Engeström intagit Billings gamla professorsstol blev Cullberg i stället kallad att överta Billings biskopsstol i Västerås.

Andra arbeten av von Engeström är "De två vägarna, Studier i fornkyrkans tankevärld", 1936, och "Katholicismen i nutiden", 1941. I en rad smärre undersökningar har han behandlat bl.a. etiska principfrågor och frågan om samvetet. Stilistiskt är hans böcker mycket njutbara: koncist och elegant skrivna och fyllda av spetsiga formuleringar. Kvicktänkt och spiritualitet var utmärkande för hans muntliga framträdande, och de egenskaperna behöll han även på sin ålders höst.

Sigfrid von Engeström framträdde som forskare i en tid som dominerades av teologiskt systembyggande. Hans egen styrka låg dock mindre häri än i det kritiska ifrågasättandet av systemen. Hans författarskap blev av denna anledning oförtjänt undervärderat. Det hade inte skadat om fler lyssnat till hans kritiska röst. Men sedan de dåtida teologiska systemen rasat samman, står sig von Engeströms skrifter idag betydligt bättre än mycket annat som åstadkoms vid samma tid.

Requiescat in pace.

Ragnar Holte