

# Tro-vetande-problemet i Kants kritiska filosofi

av KONRAD MARC-WOGAU

I företalet till andra upplagan (B) av *Kritik der reinen Vernunft* (= *Kr.d.r.V.*) fastslår Kant att han "måste upphäva vetandet för att kunna få plats för tron" (B XXX). Detta ej sällan åberopade uttalande anger utan tvivel en väsentlig tanke i Kants ställningstagande till tro-vetande-problemet. Det bildar, kan man säga, också utgångspunkten för Hans-Olof Kvists nyligen publicerade avhandling om förhållandet mellan tro och vetande i *Kr.d.r.V.* (*Zum Verhältnis von Wissen und Glauben in der kritischen Philosophie Kants*. Åbo 1978.)

Kvist framhåller att hans uppgift varit att undersöka "die Aufbau- und Strukturprobleme des Verhältnisses von Wissen und Glauben" hos Kant. Vad dessa problem omfattar exemplifieras med bl.a. "vetandets begränsning, förhållandet mellan fenomen och noumen, förhållandet mellan praktisk och transcendental frihet, människan som ting i sig, införandet av begreppet tro" (s. 22). Problemen behandlas i tur och ordning i bokens kapitel II—V. —

Det kan inte råda något tvivel om att boken dryftar mycket viktiga frågor i Kants filosofi. Det är också mycket påtagligt att Kvist med stor energi gripit sig an sin uppgift att finna en rimlig tolkning av många, ibland ganska dunkla uttalanden i *Kr.d.r.V.* Han har skaffat sig god insikt i den nästan oöverskådliga Kant-litteraturen om de frågor han behandlar. Tolkningsförslagen och kritiken av andra Kantforskarens tolkningar framförs med stor försiktighet och är nästan genomgående väl underbyggda.

## Transcendental och praktisk frihet

Särskild uppmärksamhet tilldrar sig det tredje kapitlet, i vilket Kvist undersöker Kants uppfattning av förhållandet mellan den s.k. praktiska friheten (människans handlingsfrihet) och den transcendentala friheten (en förmåga att av sig själv, dvs. opåverkad av naturorsaker, orsaka något). I Kant-litteraturen har ofta framhållits, att det råder en olikhet mellan Kants uttalanden om den praktiska frihetens förhållande till den transcendentala i avsnittet som handlar om upplösningen av frihetsantinomin (B 561 f) och i metodläran (B 830). Olikheten består däri att praktisk frihet enligt uttalanden på det ena stället förutsätter transcendental frihet, men inte enligt uttalanden på det andra. Kvist ansluter sig till Lewis White Becks tanke, att dessa uttalanden blott skenbart motsäger varandra. Motsägelsen löser sig, menar han, om man skiljer mellan två betydelser hos Kants uttryck "praktisk frihet" och antar att praktisk frihet i den ena betydelsen (1) förutsätter transcendental frihet, men inte i den andra (2). Transcendental frihet innebär, som sagt, spontaneitet, dvs. förmåga att av sig själv, inte påverkad av naturorsaker, påbörja en kausalkedja. Med praktisk frihet i betydelsen (1) förstår Kant autonomi, dvs. viljans förmåga att bestämmas att vilja ett handlings sätt endast av förnuftets pliktbud, oberoende av *all böjelse*; praktisk frihet i betydelsen (2) åter betyder hos honom viljans förmåga att bli bestämd att vilja ett hand-

lingssätt ej påverkad av eller till och med i strid mot *den omedelbart givna böjelsen*. Vid den praktiska friheten (1) är spontaneitet givetvis förutsatt, ty om den förnuftiga viljan inte påverkas av böjelserna, så påverkas den endast av sig själv (dvs. av förnuftets pliktbud); det kan således inte finnas praktisk frihet i betydelsen (1) utan transcendental frihet. Vid den praktiska friheten (2) är däremot transcendental frihet inte förutsatt; att viljan bestäms till att vilja en handling har här karaktären av naturkausalitet.

Distinktionen mellan två betydelser hos praktisk frihet, som Kvist inför utan att exemplifiera verkar fyndig, ehuru det är svårt att förneka att Kants uttryckssätt på det ena stället (B 561 f) — om man strikt håller sig till ordalydelsen — motsäger uttryckssättet på det andra (B 830). För Kviksts tolkning talar att den distinktion han inför inte är främmande för Kant, vilket kan, tror jag, visas om man går till de konkreta exemplen på handlingssätt som Kant diskuterar i *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Tag exemplet med krämaren och barnet. En krämare har möjlighet att lura ett barn som kommer till hans butik för att handla. Tanken på möjligheten att göra sig en extra förtjänst väcker hos honom en lust att lura barnet. Men han besinnar sig innan han gör detta. Den process som ligger mellan det att ett begär (en böjelse) väckts och handlingen utförs, kallar Kant "Überlegung der Vernunft". (Uttrycket "Überlegung der Vernunft" förekommer ofta i Kants etiska skrifter, men används av Kant redan i *Kr.d.r.V.*, just i metodläran B 830.) Sådan överläggning kan nu leda till att den ursprungliga böjelsen (i vårt exempel lusten att sko sig på barnets bekostnad) undertrycks och krämaren behandlar barnet ärligt. Kant urskiljer nu i detta exempel följande två fall; i båda fallen blir resultatet just ett sådant undertryckande av böjelsen: (a) krämaren lyssnar till förnuftets pliktbud "du skall handla ärligt" och låter sin vilja bestämmas av det, och (b) han tänker efter: "kanske mister jag kunder i framtiden, om jag nu lurar barnet och det kommer ut; det är bättre (av större nytta) för mig att inte

lura barnet". Denna tanke väcker nu en böjelse hos honom som är motsatt den första, och denna nya böjelse bestämmer hans vilja att handla ärligt. I första fallet är det pliktbudet som direkt bestämmer hans vilja och orsakar hans handlande (samma handlande som i det andra fallet orsakas av den nya böjelsen). I första fallet föreligger praktisk frihet i betydelsen autonomi, en frihet som förutsätter transcendental frihet, i andra fallet är den ursprungliga böjelsen övervunnen, men det är ett resultat av förnuftets överläggning vid vilken en ny böjelse väckts. Handlandet bestäms av denna nya böjelse; något oberoende av *all* böjelse föreligger således inte, och hela förloppet kan här betraktas som naturkausalitet. —

## Två semantiska distinktioner

Då man studerar Kviksts bok får man en stark känsla av att han försummar två enkla semantiska distinktioner, som skulle, om de iakttagits, ha gjort hans undersökningar väsentligt klarare.

(I) Den ena är den mellan vad en term "betyder" (eller, såsom Kvikst också säger, "betecknar") och vilka funktioner som det som termen syftar på har i olika sammanhang. Det vore naturligt att om t.ex. termen "ting i sig" hos Kant påstå att den genomgående (enligt definitionen) betyder "något som inte är beroende av vår (eller någon annan sinnlig varelses) kunskapsförmåga", men att Kant, allteftersom han diskuterar olika problem, tilldelar tinget i sig olika funktioner, t.ex. funktionen att afficera vår sinnlighet, att vara enhetspunkt för våra objektiva föreställningar, att kunna av sig själv påbörja en kausalkedja, att vara det hos människan som inte är företeelse osv., funktioner som inte anger själva betydelsen hos termen i fråga. Låter man däremot dessa funktioner ange *betydelsen* hos termen "ting i sig", kan man lätt förledas till slutsatsen att "ting i sig" hos Kant — såsom Kvikst tycks mena — är en mångtydig term som skiftar betydelse från avsnitt till avsnitt. Men slutsatsen är oberättigad. Kant undersöker i olika avsnitt olika funktioner

som ting i sig kan ha, medan termens betydelse fasthålls. Analogt gäller givetvis också om andra centrala termer hos Kant som Kvist diskuterar, "noumenon", "förnuftsväsen" m.fl.

(II) En annan distinktion som man saknar i Kvists bok är den mellan den semantiska frågan vad en term, t.ex. termen "tro", betyder hos Kant och frågan vad (vilka satser) det är som är trons objekt. Först i det korta femte kapitlet kommer Kvist in på den semantiska frågan genom att citera några uttalanden av Kant i avsnittet "Vom Meinen, Wissen und Glauben", dock utan att närmare analysera de definitioner av tro och vetande som ges där och som han själv säger sig tillmäta stor betydelse för sin avhandlings tema (s. 263). Han frågar inte heller vad Kant menar med de i detta sammanhang viktiga termerna "Fürwahrhalten", "Überzeugung", "Überredung", "Gewissheit". Han nöjer sig vidare med att citera det ställe där Kant skiljer mellan olika slags tro (pragmatisk, "doktrinal" och moralisk) utan att närmare diskutera dessa distinktioner hos Kant, ja utan att ens ange, i vilken betydelse termen "tro" som dryftats i kapitlen II, III och IV skall förstås. I dessa tidigare kapitel tycks Kvists ambition ha varit att noggrant besvara den andra frågan, vilka satser som enligt Kant är trons objekt. Men det säger sig självt att svaret på denna fråga förutsätter svaret på den semantiska frågan, vad Kant menar med "tro".

\*

Då de synpunkter Kant framlägger i avsnittet "Vom Meinen, Wissen und Glauben", synpunkter som han fasthållit vid också i senare skrifter, är av grundläggande betydelse för hans ställningstagande till trovetande-problemet, kan det vara motiverat att underkasta dem en närmare analys.

## Några begreppsdistinktioner hos Kant

För att vinna en överblick över de många begreppsbestämningar Kant inför sammanfattar jag dem i följande tio punkter:

1. Både "Meinen", "Wissen" och "Glauben" är enligt Kant ett försanthållande ("Fürwahrhalten").

2. *Sanning* är något som tillkommer vissa omdömen och innebär omdömet överensstämmelse med sitt objekt. "Omdömet sanning bevisas", skriver Kant, "av att omdömet stämmer samman med objektet om vilket det ut-säger något" (*Kr.d.r.V.*, B 848).

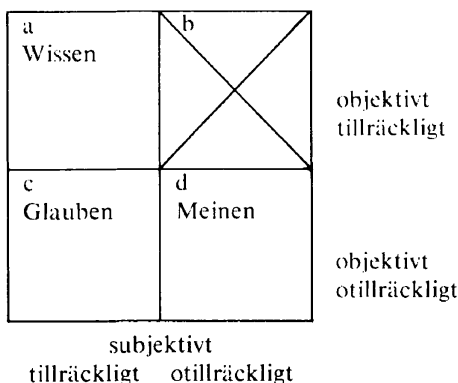
3. Medan sanningen således är en relation mellan omdömet och dess objekt, är *försanthållandet* en attityd till omdömet hos den som faller omdömet, alltså något subjektivt, "eine Begebenheit in unserm Verstande" (*ibid.*).

4. Kant skiljer klart mellan försanthållandets *objektiva grunder* och dess *subjektiva orsaker*. De objektiva grunderna är, som Kant ibland säger, "logiska" grunder för omdömet sanning. Till sådana hör — så kan man komplettera Kants text — att omdömet i fråga logiskt följer av andra som vissa godtagna omdömen, vidare omdömet analyticitet, dvs. att det vore en självmotsägelse att negra omdömet, men också den transcendentala insikten i att subjektet *S* i ett giltigt syntetiskt-aprioriskt omdöme nödvändigt har predikatet *P* till bestämning och — då det gäller empiriska omdömen — den genom verseblivningen givna omedelbara insikten att *P* hör till *S*. De subjektiva orsakerna, eller subjektiva "grunderna" som Kant också säger, är orsaker till vår övertygelse om att omdömet är sant. Självklart kan uppfattningen av de objektiva grunderna till omdömet sanning vara en subjektiv orsak till försanthållandet av omdömet i fråga.

5. Både de objektiva grunderna och de subjektiva orsakerna kan vara *tillräckliga* eller *otillräckliga*. Kant talar i de olika fallen om "objektivt tillräckligt" resp. "objektivt otillräckligt försanthållande" och "subjektivt tillräckligt" resp. "subjektivt otillräckligt försanthållande".

Så långt låter sig Kants tankegång illustreras schematiskt på sätt som figur 1 visar. Om vi låter kvadraten *A* symbolisera försanthållandets begrepp, så kan den med hänsyn till tillräckligheten indelas i fyra kvadrater *a*, *b*, *c* och *d*. Tre av kvadraterna uppfylls av vetandets, trons och "menandets" begrepp. Den fjärde kvadraten (*b*) är tom, eftersom det objektivt tillräckliga försanthållandet nödvändigt är också subjektivt tillräckligt. Det är viktigt att märka att försanthållandet både vid tron och "menan-

A



Figur 1

det” innehåller en viss portion objektiva grunder. Vid tron måste det finnas objektiva grunder för försanthållandet även om de inte, som vid kunskapen, är tillräckliga. Och att mena är inte att godtyckligt uppdikta; det problematiska omdöme som är menandets objekt måste, säger Kant, ha någon relation till sanningen.

Schemat sammanfattar, kan man säga, Kants definitioner av ”vetande”, ”tro” och ”Meinen”. Så är t.ex. ”tro” enligt definitionen ett objektivt otillräckligt men subjektivt tillräckligt försanthållande.<sup>1</sup>

Kant är medveten om att termen ”tro” även använts i andra betydelser. Man har ibland menat att tro visserligen innebär ett slags försanthållande, men skilt detta från de tre av Kant antagna stadierna av försanthållande vid ”Meinen”, ”Glauben” och ”Wissen”. Försanthållande vid metafysisk tro är, så har man antagit, ett fjärde stadium som ingenting har att göra med logik eller objektiva grunder, en ”Vorempfindung” (”praevisio sensitiva”) av något som inte kan vara föremål för våra sinnen, eller — såsom Kant säger — ”Ahnung des ”Übersinnlichen”. I skriften *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, en stridsskrift riktad mot Goethes måg J. G. Schlosser som i sin översättning av Platons brev underkastat Kants kriticism en ovederhäftig kritik, tillbakavisar Kant en sådan användning av termen ”tro” (*Kants Werke* (Akademiuapl.), bd.

VIII, 396 ff). Varje försanthållande åberopar objektiva grunder, även om det, såsom fallet är vid menandet och tron, är objektivt otillräckligt.

Kant avvisar också uppfattningen att man vid metafysisk tro inte håller något för sant utan för sannolikt. När det gäller föremål för möjlig erfarenhet är uttrycket ”att hålla något för sannolikt” ett mellanting mellan att veta och att mena. Vid vetandet föreligger visshet, vid menandet ovisshet. Uppfattas något som sannolikt, menar man att mer talar för det än för dess motsats: det har, såsom Kant säger. ”mehr als die Hälfte der Gewissheit (des zureichenden Grundes) auf seiner Seite” (VIII, 396). Inom området för möjlig erfarenhet kan ”att tro” betyda att hålla något för sannolikt. Men när det gäller föremål bortom gränsen för möjlig erfarenhet, avvisar Kant med bestämdhet att ”tro” här kan ha denna betydelse. Hans skäl är helt enkelt att antagandet av något som inte är föremål för möjlig erfarenhet, t.ex. existensen av en själ som inte är förenad med en kropp, varken kan sägas vara sannolikt eller osannolikt. Här är ordet ”tro” i betydelsen att hålla något för sannolikt helt enkelt inte på sin plats. Metafysisk tro innebär att något hålls för sant, varvid försanthållandet är subjektivt tillräckligt men objektivt otillräckligt.

För preciseringen av Kants syn på förhållandet mellan tro och vetande bör ytterligare några av hans begreppsbestämningar uppmärksammas:

6. Det framgår av vårt schema att försanthållandet kan vara subjektivt resp. objektivt

<sup>1</sup> ”Meinen” (här översatt med ”mena” resp. ”menandet”) är ett objektivt och subjektivt otillräckligt försanthållande. En bättre motsvarighet på svenska skulle vara ”grundlös tro” eller ”tro i svag betydelse”, en tro vid vilken försanthållandet inte åtföljs ens av den lägsta grad av övertygelse. Men denna översättning utesluts därav att Kant ju klart ställer ”Meinen” mot ”Glauben”. För att ta Kants exempel i *Über die Fortschritte der Metaphysik*: en person som inte vet om torkan som rätt på våren kan ändå ”meinen” (övertala sig själv om) att skörden blir dålig. Hans försanthållande är då grundlöst och helt privat: han kan inte övertyga någon annan om det som han håller för sant.

tillräckligt. Detta ligger till grund för Kants distinktion mellan "Überzeugung" och "Gewissheit". Övertygelsen avser den subjektiva, vissheten den objektiva tillräckligheten. Man kan också säga, att vissheten innebär högsta graden av övertygelse. Den föreligger vid vetande. Men Kant talar också om "moralisk visshet" med vilken vi upplever sedelagens kategoriska bud.

7. Tron som ett subjektivt tillräckligt men objektivt otillräckligt försanthållande och den "subjektiva övertygelsen" som utmärker den kan enligt Kant ha olika grader. Övertygelsen kan vara mer eller mindre fast. Graden av övertygelse kan nu, menar Kant, prövas eller mätas genom vadhållning. Ett påstående kan ibland uttalas med stor tillförsikt, men ett vad kan rubba denna tillförsikt. Vi kanske är villiga att utan betänkligheter satsa en dukat på att påståendet är sant, men blir försiktigare om insatsen är tio dukater, ja upptäcker då att det dock är möjligt att vi misstagit oss (B 852 f).

8. "Überzeugung" som föreligger vid tron skiljer Kant från "Überredung" som utmärker "Meinen". Övertygelse utmärker till skillnad från övertalning försanthållandet av ett om-döme som har viss allmängiltighet och kan "meddelas" andra, dvs. väcka övertygelse hos dem. Denna allmängiltighet och meddelbarhet saknas vid övertalning.

9. Det finns, menar Kant, fall, då ett objektivt (Kant säger också "teoretiskt") otillräckligt försanthållande inte förmår överföra den övertygelse som är förenat med det till andra. Så är alltid fallet vid förnuftets transcendentala bruk, dvs. när det gäller metafysiska antaganden om något bortom erfarenhetens gränser. Men även i sådana fall kan försanthållandet kallas tro, dock blott "Glaube in praktischer Bedeutung". Försanthållandet av detta slag kan nämligen vara förmer än ett blott menande, om det som hålles för sant kan läggas till grund för ett handlande, och då är förenat med övertygelse i praktiskt avseende. Som praktiskt har försanthållandet att göra med ett mål för handlandet och med medel för detta måls uppnående. Detta begrepp om praktisk tro kännetecknar som vi skall se både det Kant kallar pragmatisk och det han kallar moralisk tro.

10. Ett par viktiga distinktioner som Kant gör i detta sammanhang bör uppmärksammas. Målet som eftersträvas kan vara "tillfälligt" eller "nödvändigt". Hypotetiska imperativ antar tillfälliga mål, det kategoriska imperativet föreskriver ett nödvändigt mål. — Vad ett me-

del för uppnåendet av ett förutsatt mål beträffar, så kan det vara och vetas vara ett av flera möjliga medel eller också det enda möjliga medlet.

## De tre slagen av tro

Med de anförda begreppsbestämningarna i minnet vänder vi oss till Kants skiljande mellan tre olika slag av tro:

pragmatisk,  
doktrinal och  
moralisk tro.

Skillnaden mellan dessa tre slag av tro framstår klarast om man studerar Kants exempel. Jag väljer tre av dem.

Exempel (1) på *pragmatisk* tro. Läkaren måste hjälpa sin patient mot en sjukdom, men han vet inte exakt vad det är för sjukdom. Han bedömer symptomen och kommer till slutsatsen att det är fråga om lung-sot. Men hans tro att det är lungsot är enligt hans egen uppfattning osäker ("tillfälligt"); en annan läkare kunde kanske ställa en säkrare diagnos. Likväl lägger han sin tro att det är fråga om lungsot till grund för vissa handlingar: han ger vissa föreskrifter vilkas iakttagande enligt vad han tror skall leda till sjukdomens botande. Sådan tro som, trots att den är osäker, bestämmer ett visst handlande som medel för uppnående av ett ändamål (sjukdomens botande) kallar Kant "pragmatisk tro" (B 852).

Exempel (2) på *doktrinal* tro. Tesen att världen skapats av en vis skapare är föremål för en sådan tro. Den är inte föremål för vetande, eftersom det inte finns tillräckliga objektiva grunder för den. Tvärtom gäller att man vid förklaringen av naturföreteelserna bör utgå från att allt är endast natur och inte förutsätta en vis skapare som skapar världen med ett visst mål för ögonen. Å andra sidan kan vissa objektiva grunder anföras för tanken att företeelserna i världen styrs av ändamål. Erfarenheten be-tygar ofta att det råder ändamålsenlighet i naturen; ändamålsenlighetstanken ger vidare god ledning för utforskandet av natu-

ren. Nu är antagandet av världens ändamålsenlighet blott möjligt under förutsättning att en högsta intelligens har ordnat allt efter ett ändamål. Försanthållandet av denna förutsättning får således sin subjektiva kraft (sin övertygelse) av att den ger ledning (är medel) för utforskandet av naturen och kan förklara vissa erfarenheter.

Exempel (3) på *moralisk* tro: tron på Guds existens och ett framtida liv som förutsättning för människans sedlighet. Målet, sedlighetens förverkligande, står här fast: det är absolut nödvändigt att jag och alla människor i alla stycken följer sedelagen. Tron på Guds existens och på själens framtida liv som förutsättning för sedlighetens förverkligande sammanhänger här med det moraliska sinnelag alla eller åtminstone de flesta människor har till en viss grad, och lika litet som detta sinnelag kan upphävas, lika litet kan tron på förutsättningen upphävas. Kant menar att det räcker med minsta moraliska sinnelag hos en människa för att hon skall tro på Guds existens som förutsättning för moralens förverkligande. Han räknar också med möjligheten av att en människa inte har något moraliskt sinnelag (B 858). I ett sådant fall tänker han sig dock att människan åtminstone fruktar för Guds existens, varvid då denna fruktan kan vara en subjektiv orsak till hennes försanthållande av tesen att Gud existerar. Så skulle inte vara fallet endast om hon kunde vara förvissad om (dvs. om det kunde bevisas) att Gud inte existerar. Men, säger Kant, ingen förnuftig människa skulle ställa sig uppgiften att bevisa att Gud inte existerar (ibid.). Om det som är den moraliska trons föremål gäller att man varken kan "genom blotta förnuftet apodiktiskt" bevisa att det existerar eller att det inte existerar.

Det framgår av exemplen (2) och (3) att försanthållandet av Guds existens är doktrinal tro om det stöder sig på det fysiko-teologiska gudsbeviset, däremot moralisk tro om det grundar sig på det moraliska gudsbeviset.

Det råder nu en viktig skillnad mellan doktrinal och moralisk tro. Den förra har, säger Kant "etwas Wankendes in sich":

teoretiska svårigheter kan följaga den för en tid, men man återvänder oundgängligen till den (B 855). Annorlunda vid moralisk tro. Här står det fast att sedelagen måste följas även då det moraliska sinnelaget är svagt. Och vissheten om målet (att lagen bör följas), som är en moralisk visshet (inte en logisk), ger styrka åt tron på det som förverkligandet av detta mål förutsätter. I båda fallen är det som hålles för sant (att Gud existerar) något som inte kan logiskt bevisas; försanthållandet är såtillvida objektivt otillräckligt. Men medan den doktrinala tron på Guds existens utmärks av en relativt låg grad av övertygelse, kännetecknas den moraliska tron av moralisk visshet och därmed av högsta graden av övertygelse.

## Skillnaden mellan vetande och tro enligt Kant

För fastställandet av relationen mellan vetande och tro hos Kant är det givetvis nödvändigt att utöver vad som sagts om tron precisera vilka krav Kant ställer på vetandet som ett objektivt tillräckligt försanthållande. Jag kan nöja mig här med en mycket kort analys.

Låt mig tolka Kants formulering av sitt huvudproblem "hur är syntetiska omdömen a priori möjliga?" som frågan "hur vi kan veta att syntetiska omdömen a priori är objektivt giltiga?". Kant finner sådana omdömen som bekant i matematiken, naturvetenskapen och metafysiken, och menar sig kunna visa att de matematiska och naturvetenskapliga omdömena av detta slag kan vetas vara sanna, medan vi inte kan ha sådant vetande om de metafysiska omdömena sådana som "Gud existerar" eller "själen är odödlig". Att empiriska och analytiska omdömen inte utgör något problem beror enligt Kant därpå att vi vid dem omedelbart *inser* att predikatet hör till subjektet och därför då också vet att dessa omdömen är sanna: vid de empiriska omdömena förmedlas denna insikt av den varseblivning i vilken föremålet, som avses med subjektbegreppet *S*, och predikatet *P* uppfattas som en enhet, och vid de analy-

tiska omdömena förmedlas den därav att predikatet  $P$  ju skall ingå i (vara identiskt med eller del av) det som är tänkt i subjektbegreppet. De krav som ställs på vetande eller kunskap är således inte bara att det försanthållna omdömet " $S$  är  $P$ " som föremål för kunskap skall vara sant utan också att det *innes* vara sant, dvs. att man inser att  $S$  är  $P$ .

Vetandet låter sig således karakteriseras med följande satser: För att en person  $A$  skall kunna sägas *vet*a att  $S$  är  $P$  fordras

- (1) att  $A$  håller omdömet " $S$  är  $P$ " för sant,
- (2) att omdömet " $S$  är  $P$ " är sant, och
- (3) att  $A$  "inserir" i anförd betydelse<sup>2</sup> att  $S$  är  $P$ .

För att  $A$  skall kunna sägas *tro* att  $S$  är  $P$  måste (1) vara uppfyllt:  $A$  måste hålla omdömet " $S$  är  $P$ " för sant. Däremot gäller här varken (2) eller (3). Omdömet " $S$  är  $P$ " behöver inte vara sant; det *kan* vara sant men det kan också vara falskt. Och det starkare villkoret att  $A$  skall inse att  $S$  är  $P$  gäller naturligtvis inte då det är fråga om  $A$ 's tro att  $S$  är  $P$ .

Vad som ytterligare karakteriserar olika former av tro enligt Kant har ovan anförts. Här skall endast en för den kantska kriticismen utmärkande tanke i korthet framhåvas i fråga om s.k. "metafysisk tro", dvs. tron som försanthållande av omdömen om objekt som faller utanför möjlig erfarenhet. I *Streit der Fakulteten* beskriver Kant den teoretiska tron på händelser ur bibliska historien som ett objektivt otillräckligt försanthållande eftersom detta försanthållande grundar sig på något så osäkert som andras vittnesbörd om historiska tilldragelser ("was sich auf das Zeugnis anderer geschichtmäs-

sig grundet") (VII, 42). På samma sätt är den doktrinala tron på att det åtminstone på någon av planeterna finns mänskligt liv är ett objektivt otillräckligt försanthållande, då det ju inte grundar sig på någon säker erfarenhet utan endast på en önskan jag hyser (B 853). I dessa fall är det givetvis tänkbart att man vid närmare undersökning kan upptäcka tillräckliga objektiva grunder för sanningen av det man tror på. Tron skulle då övergå i vetande. Det samma kan sägas om läkarens pragmatiska tro att patientens sjukdom är lungsot; denna tro kan övergå i vetande, om nya symptom skulle bekräfta läkarens antagande. Annorlunda vid s.k. "metafysisk tro" på omdömen sådana som "Gud existerar" eller "själen är odödlig". De handlar om något som ligger bortom erfarenhetens värld och är därför otillgängliga för kunskapen. Om ett sådant omdöme som trons objekt gäller att man varken kan bevisa att det eller att dess motsats är ett sant omdöme. Tron kan här inte övergå i vetande. Det är denna tanke Kant tycks åsyfta då han påstår att han måste upphäva vetandet för att ge plats åt tron.

<sup>2</sup> Vad "insikten" att  $S$  är  $P$  betyder är lättast att förstå i fråga om empiriska omdömen som grundar sig på varseblivning i vilken något ( $P$ ) omedelbart uppfattas samman med  $S$ , och i fråga om analytiska omdömen i vilka  $P$  tänks som ett moment i subjektbegreppet. Vid syntetiska omdömen a priori grundar sig den för vetandet utmärkande "insikten" i att en given föreställning (att  $S$  är  $P$ ) nödvändigt har objektiv giltighet på den kantska idealismens teori att objektet för vetandet bestäms av vissa aprioriska begrepp (rum, tid, kategorier), dvs. inte kan uppfattas annat än som bestämt av dem. Är det så att objektet konstitueras av föreställningen, så *innes* omedelbart att det måste ha de föreställda bestämningarna.

# Islam och politik i nutiden

av JAN HJÄRPE

En sjundedel, eller något mera, av jordens befolkning har fått sin kultur och sitt livsmönster präglade av islam. Även där bara en minoritet kan sägas vara troende och praktiserande muslimer (det gäller t.ex. Turkiet), har miljö och tankevärld fått sin färgning av islam. Framför allt har själva föreställningen om vad religion är och vilken funktion religionen har, vilka livsområden den omfattar, bestämts av islam.<sup>1</sup>

Islams roll idag är avsevärd, inte minst i politiskt avseende. De senaste decennierna (60- och 70-talen) har visat en utveckling där islam alltmer framträtt som en världspolitisk faktor, och den utvecklingen understryks av 70-talets institutionalisering på internationell nivå av muslimskt samarbete; det har skapats fasta institutioner för en sådan samverkan.<sup>2</sup> Vi har också under det senaste decenniet sett exempel på framgångsrika statskupper, som syftat till att störta regimer, som varit — eller uppfattats såsom — sekulära/sekularistiska, för att man skulle upprätta islamiska stater med islamisk sharia som grundval (Libyen, Bangladesh, Pakistan). Jag vill gärna betona att vi redan i detta finner ett religionsbegrepp, en uppfattning om religionens funktion, som till dels skiljer sig från det som dominerar i Västerlandet.

Vi förbinder gärna islam i första hand med arabländerna, men det är i dagens värld missvisande. De arabisktalande utgör en minoritet i islams värld — och det gäller f.ö. också islams mest betydelsefulla nutida teologiska tänkare och författare; de kommer till största delen från icke-arabiska

länder. Befolkningsmässigt ligger islams centrum längre österut: Pakistan, Bangladesh, Indien, Indonesien. Därefter kommer nog Sovjetunionen, som vi ändå får lämna därhän i det här sammanhanget. Genom de stränga restriktionerna där, kan muslimer i Sovjet inte utöva något inflytande på islams värld idag. Deras existens har i alla fall viss politisk betydelse. Det svarta Afrikas ställning i dagens islamiska värld är viktig, inte minst i de internationella muslimska organen. Vi får inte heller glömma att islam numera är den största minoritetsreligionen i Europa, med ca 25 milj. varav 1/5 i Västeuropa. Islam är också företräd i Amerika.<sup>3</sup>

Islam är en religion med en geografisk mittpunkt, Kaba i Mekka, förbjudet område för varje icke-muslim. Mot Kaba vänder man sig i bönen, och den är det efterlängjade vallfärdsålet, besökt av muslimer från hela världen (utom Sovjetunionen,<sup>3a</sup> Kina och Albanien, varifrån det inte tillåts). Det rituella beteendet i tidebön och i vallfärd har kommit att understryka och in-

<sup>1</sup> För islams religionsbegrepp, se L. Gardet, art. *Din*, EI<sup>2</sup>, II, s. 293 ff.

<sup>2</sup> Jfr S. von Sicard, *Contemporary Islam and its World Mission*, i: *Missiology: An International Review*, July 1976, s. 343 ff.

<sup>3</sup> Statistiska och andra uppgifter om muslimerna i Europa finns i *Impact International Fortnightly*, 9—22 April 1976, s. 28 ff.

<sup>3a</sup> Vid Hadjdj 1977 (nov.) fick dock tjugo sovjetiska muslimska kulturfunktionärer besöka Mekka. *Impact International* 1977, 7: 24, s. 15. Ingen av Kinas många muslimer har på de senaste decennierna besökt Mekka.



pränta i det islamiska självmedvetandet idén om islam som ett brödraskap, en gemenskap som står över nationella och politiska motsättningar, ja, också över divergenser i läror och i praxis. Gamal Abd an-Nasir (Nasser) har i sin Revolutionens filosofi betonat denna vallfärdens psykologiska och politiska betydelse.<sup>4</sup> Till själva det islamiska religionsbegreppet hör föreställningen om *umma*. Den som följer en religion, den som hör till en religion, genom födsel eller val, tillhör dess *umma*. Muhammads *umma* är summan av muslimerna, muslimerna som en enhet, ett folk, liksom profeterna före honom har, var och en, sin *umma*.<sup>5</sup> Muslimernas samhörighet är inte bara en andlig samhörighet, inte en *communio sanctorum* i kristen teologisk mening, utan den uppfattas på ett konkret sätt: samhörighet också i socialt och politiskt avseende. Det är här vi har grunden för de islamiska staternas toppkonferenser och ekonomiska samarbete; alla faktiska motsättningar och splittringar till trots finns själva samhörighetskänslan. Splittningen är något som upplevs som en oegentlighet, en felaktighet i grunden, något till sin natur förvänt. Enigheten betraktas som det normala, naturliga tillståndet, även om oenighet *de facto* råder för det mesta.

\*

Friedrich Heiler har sagt att man inom den katolska världen kan finna alla tänkbara religiösa fenomen, vartenda ett, alltid någonstans eller på någon nivå. Detsamma kan man nog med fog säga om varje världsreligion. Det finns olika och motsägande företeelser, divergenser i lära och praxis, föreställningar, spirituality. Det gäller naturligtvis också den islamiska världen. Spännvidden är stor mellan ytterligheterna. När man skall tala om en världsreligion övergripande, måste man ta till generaliseringar, göra urval, utan att alltid redovisa de nyanser och undantag som finns.

Som utgångspunkt tar jag ett citat från ett tal, som prins Muhammad al-Faisal, son till kung Faisal av Saudiarabien och ombud för kung Khalid, höll i samband med öppningsceremonin för det internationella is-

lamiska konferens, som ägde rum i samband med World of Islam Festival, i april 1976.<sup>6</sup> I detta anförande i Royal Albert Hall i London den 3 april 1976 sade han bl.a.:

”Bedöm inte islam efter muslimernas tillkortakommanden. Vi utgör kanske inte islams bästa exempel. Men islam är inte något som är en enskild människogrups tillhörighet. Det är Guds budskap avsett för alla människor. Jag uppmanar er att försöka förstå islam i ljuset av Koranens och Sunnas ursprungliga läror... Denna konferens ger er en möjlighet att närmare undersöka vad islam har att erbjuda för att möta den moderna tidens utmaning. Teknologin har fört oss därhän, att människan för att överleva behöver en ideologi, som är byggd på sanning, som är universellt tillämpbar, och som erbjuder en effektiv kontrollmekanism, en moralisk och andlig disciplin för människan.”

I det citatet finns samlat, i mycket koncentrerad form, en rad företeelser, tendenser, i nutida islam.

1. ”Bedöm inte islam efter muslimers tillkortakommanden”.

Man gör en distinktion mellan ”sann”, ”äkta” islam, och den empiriska islam, mellan islam som ideal och islam som iakttagbart fenomen. Det är den tes som är den nödvändiga utgångspunkten för varje reformsträvan, huvuddogmen för varje reformator. Den distinktionen sätter sin prägel på de förnyelsesträvanden inom islam, som så radikalt förmått ändra bilden av islam under vårt århundrade, och främst de senaste decennierna.

2. ”Jag uppmanar er att försöka förstå islam i ljuset av Koranens och Sunnas ursprungliga läror”.

Satsen uttrycker en annan huvudpunkt.

<sup>4</sup> Redogörelsen för hans syn på *Hadjdj* utgör själva slutreflektionerna i hans *Falsafat ath-thaura*.

<sup>5</sup> Jfr R. Paret, art. *Umma*, SEI, s. 603 f.

<sup>6</sup> Talet trycktes i anslutning till konferensen och det, liksom övrigt småtryck, broschyrer, program, uttalanden, distribueras av Islamic Council of Europe, London. Betr. programmet och förarbetena, se också Impact International, 9—22 April 1976, s. 2 f., s. 17.

Som norm för denna "sanna" islam (till skillnad från s.a.s. muslimernas islam) står Koranen och den äldsta Sunna, dvs. uppenbarelsen och den sed, som är belagd hos profeten själv eller hans tidigaste följeslagare, medan man ställer sig avvisande till det som inte finns belagt där utan hör till senare tradition — det må vara i koranexeges eller i teologin eller i seder och bruk i kultiskt eller socialt avseende, även om det hör till det som är väl belagt i de islamiska områdena.

### 3. "För att möta den moderna tidens utmaning".

Satsen uttrycker förvissningen att uppenbarelsen och den äldsta sunna är applikabel i de situationer nutida individer och stater befinner sig i. Man avvisar alltså den långa teologiska utvecklingen och hävdar satsen att det är den äldsta traditionen, och Koranen själv, utan den traditionella utläggningen, som ger det i nutiden applikabla materialet. I det avseendet är det ett imponerande teologiskt arbete, som äger rum i islams värld: en strävan att finna i Koran och i Sunna vägar för det sociala, politiska och ekonomiska livet. Nusituationerna ställer frågorna, frågorna ställs till ett givet material: Koranen och den äldsta sunna.

### 4. "Människan behöver en ideologi, byggd på Sanning och som är universellt tillämpbar".

Vi ser här det vidare religionsbegrepp, som är så karakteristiskt för islams väsen. Man kan sätta religion lika med ideologi, eller snarare, religionen innefattar också ideologi, en ideologi, vars auktoritet kan göra anspråk på absolutet, eftersom den är grundad på Uppenbarelse. "Religion" blir något som tillämpas politiskt, dvs. den fungerar som politisk ideologi.

### 5. En ideologi . . . "som erbjuder en effektiv kontrollmekanism, en moralisk och andlig disciplin för människan".

Innebörden i den satsen uppfattar jag som dubbel:

a) Religionens funktion i samhället blir att hålla människan i schack; fruktan för straff och hopp om lön får människan att följa den rätta vägen.<sup>7</sup> b) Religionen (i betydelsen på uppenbarelsen grundad ideologi) hindrar staten från att hemfalla åt godtycke och tyranni.<sup>8</sup>

\*

När jag valde det här citatet just från det saudiarabiska ombudets anförande vid the International Islamic Conference, hade jag en bitanke med det valet. Det är för att understryka ett påstående jag vill göra, nämligen att traditionen från den hanbalitiska rättsskolan,<sup>9</sup> från den *madhhab* som går tillbaka på Ahmad ibn Hanbal, haft ett betydande inflytande på nutida islam, framför allt när det gäller tankarna om vad en islamisk stat är, dvs. på islam som politisk faktor. Så inte bara i hanbalismens fortsättning i wahhabismen i Saudiarabien utan också hos personer och rörelser, som ställer sig negativa till Saudiarabiens politik, ja, för hela den komplexa företeelse som mer eller mindre oegentligt kallas islams "modernism".<sup>10</sup> Wahhabismen<sup>11</sup> markerar början på den process, som innebar aktualiserandet av den hanbalitiska rättstraditionens principer om stat och religion. Wahhabismen är ju också den första av reformrörelserna i islam under Nya Tiden, en reformrörelse som tog sin början strax innan den händelse, som man brukar säga markera Nya tidens inbrott i Arabvärlden: Napoleons landstigning i Egypten (1798). Beteckningen wahhabiter är ett öknamn, efter namnet på rörelsens förgrundsgestalt, Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703—1792). Han tillhörde en familj av teologer och rättslärde av den hanbalitiska riten, dvs. de

<sup>7</sup> Jfr härtill J. Hjärpe, Muammar al-Kadhafi och islam, i: Religion och Bibel XXXV 1976, s. 24.

<sup>8</sup> Jfr vad som sägs betr. Ibn Taimiya nedan.

<sup>9</sup> För hanbalismen, se H. Laoust, art. Ahmad b. Hanbal, EI<sup>2</sup>, I, s. 272 ff., Idem, art. Hanabila, EI<sup>2</sup>, III, s. 158 ff., Idem, art. Ibn Taymiyya, EI<sup>2</sup>, III, s. 951 ff.

<sup>10</sup> Jfr art. *Islah* (flera författare), EI<sup>2</sup>, IV fasc. 63/64, s. 141 ff.

<sup>11</sup> Jfr H. Laoust, art. Ibn Abd al-Wahhab, EI<sup>2</sup>, III, s. 677 ff.

företrädde en lärarriktning, som särskilt ville slå vakt om traditionerna från den äldsta och ursprungligaste islam, och som betraktade med misstro den utveckling som det religiösa livet, politiken, och det teologiska tänkandet fått i de islamiska länderna. Avgörande för Ibn Abd al-Wahhab var studiet av den hanbalitiska skolans mest originelle och orädda företrädare under medeltiden: Ibn Taimiya (d. 1328), verksam i Damaskus och i Kairo, anlitad och uppskattad av mamluksultanerna för sin kunskap och sin duglighet, men ändå flera gånger fängslad och i onåd för sina inopportuna uttalanden och för sina skrifter riktade mot företeelser i det religiösa livet i Mamlukimperiet och mot dess religionspolitik.

Ibn Taimiya<sup>12</sup> hade kritiserat sådana företeelser som relikcult och vallfärder till helgongravar, som han fann oförenliga med verklig monoteism, men han hade också vänt sig emot den alltför spekulativa teologin, vare sig den yttrade sig som avancerad skolastik eller som mystisk panteism, han bekämpade den shiitiska formen av islam och vände sig mot alla former av folklig övertro och mot det charlataneri som bedrevs av vissa dervisher.

Störst och avgörande auktoritet tillmättes Koranen och den islamiska seden (*sunna*) sådan som den förelåg under den första generationen muslimers tid. Mot den senare traditionen och utvecklingen sätter alltså Ibn Taimiya ett slags "Skriften allena", Koranen och den äldsta *sunna*, som norm. Den principen är i överensstämmelse med hanbalitisk islam både i äldre och nyare tid. Obligatoriskt är det som i Koran och Sunna är uttryckligen föreskrivet, men inget är förbjudet utom det där förbjudna. En följd av den principen är strikt observans av de religiösa plikterna förenad med en anmärkningsvärd tolerans, när det gäller seder och bruk, som gärna annars betraktas som mer eller mindre obligatoriska bland muslimer — detta med undantag för senare tillkomna kultbruk, som naturligtvis avvisas helt, t.o.m. en sådan sak som firandet av Profetens *Mawlid* (födelsedag).

Varje muslim, menade Ibn Taimiya, är berättigad till och skyldig att ge råd och

vägledning åt sina trosfränder efter måttet av sin kompetens. Samarbete och ömsesidig hjälp är en plikt. Ibn Taimiya angriper inte äganderätten, men den rike är skyldig att hjälpa den fattige (och kan alltså *straffas* om han inte gör det). Stat och religion är för Ibn Taimiya ouplösligt förenade och oundgängligen nödvändiga för varandra. En åtskillnad, en sekulär stat, är en omöjlighet. Utan staten är religionen i fara, och utan religionen blir staten en tyrannisk organisation, en ond och omänsklig institution.

Redan den hanbalitiska rättsskolans grundare, Ahmad ibn Hanbal själv, satte som norm för den islamiske härskaren att han skulle verka för det gemensamma bästa, och han hävdade, att det är var muslims plikt att efter förmåga "verka för det goda och förhindra det onda" (allusion på ett uttryck som återfinns flera gånger i Koranen). Därav följer, att de rättslärd/teologerna har skyldighet att varna, att väcka opinion, och att tillrättavisa den politiske ledaren, så att han följer islams föreskrifter i utövandet av sin funktion. Här föreligger hela tiden möjligheten till konflikt mellan den politiske ledarens och de religiösa specialisternas tolkning av vad islam är (jfr nedan, betr. Egypten).

Wahhabismens politiska konsekvenser, förbindelsen mellan Muhammad ibn Abd al-Wahhab och Muhammad ibn Saud, det lämnar jag därhän, likaså den första saudiska staten eller staterna och deras öden och undergång. Wahhabismen var, trots dessa statsbildningars försvinnande, under 1800-talet en verksam och propagerande kraft.<sup>13</sup> Denna propaganda bidrar till ett

<sup>12</sup> Idem, art. ibn Taimiyya, EI<sup>2</sup>, III, s. 951 ff.

<sup>13</sup> Att man, även bland specialisterna, totalt missbedömde wahhabismens kraft och inte kunde ana den saudiska statens framtid, det ser man t.ex. av J. Östrup, *Islams kultur under det nittonde århundradet*, Stockholm 1924, s. 10 f. Där kan vi bl.a. läsa: "... men i motsats till scheriffen av Mecka, Husajn ibn Ali, sedermera konung av Hedschas, underlät han (= Abd al-Aziz) att taga bestämt parti under världskriget och förspillede därmed den sista möjligheten att åt sin sekt återvinna politisk betydelse."

Detta trycktes alltså året före hans stora seger.

ökat islamiskt självmedvetande, i själva Arabien och i andra islamiska länder, och bidrar på det sättet till det växande motståndet mot den västerländska influensen, samtidigt som den innebär en ökad vitalisering av islam som en faktor i socialt och politiskt avseende, ett betonande av islam som bas för politisk aktion. Själva frågeställningarna aktualiseras, även om svaren ofta blir andra än wahhabismens.

Man kan se influensen också bland Indiens muslimer, där den ledde till ökad spänning mellan dem och hinduerna, och -s uøp i suønjru kširšvøhøw øs uøk unø riska och egyptiska "reformismen" under 1900-talets första decennier, och i någon mån i den "islamiska socialismens" teorier.

Men också den saudiska staten skulle återuppstå. Det är en fantastisk och fantasi-eggande historia, hur Ibn Sauds ättling Abd al-Aziz lyckades inta den gamla huvudstaden Riad med 14 man i sitt följe, och sedan successivt kunde utvidga sitt välde genom räder och krig, i ett politiskt spel med stormaktsintressena involverade, i och efter första världskriget. Hans son, kung Faisal, som spelat en så central roll i den islamiska världen, var i teologiskt avseende lärjunge till sin morfar, Shaikh Abdallah ibn Abd al-Latif, i sin tur ättling i rakt nedstigande led till ibn Abd al-Wahhab, ättling både i lekamlig och i andlig mening.<sup>14</sup>

\*

När Abd al-Aziz ibn Saud 1924—25 intog Medina och Mekka, gjorde han i praktiken också slut på försöken att återupprätta kalifatet i islam. Här är vi inne på en viktig förändring, som skett under vårt århundrade i synen på vad som manifesterar islams enhet: Är det *imama*, makten i det universella kalifatet, eller *sharia*, den på uppenbarelsen vilande Lagen? Vi har nog nu, ett drygt halvsekel efteråt, en tendens att glömma betydelsen av den stora förändring som den turkiska revolutionen och det ottomanska kalifatets upphörande (1924) innebar för den islamiska världen i sin helhet.<sup>15</sup> Trots att åsikterna var högst divergerande om kalifatets nödvändighet eller t.o.m. dess önskvärdhet, betydde existensen av en mus-

limsk suverän med anspråk på kalifatet en manifestation av islams enhet för stora grupper i den islamiska världen. Vi kan ta en rad muslimska rörelser i Indien som exempel på det, t.ex. den som utgick från Shah Waliullah från Delhi (1702—1760) och senare *khilafat*-rörelsen och dess *ulama*, där motståndet mot den brittiska administrationen och den hinduiska nationalismen fick sitt uttryck i uppslutningen kring den ottomanske kalifen.

Det gjordes flera försök att åter upprätta ett kalifat:<sup>16</sup> Så kung Fuad (1868—1936) i Egypten, och — med vissa utsikter till framgång — Sharif Husain i Mekka, den senare med stöd i ganska stora områden av arabvärlden. Britterna satsade som bekant på Sharif Husain, vilket var en felbedömning, det visade sig när Mekka erövrades av Abd al-Aziz ibn Saud. Den islamiska kongress han lät sammankalla till Mekka redan 1926 blev en stor framgång för honom. I den hanbalitiska rättstradition han representerade betraktas inte kalifatet som något väsentligt för islam eller islams enhet, och den åsikten delades av andra, bl.a. av oppositionen mot Fuad i Egypten, och av the Moslem League i Indien under Muhammad Ali Jinnah (1876—1948) och Muhammad Iqbal (= de båda drivande bakom Pakistans bildande). Övergivandet av kalifatet förbinds, som vi ser, med reformrörelserna, från wahhabiterna till kemalisterna, från teokraterna till sekularisterna, och förbinds med motståndet mot det gamla livsmönstret, betraktat som en förvrängning av islam (återigen distinktionen "sann islam", empirisk islam!), och detta förbinds *de facto* med frigörelsesträvandena från den västerländska dominansen.

En rörelse som låtit tala om sig är *al-*

<sup>14</sup> En orientering om Faisals liv finns i ARAMCO World Magazine, July—August 1975, s. 19 ff.

<sup>15</sup> För den politiska utvecklingen efter den turkiska revolutionen, se P. Mansfield, *The Ottoman Empire and its Successors*, London 1973, och P. J. Vatikiotis, *The Modern History of Egypt*, London 1969. Betr. de olika uppfattningarna om förhållandet mellan politisk makt och religion, se W. Madelung, art. *Imama*, EI<sup>2</sup>, III, s. 1163 ff.

<sup>16</sup> Jfr sammanställningen hos von Sicard, o.a.a., s. 344 f.

*Ikhwan al-muslimun*;<sup>17</sup> vi kan ta den och dess paralleller som exempel. Här har vi åter, menar jag, en förbindelse med den hanbalitiska rättstraditionen. *al-Ikhwan* grundare, Hasan al-Banna, var son till utgivaren av Ahmad ibn Hanbals *Musnad*, och han fick en uppfostran som anstod en hanbalitisk lärd; men han var också på sätt och vis en sufi: han initierades vid 14 års ålder i Hasafiya-orden. Det som givit Brödraskapets dess slagkraft och styrka, tror jag, är kombinationen av vissa drag av dervishorden med reformprogrammet, som är närstående wahhabismens:

Islam ses som en "ordning" (*nizam*), som är överlägsen alla andra, eftersom den vilar på uppenbarelsen. Islam ger reglerna för alla aspekter av mänskligt liv, och den är giltig överallt och alltid. Detta ses som ett å t e r v ä n d a n d e till de första muslimernas tro och praxis, så som de är belagda i Koran, i *Hadith* och i *Sira*. Draget av dervishorden kan vi se i medlemmarnas särskilda andliga övningar och i den fasta organisationen, men med skillnad i tillämpningen, i funktionen. Det är en orden för aktivt reformarbete: skolor, sjukhus, dispensärer, moskéer, undervisning, propaganda — och i det politiska, för att inte säga paramilitära, engagemanget.

En viktig tanke och ett väsentligt krav från Brödraskapets sida var (och är) lagstiftningens förändring. Man är mot sekulär lagstiftning. Normen skall vara *sharia*, ur den skall lagstiftningen härledas. Skatterna t.ex. skall bygga på idén om *zakat* ("församlingsavgiften") och på ränteförbudet (tolkat såsom förbud mot arbetslös inkomst och exploatering). Målet är att skapa en islamisk stat med *sharia* som norm, och det yttersta målet är att denna stat skall omfatta alla muslimer i världen. Den grundläggande tanken är, att islam till sin natur också omfattar politiken. Den politiska makten ses som något essentiellt för islam som religion.

Det finns liknande organisationer annorstädes. Stora likheter, fr.a. i föreställningar och idéer, t.ex. denna om *sharia* som norm för lagstiftningen, om *zakat* och ränteförbudet som grundval för social trygghet och

för skattväsende, finns med *Djamaat-i-islami* i Pakistan (också i Bangladesh, Indien). Mawlana Abu-l-Ala Mawdudi, grundaren av *Djamaat*, är kanske den mest inflytelserike bland nutida islamiska teologer/ideologer i hela den islamiska världen, men kanske mest i de ickearabiska länderna. Mawdudi har mycket goda kontakter med Saudiarabien och med de muslimska intresseorganisationerna i Europa och Amerika.<sup>18</sup>

Det finns skäl att anta att Saudiarabien stöder det i princip förbjudna Brödraskapet i Egypten. Den senaste tidens utveckling synes bekräfta det antagandet. Den ekonomiska hjälpen till Egypten ges inte utan villkor. En mjukare hållning till *al-Ikhwan*, ett närmande till *sharia*-idealet — och brytningen med Sovjetunionen — har förmodligen visst samband med detta. Vi kan möjligen också jämföra med den senaste utvecklingen i Somalia.

Det kan också nämnas att Sayyid Qutb, framstående talesman för Brödraskapet, har inflytande trots den tid som förflutit sedan hans avrättning: hans skrifter läses i en stor del av den islamiska världen.

Den egyptiska regeringens förhållande till Brödraskapet är ambivalent. Det förbjöds redan 1954, och man har ju sedan dess tagit verkliga krafttag för att utrota rörelsen, men samtidigt finns det beröringspunkter mellan Brödraskapets ideologi och "de fria officerarnas" och de ledandes i dagens Egypten. Det gäller också president Sadat själv.<sup>19</sup>

De politiskt ansvariga i Egypten har allt intresse av att kunna behärska de religiösa institutionerna och låta religionen vara en

<sup>17</sup> Jfr G. Delanoue, art. *al-Ikhwan al-Muslimun*, EI<sup>2</sup>, III, s. 1068 ff.

<sup>18</sup> Mawdudi är en oerhört produktiv författare, och hans skrifter sprids över hela den islamiska världen, och främst naturligtvis på den indiska subkontinenten. I Europa och i Västvärlden i övrigt finns tillgång till de engelska upplagorna av hans skrifter, bl.a. sprids de genom Islamic Council of Europe.

<sup>19</sup> Jfr hans även på svenska utgivna memoarer (Mitt liv, mitt land).

faktor som stöder de politiska och sociala mål man föresatt sig.<sup>19</sup> Vissa yttringar av religiositet är därför motarbetade från statens sida, t.ex. de sufiska brödraskapen och ordnarna, som, menar man, i sin mysticism och koncentration till det inre livet i Gud, representerar en typ av religiositet som verkar bromsande i arbetet på landets utveckling.

Samtliga moskéer i landet står under direkt eller indirekt statlig kontroll. Samtidigt byggs det talrika moskéer just på statens initiativ och helt eller delvis på statens bekostnad. Under det första decenniet efter revolutionen byggdes det närmare ett 80-tal moskéer på statlig bekostnad, och bortåt 1.500 med statliga bidrag. Men man strävar efter att ge moskéerna en vidgad funktion och regeringen har t.ex. uppmontrat anskaffandet av bibliotek i anslutning till moskéerna, och man skapade t.o.m. 1962 en ny tjänst: en kombination av *muadhhdhin* och bibliotekarie. Man kan med fog hävda att detta är i anslutning till islams gamla tradition. Moskéns funktion är vidare än att bara användas som gudstjänstlokal.<sup>20</sup> Regeringen bestämmer över den Islamiska Kongressen, som är ett internationellt organ, och den har genom omvandlingen av al-Azhar (1961) kontroll över den teologiska utbildningen. *Ulama*, den teologiska expertisen, har knappast möjlighet att agera självständigt eller mot regeringens åtgärder. Man avskaffade också de särskilda *sharia*-domstolarna som dömde i civilrättsliga mål efter islamisk lag. (Man får skilja från de n företeelsen de nutida strävandena att göra all lagstiftning avhängig *Sharia* i betydelsen av den på Uppenbarelsen vilande Lagen). Regeringen har också ett "Högsta råd för islamiska angelägenheter" sidoordnat religionsministeriet. Man har ett uttalat önskemål att moskéer och mosképersonal skall främja "nationalism, patriotism och socialism". Alla föreningar, också de som har som mål att verka för religionslivet, står under full insyn från statens sida. Men ändå bör man inte rubricera allt detta som sekularisering i egentlig mening, då staten uttryckligen vill främja islam och islams spridning. Man vill uppriktigt främja islam,

men man vill samtidigt bestämma vad islam är.

\*

Den "islamiska socialismen", *al-ishtirakiyat al-islamiya*, är ett uttryck som kan stå för ganska disparata ting, från den *ishtirakiyat al-arabiya* som representeras av *Bath*-partierna, via nasserismen, till *Muammar al-Kadhafis* s.k. Tredje internationella teori — från sekularismen till teokratin.<sup>21</sup>

Det är i vart fall fråga om en "socialism" som inte är grundad på marxistiska teorier, eller marxistisk historiefilosofi.

Man avvisar tanken på klasskamp (likasom föreställningen om "proletariatets diktatur") och talar i stället om *takaful*, symbios, och man accepterar det privata ägandet. Jag har i annat sammanhang fört fram tanken att detta i sin tur hänger samman med att det islamiska begreppet *ägande* är ett annat än vårt, som bestämts av den romerska rättens definitioner.<sup>22</sup>

Också när det gäller "klasskampen" har säkerligen islam del i att den föreställningen inte faller sig naturlig. Själva idén om en människornas hierarki är så ytterligt främmande för islam redan genom gudsbegreppet. Guds absoluta suveränitet ger åt människan ställningen av *abd*, "tjänare", oberoende av samhällsställningen. Den o begränsade ståndscirkulationen i islams länder är ju också ett påtagligt faktum, likaså avsaknaden av ett hierarkiskt prästerskap. Inte ens slaveriets existens motsäger detta,

<sup>19</sup> Statistiken nedan är hämtad från M. Berger, *Islam in Egypt Today*, Cambridge 1970.

<sup>20</sup> Jfr J. Hjärpe, Moskéns användning, i: *Religion och Bibel XXXIII*, 1974, s. 27 ff.

<sup>21</sup> God orientering ges i P. J. Vatikiotis, art. *Ishtirakiyya* 2, EI<sup>2</sup>, IV fasc. 61/62, s. 123 ff. För litt. se C.-M. Edsman, Det nutida mötet mellan islam och marxismen, i: *Livsaskådningsforskning*, Uppsala 1977, s. 41 ff., och Å. Holter, Arabisk statsreligion, Oslo 1976. För al-Kadhafi, se J. Hjärpe, *Religion and Ideology*, i: *Dynamics and Institution* (ed. H. Biezais), Stockholm 1977, s. 56 ff. För en orientering om arabsocialismens idéer rekommenderas S. A. Hanna — G. H. Gardner, *Arab Socialism, a documentary survey*, Leiden 1969.

<sup>22</sup> J. Hjärpe, "Islamisk socialism" — ett diskussionsinlägg, i: *Livsaskådningsforskning*, Uppsala 1977, s. 69 ff.

gränserna är flytande. I vilken annan miljö än den islamiska kunde en sådan företeelse som mamlük-väldet existera, där de högsta tjänsterna — inklusive kungamakten, sultanatet — innehades av slavar?<sup>22a</sup>

Gamal Abd an-Nasir betonade starkt sambandet mellan islam och *ishtirakiya*, och omorganiseringen av al-Azhar 1961 syftade bl.a. till att få en institution, som kunde förklara och förkunna denna förbindelse, med motto som "Islam, rättvisans och jämlikhetens religion", och "Muhammad den förste socialisten", eller, som det heter i en *khutba* (predikan) som hölls vid fredagsbönen i al-Azhar 22 mars 1959: Muhammads budskap är en ärorik revolution.<sup>23</sup> Predikantens namn var Anwar Sadat.

Predikan avslutades med dessa ord:

"Emot alla strömningar som bekämpar varandra, har vi muslimer funnit lösningen, och den är enkel: Den är att återvända till vår islamiska revolution, som Profeten förkunnat för 14 århundraden sedan, och låta oss inspireras av dess vetenskapliga, sociala och andliga bärkraft."

Frihetssträvan och jämlikhet ses som grundade i den absoluta monoteismen. Människan är inte underställd någon utom Gud allena. Arbetet på den ekonomiska uppbyggnaden och exploateringen av naturtillgångarna blir en religiös, islamisk, angelägenhet. Ett koranord som man ofta citerar i det sammanhanget är berättelsen om Människans (Adams) skapelse och det motiv som ges för människans existens: Gud säger till änglarna: "Se jag insätter på jorden en ställföreträdare" (S. 2: 28/30 et parr.). Människan är Guds kalif, Hans ställföreträdare på jorden.

När det gäller Bathpartierna, vore man frestad att tala om en sekulär islam, en kulturislam: Ett bejakande av det islamiska kulturarvet, oberoende av religionstillhörighet.

\*

Nu åter till Saudiarabien och till islams centrum, Mekka. Antalet som årligen besöker Mekka och Medina kan nu räknas i miljoner. Till stor del är detta resultatet av en medveten satsning från den saudiska statens sida, börjad under Abd al-Aziz, och

driven med stor kraft av kung Faisal och fortsatt nu. Saudiarabien har stora ekonomiska resurser, och man har gjort storartade insatser för uppbyggnaden av pilgrimsmålen. Under 1970-talet har de väldiga byggnadsarbetena i Medina och Mekka fullbordats. Moskén i Medina med — numera — världens högsta minaret kan efter nybyggnaden rymma 300.000 pilgrimmer, grindarna till profetens grav är av massivt guld, väldiga arbeten har lagts ned på inskriptioner och annan utsmyckning. Moskén kring Kaba har byggts ut i så väldiga proportioner, att kullarna Safa och Marwa numera befinner sig inne i byggnaden, må vara att detta uppnåtts med en utskjutande tillbyggnad. Härbärgen, vägar och kommunikationer, och service av olika slag, har utvecklats för att på alla sätt underlätta för pilgrimmerna, och för att göra resan trygg och möjlig att företa till en låg kostnad. Det kan också nämnas, att det numera är Saudiarabien som årligen förser Kaba med en ny *Kiswa*, det dyrbara broderade täckelse, som omsluter byggnaden. Ett indicium så gott som något på Saudiarabiens ledande ställning i den islamiska världen.<sup>24a</sup>

Här möts muslimer från hela världen, klädda lika, utförande samma riter. Toppolitiker från hela den islamiska världen möts också här, informellt, i samband med vallfärden. Det är ur sådana informella möten mellan muslimska ledare, som en rad olika företeelser, organ och organisationer uppkommit: De muslimska ländernas utrikesministrar har sedan 1969 mötts årligen, på olika platser, och denna utrikesministerkonferens kan ses som ett exekutivt organ till de islamska toppkonferenser som förekommer med lite längre intervall. Det finns också ett permanent islamiskt sekretariat i Djidda, som har en samordnande funktion, men också tar initiativ till nya verksamheter. Detta sekretariat byggdes upp och organiserades av Tanku Abdul Rahman Putra

<sup>22a</sup> Jfr J. Hjärpe, Syrien—Palestina på 1300-talet, i: Religion och Bibel XXXIV, 1975, s. 42 f.

<sup>23</sup> Predikan finns återgiven i MIDEO V 1958, s. 443 ff., jfr C.-M. Edsman, o.a.a., s. 50 f.

<sup>24a</sup> Jfr Hjärpe, Vallfärden till Mekka, i: Religion och Bibel XXXVII 1978.

(tidigare den förste premiärministern i Malaysia) på uppdrag av kung Faisal, med början år 1970.<sup>24</sup> Sekretariatets tillkomst var en besvärlig diplomatisk process, berättar T. Abdul Rahman, på grund av nationella motsättningar och misstänksamhet, men det hade starkt stöd av kung Faisal personligen. Sekretariatets uppgift är bl.a. att hjälpa med religiös och allmän utbildning, också teknisk, för muslimer över hela världen. — Det kan förresten nämnas, att den första internationella islamiska konferensen om vetenskap och teknik hölls i Riad 20—25 mars 1976.

Sekretariatet förvaltar en "solidaritetsfond", som ger hjälp åt muslimska grupper i olika länder, främst för deras religiösa arbete (moskébyggen, undervisning). Man engagerar sig också för muslimernas förhållanden i Palestina, Bangladesh och Filipinerna etc., uttryckligen för att bibehålla medlemsländernas intresse. Målet är att muslimerna i hela världen skall agera som en enhet och ge varandra ömsesidig hjälp. Ett exempel bland många är att sekretariatet gav medel till den förnämliga anläggningen vid Regent's Park i London (Central London Mosque), med Moské med plats för 1.000 bedjande och med en läktare för 300—500 kvinnor, bibliotek, läsrum, bokhandel, tryckeri osv. Den stod färdig i år (1977). Sekretariatet står också bakom Islamic Council of Europe i London, som bildades 1973 vid en konferens med olika islamiska organisationer från Europa. Sedan början av 1976 är generalsekterare vid sekretariatet i Djidda Dr Ahmadou Karim Gaye från Senegal. Tanku Abdul Rahman har engagerats för arbetet med den islamiska utvecklingsbanken (Islamic Development Bank), som diskuterades redan vid de islamiska ländernas finansministerkonferens i Djidda 1973. Banken står under saudiarabisk ledning, men det har tagit några år att bygga upp den. Den är nu i verksamhet. I Djidda finns också en internationell islamisk nyhetsbyrå för kulturutbytet i vidaste mening.

1961 bildades i Mekka *Rabitat al-Alam al-islami*, det islamiska världsförbundet (Muslim World League). al-Rabita sam-

arbetar med muslimska lokalorganisationer över hela världen. Man hade en stor konferens i Mekka 1974 med detta förbund, då man också i ett uttalande uppmanade regeringarna i hela den islamiska världen att låta Koran och Sunna vara grunden för lagstiftningen, att man skulle tillämpa *sharia*. Det kan också nämnas, att man här 1974 telegraferade till Indonesiens regering, och påpekade, att det inte var önskvärt att Världskyrkorådet sammanträdde i ett islamiskt land. Som bekant fick mötet förläggas till Nairobi i stället för i Djakarta som planerats.

\*

Nu vill jag till sist bara tillägga några ord om islam i Europa. Det väldiga utställningsprojekt, som kallades World of Islam Festival och som ägde rum i fr.a. London under större delen av 1976, kom att fästa uppmärksamheten på islam och på islamisk kultur. I anslutning till denna festival anordnade Islamic Council of Europe i samarbete med King Abdulaziz University en särskild islamisk konferens (3—12 april). Det är från den konferensen det inledande citatet var hämtat. Här framträdde ledande muslimska politiker och vetenskapsmän, och den utgjorde en slående illustration till att islam är en betydelsefull europeisk företeelse. I England och några andra västeuropeiska länder är antalet muslimer så stort, att det finns underlag för egna affärer (för *halal* föda), men också för egna skolor, moskéer, och — vilket är viktigt — det finns underlag för krav på särlagstiftning, så att *sharia* kan tillämpas, dvs. att den muslimska komuniteten kan utgöra en egen korporation, något av en stat i staten, med krav på egna lagar t.ex. när det gäller arv, äktenskap, skolgång.<sup>25</sup> Man vill s.a.s. utgöra något slags *ahl adh-dhimma* i den främmande miljön. Det finns också intresseorganisationer som för fram de här önske-

<sup>24</sup> Tanku Abdul Rahman redogör för sekretariatets tillkomst i Impact International, 9—22 April 1976, s. 22 ff.

<sup>25</sup> Jfr J. Hjärpe, Problem för muslimska immigranter, i: Föreningen Lärare i Religionskunskap, Årsbok 1976, s. 77 ff.



målen, så som fallet varit i England nyligen.

Islams religionsbegrepp är vidare än vårt. Religionen omfattar mycket av det vi brukar räkna till den sekulära sfären. Det innebär, att våra religionsfrihetslagar inte är fullt adekvata. Vårt sekulära samhälle kan, utan att någon illvilja finns från någondera parten, vara i konflikt med den syn som i nutida islam finns på förhållandet mellan sekulär lag och religiös lag. Det kan leda till problem, och har så gjort, också i Sverige. Men, å andra sidan, jag tror också, att det här i Västeuropa, där 5—6 miljoner muslimer lever i minoritetsställning i en icke-islamisk miljö, kan framträda nya intressanta muslimska tolkningar av islams väsen, innehåll och funktion. Mötet mellan

islam och nutidens problem äger rum i de islamiska länderna, men också här, och här med större kraft och med större fordringar, eftersom det är en främmande miljö, med andra värderingar — och med ett annat religionsbegrepp.

*Anmärkning:*

Av tekniska skäl har det tyvärr blivit nödvändigt att i ovanstående artikel använda en starkt förenklaad och därför otillfredsställande transkription av arabiska namn och termer.

*Förkortningar*

- |                 |  |
|-----------------|--|
| EI <sup>2</sup> | Encyclopaedia of Islam, New Edition.                       |
| MIDEO           | Mélanges d'institut dominicain d'études orientales, Kairo. |
| SEI             | Shorter Encyclopaedia of Islam.                            |

# Martin Buber som bibelöversättare

av KARL-JOHAN ILLMAN

Den 8 februari 1978 hade hundra år förflutit sedan Martin Bubers födelse. Denna tilldragelse har markerats med kongresser, minnesutställningar och publikationer världen över. Bubers egen produktion är inte bara kvantitativt omfattande, den är också förbluffande mångsidig. Jag skall här i korthet behandla hans bibelöversättning, som han själv skall ha betraktat som sin mest vägande litterära insats. Till detta kommer några skäl av mera tillfällig art: bibelöversättningsfrågor är aktuella just nu, men i min doktorsavhandling utelämnade jag denna sida av Bubers bibeltolkning.<sup>1</sup>

När Buber år 1925 tillsammans med Franz Rosenzweig påbörjade arbetet med sin bibelöversättning, fanns det redan ett flertal judiska översättningar till högtyska.<sup>2</sup> De viktigaste av dessa hade utgivits av Moses Mendelssohn, Leopold Zunz, Ludwig Philippsohn, Samson Raphael Hirsch och Simon Bernfeld. Det skulle föra för långt att i detta sammanhang gå in på dem. Jag skall i stället något dröja vid en översättning, som tillkom ungefär samtidigt med Bubers. År 1924 tog överrabbinen i Berlin, Leo Baeck, initiativ till en översättning, varvid de olika bibelböckerna fördelades på en hel rad översättare, bland dem flera kända forskare såsom Elias Auerbach, Benno Jacob, Harry Torczyner och Max Wiener. Då resultatet visade sig bli mycket oenhetligt, ombads Torczyner överta redaktionsuppgifterna och i egenskap av utgivare svara för den slutliga utformningen. När den första upplagan utkom år 1937 hade denne redan flyttat till Jerusalem och ver-

kade som professor i semitisk filologi vid Hebreiska universitetet under namnet N. H. Tur-Sinai. Han hade på många punkter kommit till från gängse uppfattning avvikande mening beträffande ord- och stilbildning inom biblisk hebreiska. Detta har satt tydliga spår i synnerhet i andra upplagan av översättningen.<sup>3</sup> Likväl är han beroende av äldre judiska översättningar, t.ex. däri att han återger gudsnamnet med "der Ewige", vilket är ett arv alltifrån Mendelssohn.

Buber hade redan år 1913 tillsammans med några vänner umgåtts med planer på att översätta bibeln till tyska. Världskriget kom emellan och planen förföll. Tio år senare tog Rosenzweig kontakt med Buber angående en översättning av Jehuda Halevis dikter som han då arbetade på. Denna kontakt aktualiserade ånyo tanken på en bibelöversättning. Rosenzweig var av den meningen att en grundlig revision av Luther-bibeln skulle duga. Buber hävdade, att en helt ny version utan någon som helst bundenhet av tidigare tradition var av nö-

<sup>1</sup> Jfr motiveringen härtill i Leitwort — Tendenz — Synthese. Programm und Praxis in der Exegese Martin Bubers (Meddelanden från Stiftelsens för Abo Akademi Forskningsinstitut, Nr 2), Abo 1975, 14.

<sup>2</sup> Se Schalom Ben-Chorin, Zur Geschichte der jüdischen Bibelübersetzungen in Deutschland, i dens., Im jüdisch-christlichen Gespräch, Berlin 1962, 110—134, samt Hermann Levin Goldschmidt, Das jüdische Ringen um eine deutsche Bibel, Kairos 7, 1965, 107—113.

<sup>3</sup> Die Heilige Schrift. Neu ins Deutsche übertragen, I—IV, Jerusalem 1954.

den. När Buber i början av 1925 av det evangeliska förlaget Lambert Schneider fick ett anbud att utarbete en ny översättning, accepterade han endast under förutsättningen att Rosenzweig medarbetade. Detta var inte litet begärt, eftersom denne redan i flera år varit förlamad och endast med tillhjälp av en sinnrikt konstruerad apparat kunde åstadkomma vissa skrivtecken, som hans hustru tolkade. Man började med ett försök att revidera Lutherversionen av Gen. 1. Resultatet blev enligt Buber "ein Torso". Därefter gjorde Buber ett utkast enligt sin egen uppfattning. Rosenzweig gjorde ändringsförslag och det hela diskuterades i dennes hem, när Buber en gång i veckan reste från Heppenheim till Frankfurt am Main för att föreläsa vid universitetet. Rosenzweig tillägnade sig snart Bubers översättningsprinciper och företrädde dem i en rad artiklar minst lika energiskt som upphovsmannen.<sup>4</sup> Hans egen insats kom i främsta rummet att gälla ordvalet. När Rosenzweig avled år 1929 hade de hunnit till Jes. 53. Buber fortsatte ensam och förläggandet av översättningen, som utkom med ett band per bibelbok, övertogs 1933 av det judiska förlaget Schocken. När detta på myndigheternas order stängdes år 1938 hade Ordspråksboken hunnit utkomma och Buber själv hade kallats till Jerusalem såsom professor i socialfilosofi. På 1950-talet återupptog han arbetet, reviderade och fullbordade det år 1961. Den slutliga versionen utkom på ett tredje förlag, det katolska Jakob Hegner.<sup>5</sup>

Huvudprinciperna för översättningen kan kort formuleras så här:<sup>6</sup>

1) Man skulle så långt som möjligt hålla sig till den masoretiska texten, eftersom alla rekonstruktioner av eventuella ursprungligare läsarter måste förbli hypotetiska.

2) Man borde översätta för högläsning, eftersom den hebreiska bibeln ursprungligen traderats muntligt. Detta ställde vissa krav på rytm som man försökte tillmötesgå genom att indela texten i *kola*, dvs. naturliga andningsperioder, vilka samtidigt skulle utgöra innehållsliga enheter. Denna rytmiska indelning i vad Buber kallade "das leicht Sprechbare und das leicht Merkbare"

genomfördes såväl i prosa som i poesi.

3) Det är viktigt att återge upprepningar av vissa ord och ljud i originalet. Dessa är nämligen inte bara estetiska utsmyckningar, utan de har samtidigt funktionen att understryka det viktiga eller den egentliga innebörden i ett avsnitt. Genom sådana upprepningar kan också olika avsnitt på längre eller kortare avstånd förbindas med varandra och på detta sätt belysa och tolka varandra. Till dessa upprepningsformer räknar Buber utöver egentliga "Leitworte" även paronomasier, alliterationer och assonanser.

4) Man strävade efter att gräva fram ett ords eller en stams ursprungliga, etymologiska innebörd, för att så komma fram till dess konkreta ("sinnhafte") betydelse. Denna söktes inte bara i den språkvetenskapligt riktiga utan också i den folkliga etymologin.<sup>7</sup> Detta ledde i sin tur, till att den s.k. konkordansprincipen i stort sett kom att iakttagas: ett hebreiskt ord återges med ett enda tyskt, och ett tyskt ord reserveras för ett enda hebreiskt. För att finna motsvarigheter till originalets olika nyanser, måste man tillgripa ålderdomliga uttryck ur den tyska ords-katten och stundom även göra nybildningar.

5) Man skulle försöka transponera originalet in i översättningsspråket, så att detta får återspegla originalets struktur och satsbyggnad, så långt detta låter sig göra. Det skedde i fullt medvetande om de båda språkens olikheter just i fråga om struktur, idiomatiska uttryckssätt, ordvalör osv.

<sup>4</sup> Dessa publicerades tillsammans med ett antal artiklar av Buber i *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936.

<sup>5</sup> *Die Schrift. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig*, I—IV, Köln-Olten 1954—1962.

<sup>6</sup> Förutom de i anm. 4 nämnda artiklarna kan här hänvisas till Bubers bilaga till första bandet av översättningen, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*.

<sup>7</sup> Jfr W. Kraft, *Gespräche mit Martin Buber*, München 1966, 36 och R. Mack, *Martin Buber als Ausleger des Alten Testaments. Eine kritische Würdigung seines bibelwissenschaftlichen Werkes im Aspekt der neuzeitlichen theologischen Exegese und Hermeutik* (opubl.diss.), II, Edinburgh 1969, 259 f.

Jag skall i det följande återge några avsnitt ur Bubers översättning av Gen. 22, Jes. 6 och Ps. 73 samt kort kommentera de mest karakteristiska dragen i översättningen.<sup>8</sup>

Er aber sprach: / Nimm doch deinen Sohn, deinen Einzigsten, den du liebst, Jizchak, / und geh vor dich hin in das Land von Morija, / und höhe ihn dort zur Darhöhung auf einem der Berge, / den ich dir zusprechen werde. / Abraham stand frühmorgens auf, / er sattelte den Esel, / er nahm seine beiden Knaben mit sich und Jizchak seinen Sohn, / er spaltete Hölzer für die Darhöhung / und machte sich auf und ging nach dem Ort, von dem Gott ihn gesprochen hatte . . .

Sie kamen an den Ort, den Gott ihm zugesprochen hatte. / Dort baute Abraham die Schlachtstatt / und schichtete die Hölzer / und fesselte Jizchak seinen Sohn / und legte ihn auf die Schlachtstatt zuoberst der Hölzer. / Abraham schickte seine Hand aus, / er nahm das Messer, seinen Sohn hinzusetzen. / Aber SEIN Bote rief ihm vom Himmel her zu / und sprach: / Abraham, Abraham! / Er sprach: / Da bin ich . . .

Abraham rief den Namen jenes Orts: ER ersieht. / Wie man noch heute spricht: Auf SEINEM Berg wird ersehn. / (Gen. 22: 2—3, 9—11, 14).

Buber undviker gängse religionshistoriska termer såsom "offer" och "altare". Genom att gå till etymologin för verbet *'lh* (hif.) och motsvarande substantiv, får Buber i v. 3 "und höhe ihn dort zur Darhöhung" i st.f. "und bringe ihn dort als Brandopfer" (von Rad, ATD) eller "und bringe ihn dort zum Hochopfer" (Tur-Sinai). I v. 9 får han på samma sätt "Schlachtstatt" av *mizbeal* utgående från att verbet *zbh* betyder "slakta" och prefixet *mi-* anger stället där detta sker. Såsom hebraismer bör man beteckna "und geh vor dich hin" (v. 2) för originalets *lak-leka* och "schickte seine Hand aus" (v. 10) för *wajjislah 'at jadô*.

Verkligt originellt är emellertid återgivandet av gudsnamnet med "ER" och "SEIN" (v. 11,14). Här omtalas Gud — vid tilltal har Buber "DU" och "DEIN" och när Gud själv talar "ICH" och "MEIN". Såsom jag nämnde använde tidigare judiska

översättare "der Ewige", utom Bernfeld, som i den kristna traditionens efterföljd — även den till sitt ursprung judisk — översätter med "der Herr". Buber transkriberar i sina exegetiska arbeten gudsnamnet med JHWH. Han menar, att detta i sin kortform "Jah" var "ein Gotteschrei", som betydde ungefär "Oh, Er" och i sin senare utvidgade form "Er ist da". På det förstnämnda sättet återger han det särskilt i hymniska avsnitt, på det senare i vissa avsnitt, där Guds närvaro särskilt skall framhävas. Men i regel använder han som sagt pronomina på ovannämnt sätt.<sup>9</sup>

Brandwesen umstanden oben ihn, / sechs Schwingen hatten sie, sechs Schwingen ein jeder, / mit zweien hüllt er sein Antlitz, / mit zweien hüllt er seine Beine, / mit zweien fliegt er. / Und der rief dem zu und sprach: / Heilig heilig heilig / ER der Umscharte, / Füllung alles Erdreichs / sein Ehrenschein! . . .

Aber von den Brandwesen flog eines zu mir, / eine Glühkohle in seiner Hand, / mit der Greifzange hatte es sie oben von der Statt ge-griffen, / er berührte damit meinen Mund, / er sprach: / Da, / dies hat deine Lippen berührt, / so weicht dein Fehl, / so wird deine Sünde bedeckt . . .

Er sprach: / Geh, / sprich zu diesem Volk: / Hörst nur, höret, / und unterscheidet nimmer, / Seht nur, sehet, / und erkennt nimmer! / . . .

Dann, wenn nur noch ein Zehntteil darin ist / und es wieder zur Abweide ward: / der Eiche gleich, der Steineiche gleich, / von denen beim Fällen ein Sumpf blieb: / sein Stumpftrieb

<sup>8</sup> Ur mängden av artiklar och avsnitt i böcker om Bubers översättning vill jag här anföra några av de viktigaste: N. Lohfink, *Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung*, Stimmen der Zeit 6, 1962, 444—454; G. Scholem, *An einem denkwürdigen Tage*. Rede bei der Feier zum Abschluss der Buberschen Bibelübersetzung in Jerusalem, Februar 1961, i dens., *Judaica* (Bibliothek Suhrkamp, 106), Frankfurt a.M. 1963, 207—215; M. A. Beek, kap. "The Translation" i M. A. Beek och J. Sperna Weiland, *Martin Buber, Personalist and Prophet*, Westminster . . . 1968, 27—41. Härtill kommer ett kap. i Macks ovannämnda (anm. 7) avhandling del I, 261—312, som är den utförligaste behandlingen jag känner. Tyvärr har Mack stannat vid Bubers återgivande av enstaka ord och fraser, men inte i nämnvärd utsträckning diskuterat själva översättningsprinciperna.

<sup>9</sup> Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, [30].

ist Same der Heiligung. (Jes. 6: 2—3, 6—7, 9, 13).

Här lägger man märke till den etymologiska återgivningen "Brandwesen" av *šerapim*. Tur-Sinai har "Branddrachen". Vardera transponerar också det distributiva uttrycks sättet i v. 2: "sechs Schwingen . . . sechs Schwingen ein jeder" (Buber) resp. "sechs Flügel, je sechs Flügel" (Tur-Sinai). Substantiven *m'lo'* (v. 3) och *godäs* (v. 13) återger Buber såsom substantiv, "Füllung" resp. "Heiligung". Återgivningen "Sein Ehrenschein" av *k'bôdô* (v. 3) låter både "äran" och "glansen", som detta substantiv kan uttrycka, komma fram. Tur-Sinai skriver "Herrlichkeit". Originallets paronomasier i v. 9 återges vardera genom upp-  
repningar: "hört nur höret . . . seht nur sehet" (Buber) och "hört, hört . . . seht, seht". Originallets *tekkuppar* i v. 7 återger Buber etymologiskt med "wird . . . bedeckt", medan Tur-Sinai har "ist gesüht".

Bubers strävan att transponera originalet in i översättningen ter sig stundom effektfull. Genom undvikande av bindeord, där hebreiskan saknar sådana får han fram dess syntaktiska egenart. På frågan hur länge förödelsen skall fortgå, svarar 'Herren' i v. 11: Er sprach, / bis dahin, / dass die Städte verheert sind, / kein Insasse mehr, / Häuser, / kein Mensch mehr darin, / des Menschen Boden verheert zu Öden. Hos Tur-Sinai finns också denna tendens men inte så långt driven som hos Buber: Und er sprach; / Bis dass die Städte wüste liegen ohne Wohner / die Häuser ohne Menschen / der Boden zur Öde verwüstet. Bubers etymologiska strävan tar sig dessutom här ett egenartat uttryck, när han återger 'adamū med "des Menschen Boden", så att 'adam skall klinga med.

Psalm 73 är den bibeltext som av allt att döma fångade Buber starkast. Han översatte den flera gånger på nytt och reciterade den vid Rosenzweigs grav enligt dennes önskan. På Bubers gravsten i Jerusalem står tre ord ur v. 23 *wa'anî tamid 'immak*, som han själv återgav med "und doch bleibe ich stets bei dir". Psalmens har enligt Buber två Leitworte: "das beherrschende

Leitwort" är *lebab*, "hjärta", som förekommer sex gånger (v. 1, 7, 13, 21, 26 — två ggr). Därför har Buber i en av sina skrifter<sup>10</sup> försett psalmen med överskriften "Das Herz entscheidet". Psalmens andra Leitwort är 'immak. För att illustrera dess funktion skall jag citera v. 21—25:

Wenn aufgor mein Herz, / ich mirs schneiden liess in die Nieren, / dumm war ich und erkannte nicht, / ein Vieh bin ich bei dir gewesen. / Und doch bleibe ich stets bei dir, / meine rechte Hand hast du erfasst. / mit deinem Rate leitest du mich, / und danach nimmst du mich in Ehren hinweg. / Wen habe ich im Himmel! / aber bei dir / habe ich nicht Lust nach der Erde.

Trogen sin princip översätter Buber också detta Leitwort på samma sätt alla tre gångerna:

v. 22: ein Vieh bin ich *bei dir* gewesen

v. 23: und doch bleibe ich stets *bei dir*

v. 25: aber *bei dir* / habe ich nicht Lust nach der Erde.

Tur-Sinai varierar, så att han i v. 22 har "vor dir", i v. 23 "bei dir" och i v. 25 "neben dir". Det kan nog hävdas, att Tur-Sinai här översätter mera idiomatiskt, medan Bubers återgivande verkar naturligt endast i v. 23. Det svårtolkade stället i v. 24 återger de även olika: "und danach nimmst du mich in Ehren hinweg" (Buber) och "und bringst mich auf der Ehre Spur". Här är det ett av Tur-Sinajs "rön", som satt sitt spår i tolkningen och återgivandet.

Buber har i ovannämnda skrift uttryckligen sagt, att det rör sig om en "existentiell" tolkning av hithörande psalmer. Därför kan det vara av intresse, att i detta sammanhang ta del av hans kommentar till de centrala verserna. Att Gud "tar" en människa och att hon är "hos" honom betyder här inte vad vi brukar kalla personlig odödlighet, dvs. en fortsättning av den tidsdi-

<sup>10</sup> Recht und Unrecht. Deutung einiger Psalmen, i dens., Werke II, Schriften zur Bibel, München—Heidelberg 1964, 951—990, där Buber behandlar Ps. 12, 14, 82, 73 och 1 i nämnd ordning och gör vad han kallar "ein Versuch existentialer Exegese", *ibid.*, 954.

mension vi är förtrogna med. Han fortsätter: "Denn nun bedeutet das Bei-ihm-sein nicht mehr, wie im Leben, ein von-ihm-geschieden-sein. Mit der strengsten Klarheit sagt der Psalmist, was jetzt zu sagen ist: nicht bloss sein Fleisch schwindet im Tode, sondern auch sein 'Herz', jenes innerste, persönliche Seelenorgan ... auch diese persönliche Seele schwindet. Aber Er, der dieser Person wahres Teil und wahres Los gewesen ist ... Gott, ist ewig. In seine Ewigkeit stirbt der am Herzen Lautere hinein ...".<sup>11</sup> Samma sak uttrycker han litet längre fram så här: "Die Sonderseelen schwinden, die Sonderung schwindet ... Die Zeit der Welt vergeht vor der Ewigkeit, aber der existente Mensch stirbt in die Ewigkeit, als in die vollkommene Existenz hinein".<sup>12</sup> Dessa ord visar enligt min mening inte bara, att Buber är existentialist, vilket är en ganska allmän uppfattning, utan också, att han är mystiker, något som han själv förnekat, men som hävdats av bl.a. Scholem.<sup>13</sup>

Jag skall i det följande kort diskutera Bubers översättningsprinciper i samma ordning som jag ovan presenterade dem och mot bakgrunden av de anförda exemplen:

1) Principen att strikt hålla sig till den masoretiska texten är gemensam för alla judiska bibelöversättningar jag känner. Den är ju också ganska naturlig: man går inte så fort till de gamla versionerna utan rådfrågar i första hand den judiska exegetiska traditionen, när det gäller tolkningen av ett svårbegripligt ställe i MT. Detta innebär samtidigt ett principiellt ställningstagande för denna text gentemot alla översättningar. Det händer i alla fall, att den måste korrigeras för att alls ge någon begriplig mening — sådant finner man också hos Buber, Tur-Sinai m.fl. Likväl står de här tämligen långt från den hos oss<sup>14</sup> antagna principen, att korrigeringar är tillåtna inte endast då MT är obegriplig, utan också när en variant eller en version ger bättre mening och man har skäl att anta, att denna representerar den ursprungliga läsarten. Den judiska högaktningen för MT sammanhänger inte bara med det faktum att den råkar vara den som helhet betraktad

otvivelaktigt bästa texten. MT är den traditionella judiska bibeln, medan versioner dels är kristna tolkningar, dels sådana — såsom Septuaginta — som kommit att åtnjuta ett stort anseende inom kristendomen.

2) Genom sin kolometri, dvs. indelningen av texten i "Sprechabsätze", vill Buber såsom Scholem påpekat<sup>15</sup> formligen tvinga läsaren att läsa högt. Detta är ju det ursprungliga sättet att läsa helig skrift och svarar också enligt Buber mot bibelns tillkomstsätt. Här finns förstås ett subjektivt moment: hur skall man kunna veta, att indelningen är riktig? Rosenzweig tillstod samtidigt som han fullt accepterade Bubers kolometri: "Ich könnte kein Kolon zustandebringen".<sup>16</sup> Man kan ifrågasätta den nästan på varje punkt och hävda, att enskilda ord och fraser på detta sätt kommer att framhävas för starkt — i synnerhet när de ensamma får utgöra ett *kolon*. Man kan fråga sig, om inte den kolometriska indelningen då rentav hindrar andra, lika rättmätiga sätt att nalkas och förstå texten. Även om jag inte skulle gå så långt, vill jag dock understryka, att det här rör sig om en högst subjektiv princip, som lätt undandrar sig en kritisk granskning.<sup>17</sup>

3) Också principen att återge upprepningar av olika slag kan bedömas olika. Assonansen och alliterationen kan väl sällan återges som sådana. Vad översättaren kan försöka uppnå är att åstadkomma samma effekt med motsvarande medel. Återgivandet av den egentliga paronomasi, dvs. upprepandet av ett ord eller en stam inom samma syntaktiska enhet, är problematiskt därför, att den är en egenhet hos

<sup>11</sup> Ibid., 982.

<sup>12</sup> Ibid., 983.

<sup>13</sup> Martin Bubers Auffassung des Judentums, *Eranos Jahrbuch* 35, 1966, 9—55.

<sup>14</sup> Jfr Att översätta Gamla testamentet. *Texter, kommentarer, riktlinjer*. SOU 1974: 33, 69.

<sup>15</sup> An einem denkwürdigen Tage, 210.

<sup>16</sup> Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift, [41].

<sup>17</sup> Jfr Mack II, 259: "Es handelt sich bei den Kolen, wie gesagt, nicht um Übertragung eines hebräischen Metrums oder um die Verwendung eines deutschen Metrums, sondern um von B. intuitiv erfüllte Sprechheiten".

de semitiska språken, som — i den mån den förekommer — inte spelar samma roll eller har samma funktion i våra språk. När den i hebreiskan har förstärkande funktion, kan ju detta uppnås på mera idiomatiskt sätt i målspråket än genom upprepning. Detta är allmänt accepterat också inom moderna judiska översättningar såsom NJV.<sup>18</sup> I stället för t.ex. "se, se" eller "hör, hör" föredrar man därvid återgivningningar såsom "se bara" eller "hör noga" osv. När det gäller återgivningningar av ord som ligger på längre avstånd från varandra och där man har skäl att tro, att det föreligger en anspelning, förefaller det riktigt att låta detta komma till uttryck i översättningen. Problemet är bara det, att det oftast är svårt för att inte säga omöjligt att avgöra, när det är fråga om avsiktliga upprepningar och alltså verkliga anspelningar. Buber kan ha rätt i att detta stilmedel är rikligen använt i den hebreiska bibeln, men han har inte själv uppställt några egentliga kriterier. Av hans två Leitworte i Ps. 73 förefaller vardera osäkert. Aktgivandet på formler och präglade vändningar är ju något som exegetiken har upptagit från den allmänna litteraturvetenskapen och i synnerhet den klassiska filologin.<sup>19</sup> Men än så länge verkar man inte ha kommit längre än till vissa allmänna överväganden och definitioner. Så länge Leitworte bestäms intuitivt som hos Buber, måste översättningen nödvändigtvis bli subjektiv och "existentiell", stundom direkt konstlad. Men detta innebär inte ett förnekande av det legitima och viktiga i denna strävan. Vi måste bara söka kriterier så långt det går.

4) Konkordansprincipen är det inte värt att spilla många ord på. Insikten om att ett ord inte i första hand får sin innebörd genom sin etymologi utan av hur det används har på senare tid vunnit allt mera terräng. Likaså har det blivit allmängods, att motsvarande ord i olika språk ofta har varierande semantiska fält. Konkordansprincipen har därför råkat i vanrykte. Buber håller sig för egen del inte heller strikt till den och en kritik mot honom på denna punkt skulle på sätt och vis vara att slå in öppna dörrar.

5) Trots att Buber var väl medveten om att semitiska och indoeuropeiska språk har olikartad syntax, försökte han så långt som möjligt transponera originalet in i översättningen. Detta är — vid sidan av ordvalet — en av huvudorsakerna till att den tyska vi möter i hans översättning ter sig så främmande: det är inte den tyska som talades eller skrevs på 20-talet och är det ännu mindre i dag. Detta var Buber givetvis väl medveten om: han talade om "Verfremdung" såsom ett önskvärt drag i översättningen i synnerhet av en antik text och bl.a. Rudolf Mack<sup>20</sup> ansluter sig till denna tanke. Men även om man anser, att en bibelöversättning inte skall försöka ge illusionen av att vara en modern text, så kan man hävda att den bör vara idiomatisk och att detta i själva verket är ett avgörande kriterium på hur en översättning skall bedömas. Det har med skäl hävdats, att Bubers översättning är tillgänglig endast för sådana, som väl känner originalspråket. Så var det enligt Scholem från första början: "Es war der Ruf an den Leser — gehe hin und lerne Hebräisch".<sup>21</sup> Också på denna punkt är Scholem Bubers skarpaste kritiker. Det kan för jämförelsens skull vara av intresse att se, hur den katolske bibelforskaren Norbert Lohfink karakteriserar Bubers översättning: "Die Bibel ist oft schlichter, menschlicher und normaler, als sie in Bubers steiler Sprache erscheinen will".<sup>22</sup> Han

<sup>18</sup> Beteckningen (The New Jewish Version) används om den översättning, som utges av The Jewish Publication Society of America. Hittills har man publicerat The Torah (1962 och senare uppl.), The Prophets (1978), dvs. första och andra delen av den judiska kanon, samt delar av den tredje: The Book of Psalms (1972) och The Five Megilloth and Jonah (1969). Ny är denna version till skillnad från The Holy Scriptures som utgavs på samma förlag år 1917.

<sup>19</sup> Jfr t.ex. W. Whallon, Formula, Character, and Context. Studies in Homeric, Old English, and Old Testament Poetry, Cambridge, Mass., 1969.

<sup>20</sup> Mack I, 312: "Wir beginnen in der theologischen Hermeneutik erst langsam den positiven Wert solcher Verfremdung zu erkennen, und die verfremdende Übersetzung hat hier einen wichtigen Platz".

<sup>21</sup> An einem denkwürdigen Tage, 209.

<sup>22</sup> Begegnung mit Bubers Bibelübersetzung, 449.

menar att Bubers översättning är ett monumentalt uttryck för expressionismen.

När man försöker karakterisera Bubers översättning, kan det vara skäl att påminna om några judiska föregångare. Aquilas endast i fragment bevarade version till grekiska (130-t.) återspeglar det hebreiska originalet genom att söka en grekisk motsvarighet till varje hebreisk stam och våldför sig därvid genomgående på grekisk ord- och satsbildning. En motsvarighet härtill är den redan nämnda Zunz-bibeln från mitten av 1800-talet. Hirsch åter går i sin översättning, men i synnerhet i sina kommentarer till pentateuken och psalmerna, ännu längre än Buber i framgrävandet av etymologier, likaså i frossandet i hebraismer.<sup>23</sup> Om Bubers översättning kan kallas expressionistisk, så skulle väl dessa två på grund av sin svulstiga, överlastade stil kunna kallas barocka. Torczytners översättning skulle trots sina egenheter ha haft de största förutsättningarna att bli en judisk folkbibel. Men den tyska judenhet, för vilken dessa översättningar var avsedda, existerar knappast längre. Buber-bibeln har emellertid under efterkrigstiden funnit en viss läsekrets inom den tyska kristenheten.<sup>24</sup> Även om detta inte svarar mot hans egna intentioner, kan det sägas gälla för hans produktion som helhet: han läses mera av kristna än av judar. Man bör kanske tillägga: han prisas mer än han läses.

De flesta som prisar Bubers översättning framhåller, att den är mera än en översättning — den är på samma gång en kom-

mentar. Man går till den, säger Scholem, som man går till Raschi och frågar: ”ja was sagt wohl der Buber dazu?”<sup>25</sup> Och det kan hända, att översättningen kastar ett överraskande ljus över ett svårtolkat ställe, även om den sällan gör det lättare begripligt. För också på denna punkt är Buber enligt Scholem trogen originalet: ”Das Klare ist bei Ihnen klar, das Schwere ist schwer und das Unverständliche ist unverständlich”.<sup>26</sup> Detta kan förstås uppfattas såsom ett beröm — att inte göra bibeln lättare, tillgängligare än vad den är.<sup>27</sup> Säkert är det inte utan orsak som Buber och Rosenzweig kallade sin ”Schrift” inte ”Übersetzung” utan ”Verdeutschung”.

<sup>23</sup> Ben-Chorin, *Zur Geschichte . . .*, 117 ff.

<sup>24</sup> Ben-Chorin, *Zur Geschichte . . .*, 128.

<sup>25</sup> An einem denkwürdigen Tage, 211.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 209.

<sup>27</sup> Detta kan ännu illustreras av tvenne vittnesbörd. Mack, II, 262, skriver: ”Der Verfasser der vorliegenden Arbeit muss von sich bekennen, dass für ihn eine Arbeit am AT ohne die Buber-Bibeln gar nicht mehr denkbar wäre”, varefter han hänvisar till Scholems ovannämnda karakteristik av översättningen såsom en kommentar. Beek, a.a., 35, däremot måste gå motsatta vägen: ”I can personally vouch for the fact that I was unable to understand some of the passages of this translation properly until I had consulted the original Hebrew text”. Kanske förklaringen till dessa skenbart motsägande vittnesbörd ligger i vilket språk man behärskar bäst, bubertyska eller bibelhebreiska. Tillsammans med Scholems uttalande illustrerar de enligt min uppfattning den egenskap hos Bubers översättning som jag kallat ”transponeringen av originalet in i målspråket”.



# Ekklesiogen vindfobi

— Interaktion mellan emotiva och kognitiva element i en religiöst betingad neuros. En fallbeskrivning

av OWE WIKSTRÖM

I ett par artikelsamlingar från 1977, vilka båda syftar till att belysa religionspsykologins nuvarande ställning, betonar man nödvändigheten av att söka beskriva och förstå religionens psykologiska struktur ur ett s.k. "multidimensionellt" perspektiv.<sup>1</sup> Capps menar exempelvis, i anslutning till en diskussion av James och Freuds religionsteorier, att man hitintills alltför mycket har studerat religiös upplevelse eller erfarenhet utifrån *en enda*, begränsad teoribildning. I stället, hävdar Capps, måste man anlägga ett komplementärt betraktelsesätt, där ett flertal olika teoretiska system belyser varandra. Först när man kan se dessa interaktionella system såsom delar av en större helhet har man nått en bit närmare en vidare förståelse av religionens struktur.

Inom religionspsykologin liksom i den allmänna psykologin har länge stått ett ställningskrig mellan djuppsykologin, vilken mer betonar emotionella, känslomässiga faktorer utanför medvetandets kontroll och inlärningspsykologin, vilken mer beaktar inlärningslagar och kognitiva (intellektuella jag-) funktioner.

De två artikelsamlingarna söker föra samman företrädare för dessa två teoritraditioner för att söka överbrygga en gammal motsättning. Man presenterar exempelvis *Clifford Geertz* såsom företrädare för en mer inklusiv teoribildning: "Geertz proposes that we think about and perceive religion as a system or structure of meaning, which is based not on the dichotomization of religion and nonreligion, but on the pattern which religion in spite of its diffuseness

presents to the observer as he begins to clear away the fog".<sup>2</sup> Men — och detta är viktigt för vår fortsatta framställning — även om ett system av typen Geertz kan binda samman olika delar av en religiös upplevelsevärld, är det av största vikt, menar Capps, att undersöka *relationen* mellan exempelvis en dynamisk-djuppsykologisk tolkning av ett religiöst fenomen och en mer kunskapsociologisk, kognitiv, tolkning av samma fenomen: "The most profound implications of the multidimensional approach centers around . . . the *relation* of two or more dimensions to another."<sup>3</sup>

Med följande fallbeskrivning av en religiös upplevelses traumatiska och psykopatologiska följder och dess terapi, vill jag söka nyttja ovan beskrivna dubbla perspektiv. Jag vill med andra ord söka beskriva den religiösa traumatiska upplevelsen, de symptom som uppkom och den terapeutiska strategi som kom till användning utifrån *både* emotionell-känslomässig synpunkt *och* kognitiv-intellektuell synpunkt. Men först någ-

<sup>1</sup> D. E. Capps, *Contemporary Psychology of Religion. The task of theoretical Reconstruction*, i *Current Perspectives in the psychology of religion* Ed b. H. Newton Malony, Mich 1977, 36—52, samt J. van der Lans, *Religious Experience. An argument for a multidisciplinary approach*, i *The annual Review of the social science of religions*, vol. 1, 1977, 133—143.

<sup>2</sup> Capps 1977, 49. Detta fältteoretiska betraktelsesätt kommer igen i ovan nämnda artikel av van der Lans och även i en sen rapport av J. M. Yinger *A Comparative Study of the Substructures of Religion*. *J. f. the Scient. Study of Religion*, 1977, 16, 67—86.

<sup>3</sup> Capps 1977, 50.

ra allmänna synpunkter på religionspsykopatologin.

Förhållandet mellan den psykiatriska eller psykoterapeutiska forskningen och den religionspsykologiska har ännu inte varit föremål för mer ingående granskning.<sup>4</sup> Mer strukturerade försök att anknyta psykopatologin till religiösa problemställningar eller tvärtom har varit relativt begränsad.<sup>5</sup> I den mån de förekommit är de djuppsykologiska perspektiven ifrån Freud et al genomgående.<sup>6</sup>

I Sverige har några få studier publicerats,<sup>7</sup> framför allt rörande allmänna problemkomplex på gränslinjen mellan psykoterapi och själavård<sup>8</sup> och i den mån psykopatologin använts som referensram kan man närmast betrakta de undersökta och diskuterade fallen såsom "karaktärsneuroser".<sup>9</sup> Även i svenska litterära texter framkommer exempel på hur en neurotisk reaktion eller karaktär väves samman med religiös upplevelse eller beteende.<sup>10</sup>

Så vitt vi känner till har under de senaste åren ingen svensk fallbeskrivning presenterats av en ren symtomneuros, där den kognitiva innehållsliga strukturen i det patologiska upplevelsefältet penetrerats och diskuterats utifrån en religionspsykologisk referensram.<sup>11</sup>

I en tidigare uppsats sökte jag påvisa hur en symtomneuros förstärks både till sin kognitiva och emotiva struktur av en religiös grupp, dess inre dynamik och dess gemensamma world-view.<sup>12</sup>

Syftet med följande fallbeskrivning är att med religionspsykologisk och neurosterapeutisk referensram söka beskriva och diskutera en religiös upplevelses patologiska effekter och därvid särskilt ta hänsyn till de

dubbla aspekterna psykodynamik och kognitiv psykologi.<sup>13</sup>

Menschen. De konfessionella dragen är dock tydliga.

<sup>5</sup> I tysk tradition har religionspsykopatologin dock resulterat i några mer sammanfattande böcker exempelvis K. Schneider, *Zur Einführung in der Religionspsychopathologie*, Tübingen 1928; H. J. Weitbrecht, *Beiträge zur Religionspsychopathologie*, Heidelberg 1948. Begreppen "eklesiogen neurose" infördes av E. Schaetzing, *Wege zum Menschen*, 7, 1955, 97—108. Denna tradition har förts vidare av K. Thomas främst i dennes *Handbuch der Selbstmordverhütung*, Stuttgart 1964, 299—331. En första klinisk religionspsykopatologisk studie med modern begreppsapparat och undersökningsmetod har presenterats kring problemet gällande religiositeten hos den deprimerade av G. Hole, *Der Glaube der Depressiven. Religionspsychopathologische und klinisch-statistische Untersuchung*, Stuttgart 1977. Recension, Owe Wikström, *Läkartidningen* 75, 1978 3466—3477. Beträffande gränsen psykoanalys/religiös tro se *Psychoanalyse und Religion*, Hrsg. E. Nase und J. Scharfenberg, Darmstadt 1977, innehållande en utomordentlig bibliografi.

<sup>6</sup> Se sammanfattningen i O. Wikström, *Religion in psychiatric press 1972—1976. A literature survey*, i *Psychological Studies on Religious Man. Acta Universitatis Upsalensis Psychologia Religionum* 1978 (under tryckning), 195—218.

<sup>7</sup> O. Wikström, *Religion, psykologi och neuros*, i *Psykisk Hälsa* 1, 1978, 22—37.

<sup>8</sup> Se särskilt de uppsatser som utgivits av S:t Lukasstiftelsens utbildningsinstitut, Köpmangatan 15, Stockholm.

<sup>9</sup> I anslutning till H. Lindkvists litterära studie av personer som fått psykiska men av en alltför rigid religiös fostran. (*Guds barnbarn-Problembarn*, Stockholm 1958) har N. Holmber arbetat vidare med liknande problematik inom psykoterapin. Opublicerad stencil. Se även den tyske psykoanalytikern T. Mosers uppgörelse med sin herrnhutskpietistiska barndoms Gud i *Gottesvergiftung*, Frankfurt am Main 1977.

<sup>10</sup> Se exempelvis S. Lidman: *Tryggare kan ingen vara* 1955, *Guds barnbarn* 1957, *Frankensteins Gud* 1972, och L. Frick, *I denna natt*, Stockholm 1972.

<sup>11</sup> Se dock den amerikanska *Church Phobia* av J. A. Knight, *Pastoral Psychology* 1967, 33—39.

<sup>12</sup> A case of possession — Genesis and therapy, i *Archiv für Religionspsychologie* Bd 14, 1979 (under tryckning).

<sup>13</sup> Naturligtvis erbjuder den enskilda fallbeskrivningen metodologiska och teoretiska svårigheter. Samtidigt innebär en nära terapeutisk kontakt ett empatiskt "inkännande" i patienten, något som mer strukturerade och fasta undersökningsformer undanhåller undersökaren. "Nur durch verstehen-

<sup>4</sup> Se dock exempelvis *Research in Religion and Health. Selected projects and methods*, N.Y. 1963. *Psychotherapie und Religion*, Hrsg. J. Rudin, Olten Freiburg 1964. *Religion and medicine. Essays on Meaning, Values and Faith*, Ed David Belgium, N.Y. 1967. En sammanfattning av empirisk forskning finns i V.D. Sanua, *Religion, Mental Health and Personality: A review of empirical Studies*, *Am. J. Psychiatry* 125: 9, 1969, 97—107. Utifrån ett kristet pastoralt tänkande finns en mängd artiklar publicerade i den amerikanska tidskriften *Religion and Health* och den tyska *Wege zum*

Följande fall är grundat på en serie på 56 terapeutiska samtal. Bandinspelning tilläts inte. Däremot fördes kontinuerligt samtalsanteckningar, vilka efter terapins slut genomlästs och godkända av patienten. För undvikande av identifiering har flera detaljer ändrats. Omnämmandet utanför fackpressen undanbedes.

## Fallbeskrivning

Man, 25 år, gift sedan tre år, ej barn. Bor i samma hus som sina föräldrar. Lärare sedan tre år. Söker för ångest.

Beskriver under de första samtalen en intensiv fobisk skräck för allt som hör samman med vind. När det blåser under nätter måste patienten stiga upp, sätta på sig hörlurar och lyssna på musik. Om blåsten leder till knakningar i väggarna uppkommer panik, svettningar och en irrationell, vetlös skräck. Den senaste månaden har patienten varit sjukskriven p.g.a. sömnsvärigheter och ett tvångsvis observerande av trädsvajningar och molnformationers förändringar.

### Symtomutveckling

Under de första samtalen sker en vid och öppen anamnesupptagning, utan terapeutiska interventioner. Därvid framkommer följande: Patienten är minsta barnet i en kull på tre. Uppvuxen på landet i en liten by. Fadern jordbrukare. "Trygg barndom". Goda betyg från mellanstadium och gymnasium. Minns inga problem från barndomen. "Möjligen var jag tillbakadragen och ganska mammabunden, pappa såg vi inte mycket av". Aktiv i sportsammanhang. Familjen levde ett intensivt religiöst liv i byns kristna förening

13 år gammal träffar patienten den flicka, A, som flera år senare skulle bli hans hustru. Denna var från staden och medvetet icke-religiös. Vid denna tid uppkom en mängd diskussioner, främst med modern som menade att A inte var lämpligt sällskap åt sonen. Denne bröt då med sitt tidigare intensiva engagemang i den kristna föreningen och fick delvis nytt umgänge.

Inga psykiska symtom. 14 år gammal debuterar den första ångestattacken i samband med TV-bevakningen av sexdagerskriget i Mellanöstern. Mycket snabbt konverteras emellertid ångesten till en fobisk rädsla för vinden och stark blåst. Denna fobiska rädsla klingar dock av efter ett halvår, delvis med hjälp av psykofarmaka och stödjande samtal med skolkurator. Vid 18 år skedde förlovningen med A. Här sker en öppen brytning med föräldrarnas religiösa övertygelse. "Jag tror mor tog detta hårt, men vi hade samtidigt god kontakt".

Vid 19 år krig i Mellanöstern igen. Ångesten tilltar — vinden är farlig. Patienten måste sjukskrivas p.g.a. depression under två månader. Till vindfobin kommer nu starka idéer om världens undergång och svåra nattliga drömmar om att "vara kvarlämnad i en människotom värld". Successivt lättar emellertid ångesten, delvis genom farmaka, delvis genom stödjande samtal med kurator. Symtomfri c:a 2 år innan han vid 25 år remitteras till S:t Lukasstiftelsen. Sedan fem månader är han helt handikappad av sin vindfobi. För fem månader flyttade A och patienten mot patientens och patientens moders vilja från fädernegården. "Men det tror jag inte har nåt med min rädsla för vind att göra".

### Terapeutisk strategi

Den terapeutiska strategi som valdes under första halvåret med ett samtal per vecka var fokuserad insiktsterapi.<sup>14</sup> De första fem

den und einfühlernden Kontakt im Rahmen einer intensiven therapeutischen Beziehung angegangen werden können, bieten sich de facto nur noch ein Weg der Einzelfallerhellung, also der kasuistische weg ... als adequate Methode an" Hole 1977, 216. För den individuella psykoterapins fördelar och risker se Wolbergs förord i Crasilneck-Hall, Clinical Hypnosis. Principles and applications, N.Y. 1975.

<sup>14</sup> Den terapeutiska strategi vilken förf. tränats i går tillbaka till i stort sett tre teoribildningar: C. S. Wolberg; The Technique of psychotherapy, N.Y. 1967, P. A. Dewald, Psykoterapi, Stockholm 1973 och V. Zahle, Neuroser og Neurosebehandling med saerligt henblik på diagnostik og individuel psykoterapi, København 1972. Angående fokuserad eller fokusinriktad psykoterapi se I. Sze-

samtalen innehöll ostrukturerade allmänt medkännande samtal i syfte att upprätta den terapeutiska allians som eftersträvas. I denna infördes sedan en insiktsterapeutisk modell med successiva "doseringar" av tolkningar som kunde ge insikt i symtomet emotionellt psykologiska kärna, dess genes och struktur. Som fokus valdes det tydliga symbiotiska förhållandet mor/son, vilket tydligt visat sig i anamnesupptagning och övrigt sätt att uttrycka sig. Modern "behöver" sonen och binder samtidigt upp denne. Sonen har därvid kommit att på ett omedvetet plan låtit sig "bindas upp" och ingen separation dem emellan har kommit till stånd.

Denna grundkonflikt ligger alltså främst på en dynamisk-erotisk nivå, ej på kognitiv-intellektuell.

Symbiosen mor-son har alltså fått leva ostörd ända till dess att flickan A kommer in i familjen. A utmanar, enligt klassisk analytisk modell, modern i dennas roll som näringsgivare åt sonens orala behov och attackerar därmed den för både modern, sonen och A omedvetna symbios som finns. Emellertid är lösningen i symbiosen mor/son så stark att reell ångest inte uppträder. När i stället symtomet, vindfobin, uppkommer bidrar detta till att ytterligare förstärka den neurotiska symbiotiska bindningen och ångestens källa förblir omedveten.

Redan i sjukhistorien kan man klart utläsa en symtomförändring i samma mån som A "går emellan" mor och son. Till detta kommer den i neurosen så vanliga "sjukdomsvinsten", patienten slipper flytta hemifrån.<sup>16</sup>

Under den s.k. genomarbetsprocessen, "working-through-process", lättar symtomet betydligt och ångesten avtar. Indirekt tolkar vi båda detta som ett tecken på att det neurotiska symtomet varit ett konverterat sätt att uttrycka en konflikt. När nu denna konflikt lyftes upp i medvetandet minskar ångesten.<sup>17</sup>

Emellertid uppkom en viktig förskjutning efter ett sommaruppehåll i terapin. Särskilt är det några program i TV om PLO-gerillans framryckningar i Israel som initierat starkt ångestladdade och sjukligt återkom-

mande undergångstankar.

Under detta andra skede av terapin fokuserades intresset till bearbetningen på det kognitiva planet. Nu gällde det innehållet i tankemönstret.

Redan i sjukhistorien hade kriget i Israel varit framträdande. Tillsammans med A:s inträde hade dessa krig tjänat som utlösare av den fobiska vindskräcken. De frågeställningar som nu bearbetades gällde krig och undergång. Framför allt är det genom rapporterna om förändringar i Mellanösterns politiska strategi som patientens nevros fått sin emotionella och kognitiva "näring". Även i samtalssituationen kunde nu förmärkas en uppenbar ångest och intensiv obehagskänsla när Israel, krig eller de yttersta tiderna skulle penetreras. När vi samtalade kring barndomen, bönhus och religiös tradition innebar det svårigheter för patienten. "Men jag förstår inte varför, jag skulle helst vilja gå härifrån". Särskilt starka blev obehagskänslorna när vi sökte ringa in den period när föräldrarna varit aktiva i en finsk väckelserörelse som gått över Norrland. Under samtalen återkom gång på gång ett väckelsemöte som patienten bevisat tillsammans med sina föräldrar, "Det var fruktansvärt men jag minns ingenting av det". Trots flera veckors intensiva försök att nå in i detta känsloladdade minne som så många år varit bortträngt, ökar endast ångesten, och både vindfobin och undergångsidéerna framträder med full kraft. "Jag vill så gärna komma ihåg vad som

södy—K. Öhrberg, Focusinriktad psykoterapi i Psykoterapi Bind III: Metoder ved forskjellige psykiske lidelser, Oslo 1971.

<sup>16</sup> Fobin är att räkna under tvångstankarna. De har "en defensiv hensikt. Man kan se på de bevisste tvångstanker som substitutt for 'andre' farlige tanker och ideer. Kildene til disse tvångstanker kan være ethvert ønske som patientens bevisste jeg ikke kan gå med på ... En skjult følelse av skyld er en ikke uvanlig årsak. Den manifeste tvangside er altså et forsøk på å holde noe annet borte fra sinnet, og er altså dannet ved forskyvning og symbolisering", E. Kringlen, Psykiatri 1975, 180.

<sup>18</sup> Ang. primär- och sekundärvinst se Kringlen 1975, 150.

<sup>17</sup> Wolberg 1967, II, 777—791.

hände då, men jag förmår inte och mina föräldrar talar så allmänt”.

I detta läge berättar jag om hypnos,<sup>18</sup> vi går tillsammans igenom alla de vanföreställningar som finns. Vi talar om regression, om återkallande av undanträngda minnen. Jag framhöll att ”Du kommer att minnas endast så mycket som Du behöver och som Du orkar”.<sup>19</sup>

Efter hypnosinduktion, fördjupningsteknik, upprättande av IMR och inducering till ”ett möte eller gudstjänst som Du varit med om och som påverkat och påverkar det problem som Du nu upplever” kommer följande berättelse under gråt och med skräckslaget tonfall.

(Patienten tillät ej bandupptagning. Följande är upptecknat under den terapeutiska sessionen):

Jag sitter på ett möte . . . vi är flera hundra . . . Det är trångt . . . Invid mig sitter mamma och pappa . . . det är varmt . . . jag svettas. Pappa och mamma är mycket ledsna . . . Bakom mig gråter en tant . . . Framme vid podiet står en predikant och skriker, han både gråter och skriker . . . Han säger att Sverige är Sodom . . . att synden tilltar, att *krigslarmet skall öka*, jordbävningar komma, *det är tecken* på att *stormen skall komma närmare*, när de trogna skall ryckas till himlen . . . *de otrogna lämnas kvar*. Han säger det flera gånger. Jag gråter. Nu gråter mamma. Nu förändras bilden . . . Vi ligger alla på knä . . . Jag är så rädd att lämnas kvar . . . Han skriker om krigslarmet . . . (gråter intensivt).<sup>20</sup>

Allt detta berättas under mycken vända och förtvivlan.

Efter denna samtalstimme inträdde en dramatisk förbättring, ångesten avtog, symtomet försvann relativt snart och vinden har sedan dess upplevts som ofarlig (Artikeln skrivs 18 månader efter terapins avslutning). Under 20 samtal söker vi integrera denna minnesbild och dess konsekvenser i patientens medvetna.<sup>21</sup>

## Diskussion

Vi kan klart urskilja ett antal olika determinanter till att konflikten dels blivit så

stark, dels hållits i det omedvetna. Genom bearbetningen av det föreställningsinnehåll som fobin bestod av, symtomvalet, kan vi ge en viktig komplettering till den snävt dynamiskt-psykologiska neurosteoretiska modellen. Religionspsykologin ger oss hjälpmedel till denna klarhet.

När patienten p.g.a. A bröt med föräldrarnas religiösa övertygelse, uppkom en konflikt som ligger på ett annat plan än det dynamiska, och som vi uppehållit oss vid under den första terminens insiktsbearbetning. Här gäller det en konflikt mellan två olika referenssystem.<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Den praktiska och teoretiska referensram som författaren utnyttjat vid hypnos i och psykoterapeutisk praxis har sin utgångspunkt i följande tre arbeten: A. Meares, *A System of Medical Hypnosis*, N.Y. 1972, H. B. Crasilneck—J. A. Hall, *Clinical Hypnosis. Principles and applications*, N.Y. 1975 och P. Blythe, *Self-Hypnotism Its potential and Practice*, London 1976.

<sup>19</sup> Se kapitlet Abreaction in Hypnoanalysis, Meares 1972, 393—400. Crasilneck—Hall beskriver bl.a. behandlingen av en fobisk kvinna. De nyttjade åldersregression och fick bestående effekt genom ”abreactio”, Crasilneck—Hall 1975, 236.

<sup>20</sup> Den finska väckelserörelse som patienten beskriver finns relaterad i L. Wikström, Nyandligt. En kartläggning och analys av nyreligiösa rörelser med särskild hänsyn till Luleå Stift, Uppsala 1977. Med stor sannolikhet utgör den historiska bakgrunden till patientens minne ett möte i Ersmarks bönhus den 29 augusti 1965. Tidningen Norra Västerbotten skriver i sin ingress till ett reportage från nämnda möte: ”Stå upp och fly ut ur Sodom, säger Herre! Predikanten ropar med en gråtpressad röst sitt anatema över den ’korslösa’ kristendomen i Sverige, manar Guds barn till Korset och bönhuset. Endast Guds barn på knä i trogen bön kan rädda oss, säger han. Och hans åhörare i Ersmarks bönhus kastade sig på knä, grät, bad, ropade och vädjade till Herren om nåd för Sveriges folk”, Norra Västerbotten 30 aug. 1965.

<sup>21</sup> Det är emellertid viktigt att minnas att ”producing the buried memories by hypnosis or any other technique does not achieve in itself the integration of the recovered material. The patient must be led to explore the previously unconscious thoughts, integrating them with his conscious ego structure, so that a re-repression is not necessary to preserve psychic equilibrium”. Crasilneck—Hall 1975, 227.

<sup>22</sup> Här ser vi hur nödvändigt ”frame-of-reference”-psykologin är för förståelsen av den religiösa upplevelsens följder. T. Shibutani, Reference groups as perspectives (*Am. J. of Sociology* LX 562—

I den typiska väckelsebetonade miljö som patienten växt upp i, fanns klara gränser mellan "världens barn" och "Guds barn". Från att ha varit klart integrerad i det sociala systemet kring bönhus och bibel, med dess bestämda "world-view", övergår patienten till det sekulariserade sociala systemet. Därvid har han omedvetet emellertid kvar sin av "Guds-barn"-gruppen präglade värderingsmodell och tolkar sin nya situation från sitt gamla referenssystem. Han får en ny självförståelse, och övergår från "Guds barn" till "Världens barn". I Leo Festingers mening uppkommer så en kognitiv dissonans, eftersom självperceptionen, jaguppfattningen, därmed gått från "föremål för Guds kärlek" till "förkastad från Guds kärlek". Denna konflikt eller dissonans förorsakades alltså inte direkt av A, utan förorsakas av en ny social ställning vilken kognitivt kommer i konflikt med den han tidigare intagit.<sup>23</sup> Denna konflikt ligger dock på ett omedvetet plan.

Att denna konflikt fått sådana starka störande effekter har sannolikt med det starkt affektladdade "mötet" att göra. I detta möte ingick kognitiva och emotiva psykologiska processer i en interaktion. Den suggestiva, av rädsla och ångest laddade stämningen, de rädda föräldrarna, dvs. "signifikanta andra" som gråter och ber, utgör naturligtvis emotivt traumatiska upplevelser. Men det viktiga i vårt sammanhang är att dessa upplevelser är knutna till ett alldeles bestämt intellektuellt innehåll, utgörande det kognitivt religiösa referenssystemet som predikanten framförde: Krigslarm, Vind, Undergång, Naturkatastrofer. Den socialpsykologiskt betingade rädslan och skräcken (mor och far är rädda) förbands här med rädslans och skräckens orsaker, orden om att . . . "synden tilltar, vinden och krigslarmet skall tillta och då skall de otrogna lämna kvar . . .".

De två teoretiska nivåer som vi här ser samverka i det traumatiska "mötet" är alltså av kognitiv art = innehållet i läran *och* av emotiv dynamisk art = hur den enskilde upplevt situationen. Båda dessa nivåer har här samverkat och förstärkt varandra.

I patientens fall kan man visserligen dis-

kutera den intrapsykiska mekanism som ligger bakom benägenheten att reagera så starkt vid denna gudstjänst, men uppenbart är denna mötesupplevelse en viktig determinant i utvecklandet av den klart patologiska och störande fobin.

Denna konflikt förträngdes under ytan i och med att A kom in i patientens liv. Den profilerades och accentuerades emellertid av de världshändelser som utspans i samband med sexdagarskriget. "Krigslarmet" som då utbröt och förmedlades genom TV-rutan var "över-determinerat" och utlöste en akut ångestreaktion.<sup>24</sup> "Krigslarmet" var ju i minnet förbundet med den vind eller den storm som skulle föra de saliga till Gud och lämna de övriga kvar. Eftersom den medvetna och bortträngda självbestämningen är "världens barn", kvarlämnad, accentueras då ångesten ytterligare. Däremot döljs ångestens rötter (den religiösa konflikten) genom att personligheten täcker över med symtomet Vindfobi.

När vinden genom insiktsbearbetning kunde accepteras som projektionsbärare för helvetet kunde i stället helvetesföreställningarna bearbejas. När den emotionella kraften bakom talet om helvetet och domen mist sin eruptiva och destruktiva kraft i den hypnotiska regressionens abreactio kunde teologiska föreställningar om synd och nåd

569), C. Geertz, Religion as a cultural system (i Anthropological Approaches to the Study of Religion. Ed. b. Banton, N.Y. 1965) och S. Siddique, Interactionist Theories in the study of Religion in non-western Countries. The Berger—Luckman thesis, (i The annual Review of the Social Science of Religions, I, 1977, 167—184).

<sup>23</sup> Den som på ett fruktbart sätt framhållit nödvändigheten av att räkna med att kollisioner av värderingssystem, mer eller mindre religiöst förankrade, kan åtsadkomma starka konflikter är bl.a. L. Festinger, Conflict, Descision, and Dissonance, Stanford 1964. Se även T. Källstads användning av denna teori i John Wesley and the Bible, Uppsala 1974. En bok som tar upp hur värderingar relaterar till upplevelser är J. Steinberg, Aktiva värderingar, Stockholm 1978. Beträffande självperceptionen "Guds barn" resp. "världens barn" se kap. Socialisationsprocessen i O. Wikström, Guds ledning, Uppsala 1975.

<sup>24</sup> Se J. Cullberg: Det psykiska traumat, Stockholm 1971.

bearbetas på ett medvetet plan. Detta skedde både tillsammans med föräldrarna och tillsammans med den tidigare församlingens predikant. Då kunde en integration ske i det medvetna, dissonansen kunde upplösas och symtomet lindras.<sup>25</sup>

I det beskrivna fallet kom man som terapeut till en punkt där bearbetningen av en neurotisk störning endast nådde "halvvägs" med en psykologisk teori, den dynamiska. För att komma vidare tvingades man att observera och reflektera över innehållet i de föreställningar som plågade patienten, de kognitiva, innehållsmässiga och teologiska. Det gjorde att i både den terapeutiska processen och i den psykologiska beskriv-

ningen av den religiösa upplevelsen med dess traumatiska följder, det i inledningen relaterade dubbla betraktelsesättet tvingade sig på.

För att därför till sist återknyta till *Capps* har vårt fall visat på nödvändigheten att beskriva en religiös upplevelse i både kognitiva och emotionella termer. Det ger ökad insikt i en religiös upplevelses struktur, i vårt fall ledde det dessutom till läkedom.

<sup>25</sup> Det är dock viktigt att påpeka att det finns behandlingsformer av helt annat slag, uppbyggda kring pavloviansk inlärningsteoretisk ram, exempelvis J. R. Alperson, *Gone with the wind. Role-reversed desensitization for a wind phobic client*, *Behavioral Therapy* 7, 405—407, 1976.

# LITTERATUR

---

Kronholm, Tryggve: *Motifs from Genesis 1—11 in the genuine hymns of Ephrem the Syrian with particular reference to the influence of Jewish exegetical tradition. Coniectanea Biblica — Old Testament Series 11. CWK Gleerup, 1978, 251 s.*

Författaren till denna avhandling, som nu är docent i semitiska språk vid Uppsala universitet, framlade 1974 en avhandling för filosofie doktorsgrad „som demonstrerade djup förtrögenhet med den judiska traditions litteraturen. Kronholm har nu ännu en gång tagit upp den judiska skrifttolkningen, men nu satt den i relation till en av den syriska kyrkans stora företrädare, Efraim Syriern.

Avhandlingens syfte anges vara ”en immanent beskrivning och analys av de motiv i Genesis 1—11, som behandlas i Efraims äkta hymner i syfte att bidra till utforskningen av hans bibelutläggning”. Det förtjänar framhållas att det är första gången — åtminstone i större skala — som en sådan undersökning göres. Författaren är i detta avseende en verklig pionjär.

Det är omöjligt att här referera avhandlingens rika och detaljerade innehåll. Efraims hymner är som regel mycket vidlyftiga och just urhistorien intar en framskjutet plats i flera av dem. Det är sålunda ett mycket rikt material författaren haft framför sig redan om man enbart ser till Efraims texter. Han har härvid haft förmånen att kunna använda sig av Edmund Becks mönstergilla edition i serien Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium.

Kronholm vill placera in Efraim i ett utläggningshistoriskt sammanhang. Det har sedan länge varit känt att den syriska kyrkofadern ofta använder sig av bibliska traditioner, speciellt av haggadisk natur, som har slående likhet med judisk exegetik. I detta sammanhang kan hänvisas till min egen avhandling om Efraims kommentarer till Gene-

sis och Exodus (Interpretatio Syriaca, 1974). I prosakommentarerna är detta drag inte alltid så framträdande, där dominerar ofta *sensus literalis*, medan utläggningstypen i hymnerna är en helt annan.

Avhandlingen är klart och överskådligt disponerad. Först behandlas världens skapelse i Gen 1,1—25. Därefter ett ämne, som mycket har sysselsatt Efraim, människan som Guds avbild (Gen 1,26—2,25). Händelserna i Gen 3 bildar en naturlig enhet, berättelsen om Kain och Abel (Gen 4) likaså. Generationerna fram till floden (4,17—6,5) får därefter sin behandling, varefter skildringen av Noa och floden (6,6—11,9) bildar avslutning.

I den löpande texten redogör författaren för Efraims behandling av det bibliska materialet, varvid samtliga beläggställen i hymnerna noga anges. I den utförliga notapparaten anges så ställen från den judiska och fornkyrkliga litteraturen till jämförelse. Av naturliga skäl dominerar här det judiska materialet — redan avhandlingens titel anger detta. Men frågan är om inte denna inriktning från början har verkat som en selektiv princip på de fornkyrkliga texterna, som hade kunnat andragas i långt större utsträckning än som skett — så t.ex. Basilus' homilier över Hexaemeron. Samtidigt är det klart att Efraim i mångt och mycket är självständig i förhållande till de grekiska kyrkofäderna, och eventuella likheter torde oftast få skrivas på den gemensamma bakgrundens konto än den litterära påverkans.

Frågan är om inte något av detsamma kan gälla för Efraims relation till judisk exegetik. Avhandlingens framställning har härvidlag både en styrka och en svaghet. En stor styrka i författarens eminenta kännedom av den judiska exegetiken, vilken leder till att han kan anföra en otrolig mängd av paralleller till Efraims tolkningar. Men här ligger också vissa oklarheter, som, menar jag, väl inte på ett avgörande sätt påverkat resultatet, men dock i vissa hänseenden hade kunnat modifiera för-



fattarens grundläggande syn på relationen Efraim — judendomen.

Till att börja med: vad menar vi med en judisk exegetisk tradition? Jag vill hävda att för att denna beteckning skall vara relevant krävs inte endast judisk proveniens en gång i tiden utan även att den ifrågavarande traditionen hade sin *Sitz im Leben* primärt i judiska kretsar under den aktuella tiden. Författaren har enligt min mening inte nöjaktigt skilt mellan å ena sidan traditioner av judisk härkomst, som förblev judiska, och å andra sidan sådana traditioner som tidigt reciperades i Kyrkan — och med anledning därav ofta ledde till en rabbinisk utstöttningsprocess. Det är väl känt att Abel, Henok och Melkisedek röner en helt annan positiv behandling i den pseudepigrafiska litteraturen än i de rabbiniska skrifterna. Dessa gestalter hade under den mellanliggande tiden blivit "missbrukade" av kristna teologer, så att t.ex. föreställningarna om Henoks rättfärdighet och himmelsfärd omkr. 200 får anses för en kristen tradition. Här är det, menar jag, av föga mer än antikvariskt intresse att veta att dessa föreställningar en gång utbildades på judiskt område — med samma rätt skulle hela GT kunna kallas en judisk tradition.

Härmed hänger även samman samspelet mellan judisk och kristen exeges. Kanske har det funnits inte endast en negativ aspekt (som jag ovan berört) utan även en positiv sådan, alltså att judisk skrifttolkning påverkats av kristen. Det har även funnits kontakter mellan rabbinerna och s.a.s. profant grekiskt tänkande. På s. 81 redogörs för den judiska motsvarigheten till Efraims tankar om Adam som en hermafrodit. Här kunde ha noterats att denna judiska tradition med all sannolikhet går tillbaka på Platons Symposium.

Författarens iver att finna judiska paralleller föranleder honom ibland att gå över ån för att hämta vatten. I noten på s. 78 behandlas Efraims bruk av brudkammarmotivet. Jag håller med om att den direkta bakgrunden nog knappast är Matt 25, men varför skall vi behöva gå ända till Leviticus Rabba, när vi i den syriska kristna traditionen har ett väl utvecklat brudkammarmotiv långt före Efraim — låt vara att detta kanske ytterst har judiska rötter.

Likaledes bör beaktas de fall då Efraim klart skiljer sig från samtida judisk exegetik (bortsett från speciella fall som Abel, Henok etc.). Författaren noterar ett par sådana fall, men flera kunde anföras, t.ex. föreställningen om Adam och Eva såsom barn i paradiset. Detta är en allmän tanke hos kyrkofäderna — väl

mest känd hos Ireneus, men även Theophilus och Clemens Alexandrinus har den. Efraim framställer den i Par 1,11. Här kan källan inte gärna vara judisk midrashtradition, enligt vilken Adam tvärtom skapades fullvuxen, 20 eller 40 år.

De finns nog ingen kyrkofader som har så hätska utfall mot judar som Efraim — även detta måste tas med i beräkningen. Är det då rimligt att tänka sig att Efraim medvetet skulle ha tagit upp och i sitt arbete införlivat traditioner, som av honom uppfattades som judiska? Knappast — det menar också författaren. Får vi inte i stället anta existensen av en vid denna tid över hela Mesopotamien spridd haggadisk traditionsflora, ständigt utvecklande sig, som mer eller mindre förlorat kontakten med sin judiska bakgrund? Det är när dessa haggadiska notiser uppträder i en strikt exegetisk kontext, som hos Efraim, som vi har anledning att fråga oss om inte en direkt påverkan föreligger.

Den väldiga mängd av judiska paralleller som anföres i avhandlingen har även fått till följd att Efraims originalitet som teolog — en originalitet, som jag vet att författaren livligt bejakar — något kommer i skymundan. Men detta är ju det märkliga, att en teolog, som på många sätt levde i kristenhetens periferi och kanske inte ens kunde grekiska, dock var i stånd att skapa en sådan tankebyggnad av teologiskt djup och poetisk skönhet. Även sedan ovanstående mycket marginella invändningar framförts kvarstår denna avhandlings stora och förblivande värde, som kommer att göra den till ett oundgängligt hjälpmedel för var och en, som vill syssla inte bara med Efraim utan hela den syriska kristenheten. Man kan ha något olika uppfattning om Efraims beroende av judisk exegetik — själv är jag inte beredd att så starkt betona det — men denna avhandling har under alla förhållanden fört forskningen framåt ett gott stycke. Att författaren arbetat *con amore* blir tydligt för var och en som gör sig mödan att forcera de måhända något tunglästa sidorna och där fånglas av den föredömliga föreningen av akribi och inlevelse.

Sten Hidal

Lacocque, André: *Le livre de Daniel. Commentaire de l'Ancien Testament XVb. Delachaux et Niestlé, Paris, 1976, 188 s.*

Det finns inte alltför många bra kommentarer till Daniels bok, varför den här anmälda skrif-

ten kan hälsas med den största tillfredsställelse. Författaren är professor vid Chicago Theological Seminary och direktör för Center for Jewish Christian Studies i samma stad. Kommentaren uppvisar också ett påfallande intresse för den judiska tolkningstraditionen. Kommentaren innehåller översättning av texten, kritisk apparat och en fyllig kommentar. Jämte Plögers kommentar i serien *Kommentar zum Alten Testament* torde denna få anses vara en av de bästa utläggningarna av den viktiga danielsboken.

*Sten Hidal*

*Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament, herausgegeben von Walter Beyerlin. Grundrisse zum Alten Testament I. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1975, 304 s.*

Sedan ett par år tillbaka kompletteras den förträffliga kommentarserien *Altes Testament Deutsch* av ett par volymer *Grundrisse zum Alten Testament*, som är allmänt inledande i Gamla testamnet. Hit hör denna religionshistoriska textsamling, som är ett gott alternativ till den större men dyrare *Ancient Near Eastern Texts related to the Old Testament* (ANET). Boken innehåller egyptiska texter, mesopotamiska (den största avdelningen), hetitiska, ugaritiska (kunde ha varit något större) och nordsemitiska. Varje del har en inledning, varefter ges texterna i översättning med kortfattad kommentar.

*Sten Hidal*

*Israelite and Judæan History. Edited by John H. Hayes and J. Maxwell Miller. xxxii+736 s. SCM Press Ltd, London 1977. Pris £15.00.*

Den som vill fördjupa sig i det gamla Israels historia har idag ett flertal grundliga arbeten att välja mellan. Klassikern är fortfarande Martin Noths *Geschichte Israels*. Som en motpol till dennas i huvudsak litterärkritiskt-traditionshistoriska betraktelsesätt kan man ställa upp John Bright, som med *A History of Israel* går i W. F. Albrights fotspår med det arkeologiskt inspirerade synsättet kombinerat med en kanhända mera positiv syn på själva bibeltexternas historiska källa. Ännu ett lika voluminöst arbete är S. Herrmanns *Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit*, som kom 1973.

Den första tanken när man ser det arbete som här skall anmälas är därför: Behövs det flera? Kan något väsentligt nytt sägas?

Därför är det en angenäm överraskning när man finner att det föreliggande arbetet inte är ytterligare en Israels historia av samma slag. Istället har vi att göra med en samling artiklar, eller låt oss säga korta monografier, av 14 olika författare, som behandlar lika många avsnitt i Israels historia. Ibland kan två sådana avsnitt vara förenade under en gemensam huvudrubrik.

Samlingen inleds med att den ene av utgivarna, Hayes, går igenom GT:s forskningshistoria varefter William G. Denver och W. Malcolm Clark behandlar patriarktraditionerna. Thomas L. Thomson och Dorothy Irvin delar på avsnittet om Josef i Egypten och den Mosaiska tiden. Landnamatiden behandlas av J. Maxwell Miller, den andre av utgivarna, och därefter följer A. D. H. Mayes med sitt avsnitt om Domartiden vilket leder historien fram t.o.m. kung Saul.

Vi finner alltså att somliga av författarnamnen är sådana som är välkända, åtminstone för den som sysslat något med GT-exegetik under senare år, under det att andra verkar vara lokala, särskilt amerikanska, förmågor.

I avsnittet som nu följer är det däremot de välkända forskarna Alberto Soggin och Herbert Donner vi möter. I avsnittet om exiltiden träffar vi på en israelisk forskare, Bustenay Oded, och därefter också ett svenskt namn, Geo Widengren, som skriver om den persiska tiden. Slutligen behandlas den hellenistiska tiden av Peter Schäfer och den romerska eran av A. R. C. Leaney och Jacob Neusner, återigen ett par namn som vi hoppas att i framtiden se mera av.

Efter denna innehållsöversikt skall vi då se något på bokens enskilda delar. Det första vi då kan konstatera är att avsnittet om forskningshistorien är bra mycket fylligare än vad som brukar vara sed. Författaren börjar här redan på den hellenistiska tiden och behandlar grundligt de skildringar av Israels historia som finns från gamla tiden och medeltiden med de därefter följande århundradena. I avsnittet "Current approaches" beskrivs fyra utgångspunkter från vilka man kan närma sig Israels historia. Den ortodoxa eller traditionella, den arkeologiska (Albright), den traditionshistoriska (Alt, Noth, von Rad) samt en nyare Socio-ekonomisk syn. Författarens egen ståndpunkt synes vara försiktig och bortsett från att den första av de fyra metoderna avvisas

tar han inte själv direkt ställning. Denvers sociologiska metod att närma sig patriarkberättelserna under jämförelse med Mari-texterna leder till att de förra bör höra hemma under den tid han kallar "middle bronze II" dvs. ca 2000—1500 f.Kr. Det är ju en datering, som på intet sätt är originell men som nu förefaller underbyggd med nytt material.

Helt annorlunda ser Clark på patriarktraditionerna. Han betraktar nämligen hela denna period i Israels historia som en teologisk konstruktion, som utformats under sen brons- eller tidig järnålder, men jag är inte helt säker på att hans argumentation är helt hållbar.

Thomas' och Irvins avsnitt om Josef- och Mose-traditionerna fränkänner likaledes dessa traditioner all historicitet. Visserligen har vi ju inget dokument som direkt bestyrker en egyptisk vistelse under Israels äldsta tid och visserligen är det viktigt att påpeka att de hettitiska vasallförbunden har överbetonats i den GT-liga teologin liksom också von Rads lilla historiecredo, Deut 6,20—25, men ändå går det inte att komma ifrån de kontaktpunkter med den egyptiska världen som vi finner i exodustraditionen, särskilt tänker jag naturligtvis på den poetiska traditionen, som jag själv sysslat med.

I och för sig är det ingen nyhet när det påpekas att flera av detaljerna i berättelserna om Josef och Mose har paralleller på annat håll, men å andra sidan måste den stora betydelse exodustraditionen spelar under skilda tider i Israels historia rimligen förutsätta att åtminstone en del av det folk som senare förändrades under namnet Israel har haft sitt ursprung bland semiter som mer eller mindre tillfälligt vistats på egyptisk mark. Ett antagande av något annat lämnar alltför många frågetecken efter sig.

Efter detta egenartade avsnitt, som i och för sig är mycket spännande att läsa, följer så Millers avsnitt om Landnamat. Miller arbetar helt handboksmässigt och tar upp flera olika idéer om hur Landnamat gått till till kritisk diskussion. Slutligen presenterar han sin egen idé som går ut på att de olika stammarna kom in i landet under sinsemellan olika förhållanden och att det pan-israeliska medvetandet var något som först gradvis växte fram. Namnet Israel synes till att börja med enbart ha betecknat en lokal stamgrupp i det centrala berglandet. Med hänsyn till uppgiften på Merneptahs pelare bör denna grupp vara bland de första i landet.

I bidraget om Domaretiden av Mayes får så

Amfiktyoni-tanken välbehövlig kritik, men för övrigt verkar avsnittet rätt mycket vara referat av själva bibeltexten. Hans avsnitt om Saul har dock många intressanta aspekter. Det samma gäller Soggins och Donners stora bidrag om kungatiden, som utrymmet inte tillåter att jag i detalj går in på. Odeds avsnitt från Hisika till exiltidens slut ger kanske inte så mycket utöver vad andra handböcker säger, men den lilla studien av begreppet 'am ha'ares är glänsande.

Ett samlingsverk av föreliggande slag har sin styrka i att också de delar som en enda författare kanske hade tagit med mest för fullständighetens skull här får en mycket mera ingående och inspirerad behandling. Detta märks speciellt när man kommer in på den efterexiliska tiden där såväl Widengren och Schäfer som paret Leaney/Neusner ger något utöver det vanliga i en Israels historia. Samaritanska schismen och Elefantinekolonien får ordentlig behandling, grekiska och romerska författare refereras rikligen och vi finner en redogörelse för utgrävningsmaterial från denna tid som är något utöver det vanliga. Avsnittet om mackabeerfustarna är likaledes osedvanligt klart och överskådlig eftersom var och en av dem får sitt eget avsnitt under egen rubrik. Herodes verksamhet skildras utförligt (17 sidor) och slutligen ledes historien fram till Bar Kochbas uppror. I ett appendix till boken finner vi en jämförande tabell över de olika förekommande kronologierna när det gäller Israels och Juda konungars regeringstider.

Samlingsverket är försett med register över sak och författare samt avslutas med ett antal kartor.

Vad är det omedelbara intrycket efter genomläsningen av detta arbete. Utgångspunkten måste vara att vi betraktar boken som den samling monografier den är. Man kan inte ställa kravet att finna en röd tråd eller sammanhängande tankegång i boken som sådan. De olika författarnas bidrag skiljer sig starkt från varandra. Detta leder till en viss ojämnhet, ja någon gång direkta motsägelser.

Men å andra sidan har detta arbete också stora fördelar. Om nu varje enskild författare, som man får anta, har bidragit med det som legat honom (henne) särskilt nära så har resultatet också blivit en osedvanligt grundlig behandling av alla de ingående epokerna, inte minst de som ofta tenderar att komma i skymundan.

Stig Norin

Viggo Mortensen: *Lidelsens problem*. 153 sid. Gyldendal, Köpenhamn 1976.

Det problemområde, som bildas av uppfattningar om Gud, om det "onda" världen och av uppfattningarnas förhållande till varandra har allmänt kallats: teodicéproblemet. Det har kommit att innefatta långt större innehållslig variation än dess beteckning i singularis kan ange. Den omständigheten är en utmaning till forskaren, både att åstadkomma en avgränsad, stringent problembehandling och att söka en teori, som kan förklara mångfald och differenser i åsikter. Det är inte gott om arbeten som förenar dessa egenskaper.

Teodicéproblemet har en väl manifesterad tradition i filosofisk och teologisk idéhistoria i västerlandet alltifrån antiken. Olika aspekter av problemet har på senare år blivit föremål för förnyad diskussion. Ett exempel är John Hicks bok 1966: *Evil and God of Love*.

Från nordiskt område kan tre böcker nämnas: Johan B. Hygen 1973, *Guds allmakt och det ondes problem*; Viggo Mortensen 1976, *Lidelsens problem* och Ulf Görman 1977, *A good God? Vad Norge, Danmark och Sverige i nu nämnd ordning företett av bidrag till diskussionen* är ämnesmässigt och metodiskt olikartade. Hygen ger en målmedveten begreppshistorisk undersökning med särskild inriktning på allmaktsbegreppet (Guds allmakt, fattad såsom allorsaklighet, visas ha otillräckligt stöd i Bibeln och kyrkan). Görman diskuterar teodicéproblemet såsom logiskt problem och särskilt den semantiska gestaltning det fått genom etiska värderingsfrågor (moraliska omdömen om Gud visas likna sådana omdömen om personer). Såväl Hygen som Görman har var och en på sitt sätt givit värdefulla nyansatser för tolkningen av olika ståndpunkter i teodicéproblemet historia.

Mortensen, vars bok vi här skall uppehålla oss vid, uppvisar inte särskilda nyansatser i metod och resultat. Vad läsaren finner är en idéhistorisk orientering, där teodicéproblemet ses i en vid ram. Det hela blir en bred diskussion om livets mening. Bokens värde ligger i det ofta träffsäkra urvalet av material och i de balanserade kommentarerna.

För sin huvuduppgift att belysa olika uppfattningar av lidandet, använder sig förf. av följande disposition: A. Lidande som anfäktelse; B. Lidande som anklagelse; ateismproblemet, C. Att lära av lidandet; den lidande människan och "Guds smärta", D. Lidandet som anstöt, det religionsfilosofiska problemet.

Redan denna disposition visar, hur svårarbetat ett brett idéhistoriskt material på detta område är. Tar man i beaktande att teodicéns problem handlar inte enbart om försök till "försvar för Gud", trots tillståndet i världen, utan också om ifrågasättande och kritik av sådana ståndpunkter, finner man att allt i Mortensens disposition på olika sätt har samband med teodicén i dess mer begränsade och ursprungliga mening. Dispositionens olika delar griper drastiskt in i varandra. Detta har till stor del sin förklaring i att undersökningen egentligen inte är koncentrerad till problem utan till författare, som i tur och ordning får en presentation av sina olika åsikter.

Om Leibniz, som hör till programmet för en översikt som denna, får vi bl.a. veta, att hans kända argument om denna värld som den bästa möjliga står i oskiljbart samband med hans gudsuppfattning (han accepterade den medeltida skolastikens ontologiska, kosmologiska och teleologiska gudsbevis). Hos Luther diskuteras förhållandet mellan fördold och uppenbarad Gud samt räckvidden av människans ansvar. Hos Kierkegaard visas, hur lidandet bör uppsökas av den kristne, varvid likheter och skillnader i jämförelse med Luther diskuteras. Kants undanskjutande av teodicéproblemet från det teoretiska förnuftet noteras. (Denna läsning genom Kant har säkert starkt bidragit till att teodicéproblemet fått en renässans först i vår tids religionsfilosofi.)

På liknande sätt kunde axplock göras ur Mortensens redovisning av Dostojevskij (lika så ofrånkomlig i ett sammanhang som detta): barnets lidande som motinstans nummer ett mot all teodicé och av Voltaire: förkunnelsen i *Candide* av världens vanvett och motsägelser gentemot all tro på en harmonisk skapelseordning. Hedenius' inlägg i ämnet diskuteras och en kritisk uppgörelse lanseras angående dennes problembehandling, som anges sammanblanda teoretiska och ateoretiska satser. Bland skönlitterära författare, som dryftas, kan vidare nämnas Camus, Simone Weil, Pär Lagerkvist. Det är på sitt sätt bra, att *den* bredden finns med i ett ämne som detta.

En artikel av den tyska, "politiska" teologen Dorothee Sölle finns avtryckt i boken. Sölle introduceras mot bakgrund av den dialektiska teologin, som betraktas bl.a. såsom svar på en kristendomskritik med upprinnelse hos Marx. Mot Sölle ställer Mortensen minst sex kritiska punkter. Av stort aktuellt intresse är också behandlingen av fyra andra teologers social-politiska syn på lidandets problem, kon-

centrerat i uttrycket "Guds smärta": Kitamori (japan), Moltmann, Metz, Gollwitzer. Som exempel på Mortensens kritiska distans till dem kan anföras hans ord, att Moltmanns tolkning låter "det menneske, hvis lidelse ikke restløst kan förklaras socialt eller politiskt, sidde tilbage uden nogen reel hjælp" (s. 92). Betecknande nog har förf. ansett sig böra ägna ett sista avsnitt i boken åt frågan: Är syssländet med teodicéproblemet reaktionärt?

Mortensen är lärjunge till K. E. Løgstrup. Dennes bärande tankar: "Gud är makten att vara till i allt som är till" och "de suveräna livsytringarna" såsom kärlek, tillit, barmhärtighet, öppenhet (man slås f.ö. av likheterna med W. Herrmanns "förtroendeförhållande") måste på sitt sätt resa svårigheter i samband med förekomsten av "det onda" i världen. Men Løgstrups tankar tolkas positivt så att de närapå blir problemlösande, ty "vi ser, at godheden ogse er i skaperværket. ja er det primære" (s. 113). Visserligen betonas också att godheten alltid är motsagd. Detta kapitel, där Løgstrup är det främsta nutida exemplet, har den för svenska ögon något omotiverade rubriken: det religionsfilosofiska problemet. Den kunde lika mycket, eller lika litet, ha använts på andra partier i boken.

Ovanstående antydning om bokens innehåll kan suppleras med ett *bon mot* från en Dostojevskij-undersökning (Knud Hansens): lösningen är att *älska livet högre än livets mening* (s. 129). Ingen av de behandlade författarna har motsvarat den nämnda tanken från Dostojevskij. Och hur skulle de ha kunnat det? Dostojevskij själv kunde det inte. För att alls yttra sig om "livet" och möjligheten att älska det fordras en tolkning, som aldrig är så ren att den kan fungera fri från sina livsåskådningsspremissor i kulturmedvetande, värderingsnormer osv. De behandlade författarna bygger också medvetet *system* för sina tolkningar (även när de utges för att vara analyser). Till Mortensens förtjänst skall räknas, att han sett detta och än mer: att han misstror systemens möjlighet till objektivitet eller slutgiltighet.

Mortensen har lyft fram väsentligheter ur sitt rika material med stor pedagogisk koncentrationsförmåga. Samtidigt strör han kommentarer, som sagt i allmänhet kloka. Ett undantag är hans påstående, att vår tids myt heter framstegstron (s. 96). Den är i stället, kanske oåterkalleligt, passerad. Ett exempel på god kommentar är påpekandet, att lidanden i naturen (bortsett från människan) spelat nästan ingen roll i teodicéproblemets historia.

Sammanfattande skall sägas, att Mortensens bok, som kritiskt kommenterande äsiktsinventering betraktad, är både intresseväckande och nyttig. Tankeuppslag kan härigenom räddas vidare till enskilt studium och även teologisk undervisning i de berörda frågorna. Till detta bidrar den lätt tillgängliga framställningen.

Gösta Wrede

Eberhard Herrmann: *Der religionsphilosophische Standpunkt Bernhard Bolzanos unter Berücksichtigung seiner Semantik, Wissenschaftstheorie und Moralphilosophie (Studia philosophiae religionis 6)*. CWK Gleerup 1977.

Bernhard Bolzano (1781—1848) var en på sin tid relativt ouppmärksamman men framsynt matematiker och filosof, som föregrep många senare idéer inom logik, kunskapsteori och semantik. Han var också katolsk präst och teolog med ett problematiskt förhållande till kyrkan. Under vårt århundrade har framför allt hans logik varit föremål för stort intresse, medan hans religionsuppfattning har förblivit relativt ouppmärksamman. Därför är det intressant att det nu kommer en doktorsavhandling inriktad just på Bolzanos religions-teori.

Målsättningen för Herrmanns arbete är att klarlägga Bolzanos religionsfilosofiska ståndpunkt. Förf. vill därmed inte i första hand ge historiskt trogna tolkningar, utan göra en explikation av Bolzanos teorier och utsagor som innebär både fördjupande och där så är möjligt förbättring.

För att genomföra detta program presenterar förf. först den teoretiska bakgrund som utgörs av Bolzanos semantik och vetenskapsteori. I det första kapitlet analyserar han under diskussion med litteraturen Bolzanos semantiska teorier om sanningar i sig (i motsats till tänkta sanningar), om föreställningar i sig (i motsats till deras språkliga uttryck och deras föremål) och om satser i sig. I samband härmed ger han ett personligt förslag till förbättring av Bolzanos definitionslära i anslutning till Wittgensteins Tractatus. Detta går utöver Bolzanos egen framställning, men är enligt förf. kongenialt med hans förutsättningar. I anslutning härtill föreslås också en precisering av Bolzanos sanningsteori som en kombinerad koherens- och korrespondensteori.

Det andra kapitlet, som behandlar Bolzanos

vetenskapsteori, ägnas huvudsakligen åt en undersökning av det problematiska begreppet "Afbølge". I det tredje och sista kapitlet, slutligen, behandlas Bolzanos religionsteori. Huvudtesen där är att Bolzanos teori är en symbol- eller bildteori i den meningen att den anger hur religiösa utsagor skall förstås med hjälp av icke-religiös terminologi.

Förf. utgår från en analys av Bolzanos utsaga "Gott ist Ursache vom Dasein der Welt". Han avvisar tanken att detta skulle vara en grundsvanning i Bolzanos mening, dvs. en sats som ej är en följd av någon annan sats, och han föreslår i stället att satsen skall tolkas som en existentiell utsaga, dvs. så att Gud är den upplevda meningen i det mänskliga livet. "Gud" uppfattas då som ett alltigenom religiöst uttryck, dvs. det har sin plats uteslutande inom det religiöst-teologiska begreppssystemet. Enligt förf. kan nu Bolzanos religionsteori uppfattas som ett svar på frågan hur det religiöst-teologiska begreppssystemet kan och skall infogas i vår konkreta livssituation. Hur så kan ske skall enligt förf. förstås med utgångspunkt i Bolzanos moralfilosofi.

Innebörden i den översta sedelagen hos Bolzano, enligt vilken man bör välja det handlingsalternativ som mest befordrar det allmännas väl, analyseras utförligt. Hans etik klassificeras som regelutilitaristisk och som ett slags hedonism. Han beskrivs vidare som reduktionistisk värdeobjektivist. Betydelsen av värdeuttrycket "god" analyseras i anslutning till en distinktion i modern moralfilosofi mellan konstant och föränderlig betydelse. Denna distinktion antyds enligt förf. redan hos Bolzano.

Bolzanos religionsteori avgränsas nu genom en bestämning av förhållandet mellan kristen tro och moral. Moral och religion är nära förbundna med varandra. "Religion" är en sammanfattning av alla läror som har inflytande på dygd och lycksalighet. Enligt förf. innebär Bolzanos teori om religiösa satser att dessa är av bildlig karaktär, och vidare att denna bild anger vad som moraliskt sett är fallet i en ideal värld. Kristendomens syfte är alltså att med hjälp av bilder av moraliskt sett ideala förhållanden, dvs. sådana som maximalt befordrar dygd och lycksalighet, söka förverkliga dessa förhållanden. Härav följer att inte alla traditionellt kristna läror är religiösa. Bolzanos religionsteori betraktas alltså som reduktionistisk. Religiösa satser handlar egentligen inte om "det religiösa", utan om moral. Skillnaden mellan moraliska och religiösa utsagor ligger i de senares bildliga karaktär.

Herrmanns avhandling visar god beläsenhet både i Bolzanos egna skrifter och i sekundärlitteraturen. Stilen är klar om än något omständlig. Framställningen kännetecknas av noggrant genomförd begreppsbestämning och texttolkning. Förf. följer — ofta mycket noga — Bolzanos egen framställning och argumentering, och han ger utförliga och ambitiösa analyser och preciseringsförslag till Bolzanos teorier.

Kanske man kan känna en viss tveksamhet inför tonvikten i framställningen. Av 213 textsidor behandlar bara 45 Bolzanos religionsteori, medan resten ägnas åt bakgrunden. En hel del frågor och preciseringsförslag behandlas utan klar relevans för arbetets huvudsyfte.

Det övergripande sammanhanget i avhandlingen är kanske inte så lätt att se. Men det som vid första anblicken är en ganska atomistisk framställning visar sig till stora delar falla ut i ett mönster som innehåller en mycket personlig tolkning av Bolzanos teorier.

Den grundläggande och kontroversiella förutsättningen i tolkningen av Bolzanos semantik finner man i en not på s. 38. Förf. hävdar där att Bolzano inte behöver uppfattas som begreppsrealist. Detta innebär att en "föreställning i sig" inte är något absolut, utan är relativt ett visst språkssystem. Denna uppfattning av Bolzano går klart emot en vanlig tolkning, enligt vilken han just är förespråkare för ett slags begreppsrealism, som liknar den som är vanlig bland många av dagens logiker.

Detta är en avgörande punkt för förståelsen av Bolzano, och Herrmanns förslag är utan tvivel ett intressant sätt att uppfatta honom. Men det avgörande för bedömningen är de argument som kan ges. Herrmanns tolkning bygger på Bolzanos utsaga i Wissenschaftslehre § 64, att "die Bildung der Vorstellung an sich etwas ganz Willkürliches ist". Detta tolkar Herrmann så att själva begreppen skulle vara godtyckliga (s. 35—6). Som jag uppfattar Bolzano avser han här något helt annat, nämligen att kombinationen av beståndsdelar (begrepp) i en "föreställning i sig" är helt villkorlig. Det är alltså inte begreppen själva, utan kombinationen av dem som är godtycklig enligt Bolzano.

På Herrmanns ovan refererade tes vilar en rad huvudteser i avhandlingen, t.ex. tolkningen av Bolzanos sanningsteori. Enligt Bolzano är en sats en sanning i sig "wenn nur dem Gegenstande, von dem er handelt, das wirklich zukommt, was er ihm beilegt" (Wissenschaftslehre § 25). Detta blir i Herrmanns

tolkning beroende av språksystemet, och frågan vilket språkssystem man bör använda är inte en teoretisk utan en praktisk fråga. Därför betraktar han också Bolzanos sannings-teori som åtminstone delvis en koherensteori enligt vilken de konstituerande reglerna i ett begreppssystem gör det möjligt att säga vilka satsar som är sanna.

På liknande sätt betraktas Bolzanos religionsteori som reduktionistisk. Religiösa utsagor är inget annat än ett bildligt sätt att uttrycka moraliska ställningstaganden. Här finns andra Bolzanosforskare som företräder liknande tolkningar. Jag har ändå inte låtit mig övertygas av förf:s argumentering. Bolzano hävdar exv. att om en kristen lära bokstavligt tolkad leder till orimligheter kan den ändå accepteras i bildlig mening (se s. 201, jfr också Bolzanos *Athanasia*, 2. Aufl., s. 266). Detta behöver inte alls innebära att alla religiösa utsagor är bildliga. I Herrmanns tolkning är vidare alla religiösa utsagor en bild av vad som moraliskt sett är en ideal värld. Enligt Bolzano är det ett kriterium på en riktig tolkning av religiösa utsagor att de stämmer överens med den översta sedelagen. Därav följer inte att de ingenting annat är än en bildlig framställning av denna sedelag.

Sammanfattningsvis är mitt intryck av Herrmanns Bolzanotolkning att den är intressant och väl genomförd men antagligen gör både Bolzanos semantik och religionsuppfattning betydligt mera modern än rimligt. Flera gånger får förf. göra långsökta tolkningar av Bolzanos utsagor. Kanske hade han kommit till ett delvis annorlunda resultat om han dels hade tagit större hänsyn till Bolzanos arbete om själens odödlighet och dels hade satt in Bolzano i sitt idéhistoriska sammanhang. Kanske har han också i alltför hög grad påverkats av sin egen sympati för den religionstolkning som han tillskriver Bolzano och inte tillräckligt klart skilt mellan de båda uppgifterna att explicera och att förbättra Bolzanos teorier.

*Ulf Görman*

Astrid Norberg: *Uppfostran till underkastelse. En analys av normer för föräldra-barnrelationer i religiös litteratur om barnuppfostran i Sverige 1750—1809. CWK Gleerup 1978. 156 s.*

Sosiologen David Riesman har kallt övergånget från en tradisjonsstyrt till en indrestyrt

sosialkarakter, som begynte med renessansen, den "største sosiale og karakterologiske forandring i de seneste århundrer". I sin samfunnsvitenskapelige doktoravh. tar A. Norberg for seg et mindre utsnitt av denne utviklingen. Med grunnlag i religiøs litteratur vil hun belyse hvordan man "försökte lösa problemene kring tvång, frihet och underkastelse i Sverige 1750—1809". Avhandlingen er historisk, men likevel med et aktuelt sikte, for det dreier seg ifølge forfatteren om allmennmenneskelige problemer med mekanismer som i nåtiden lett kan identifiseres i hjem, skoler og på arbeidsplasser (s. 4). Den skal altså forstås som et bidrag til sosialpsykologien.

På mange måter er avhandlingens opplegg interessant. I sitt slag er den et godt eksempel på hvordan nye, tverrfaglige innfallsvinkler kan avdekke ukjente dimensjoner ved velkjent stoff. Ved hjelp av sosialpsykologiske beskrivelsesmåter og kategorier tegnes et profilert og tankevekkende bilde av styringsmodeller som var i funksjon i foreldre-barnrelasjoner i det undersøkte tidsrom: bruk av 'tillskrivninger', 'skuldinducering', 'imitasjon', brytning av 'egenviljen' osv. Tilsynelatende kjedelig og trøtt stoff blir plutselig spennende: Vi oppdager livet, de dynamiske og ofte innviklede psykologiske mekanismer bak formene. Avhandlingen representerer for så vidt et stykke kreativt tankearbeide som betyr et fremskritt i utforskningen av denne type materiale generelt, ikke bare sett i forhold til mer tradisjonell katekismeforskning fra Johs. Meyer og J. Mich. Reu og frem til H.-J. Fraas, men også i forhold til H. Pleijels sosialhistoriske tilnæringsmåter.

Tverrfaglige opplegg er uhyre krevende, og det ville vært merkelig om det ikke også i dette tilfelle hadde kunnet gjøres kritiske merknader til gjennomføringen.

Er materialet tilstrekkelig representativt? Forf. bygger utelukkende på religiøs litteratur, og i all hovedsak da på katekismeforklaringer. Gode grunner kan angis for en slik begrensning, men man må vel innrømme at en sikker beskrivelse av de faktisk foreliggende normer for foreldre-barnrelasjoner ville krevet et langt mer allsidig og bredt materiale. Riktig nok taler tittelen ikke om normene, men om normer — forfatteren har for så vidt dekning bak en forsiktig uttrykksmåte, men sporet blir unektelig noe smalt. Blant annet kan man spørre om katekismeforklaringer var et like naturlig uttrykksmiddel for alle fire retninger avhandlingen tar seg fore å under-

søke: ortodoksien, pietismen, herrnhutismen og neologien. Bildet av herrnhutismen får nokså svak profil: Kan det komme av at denne retning foretrakk andre uttrykksmidler? Man merker seg videre at forfatteren bare legger *trykte* katekismer til grunn, uten å spørre om det muligens fantes *katekismehåndskrifter* som hadde hatt større reell innflytelse. Hun følger her E. Liljas undersøkelse av den svenske katekismetradisjon mellom Svebilus og Lindblom uten å ta opp til drøftelse den kritikk som på dette punkt er blitt reist mot Liljas fremstilling (se STK 1948, s. 58—63).

En sak for seg er forfatterens behandling av Luthers lille katekisme som 1700-tallsdokument. Fra en side sett er dette naturligvis berettiget. Den lille katekisme var i undersøkelsens tidsrom fremdeles den mest leste svenske folkebok, med innflytelse på familieforholdene. Men *hvilket innhold* hadde denne innflytelse, nærmere bestemt? Skulle man kunne beskrive dette, måtte katekismen vel leses i 1700-tallets referanseramme. Men avhandlingen tolker den i 1500-tallets referanseramme, hvilket gjør leseren usikker på hvor han befinner seg: i Sverige på 1700-tallet, som avhandlingen sier, eller i Tyskland på 1500-tallet, som kildeangivelsene sier. Her virker avhandlingen for lite reflektert, metodisk sett. Man føler seg ikke overbevist om at det styringsmønster som tegnes på grunnlag av Luthers katekisme, virkelig var en reell påvirkningsfaktor i 1700-tallets Sverige. Muligens var referanserammene radikalt forandret. I så fall hørte man andre ting ut av katekismen enn det Luther selv la inn i den.

Til samfunnsvidter å være er forfatteren merkelig treffsikker i sin gjengivelse av Luthers syn. Likevel har bildet en rekke trekk som behøver en korrigerende. Blant annet beskrives det verdslige regimente ensidig som et 'ulikhetssystem'. Forfatteren følger her Einar Billing, men en kontroll av Billings henvisninger ville ha vist at Luther slett ikke bare regnet med over- og underordningsforhold, men også med sideordningsforhold. Påstanden at den normale relasjon mellom to individer ifølge Luther er en 'maktrelasjon' er i denne ensidighet neppe holdbar. I det hele tatt tegnes Luthers samfunnsyn med altfor dystre farger. Her har forfatteren for en del latt seg villed av EH Erikson og E. Fromm uten å stille kritiske kontrollspørsmål om holdbarheten av deres teser om Luther og reformasjonen. Lutherforskningen er alt annet enn enig i at Luthers barndomshjem og sosiale bakgrunn for øvrig var så gjennomtrist som Fromm og

Erikson synes å mene, og det er all grunn til å ta deres hypoteser angående Luthers karakterutvikling og reformasjonens tilblivelse med en klype salt, hvor meget man enn må være takknemlig for at Erikson har kastet lys over sider ved Luthers personlighet som teologer har vært tilbøyelige til å lukke øynene for. Når forfatteren synes materialet gjør det "rimlig å anta" at Luther så interaksjonen mellom mennesker som "sadomasochistiska spel" (s. 43) og i den forbindelse henviser til hypotesen at Luthers far var sadist (s. 37), må man bare si at også om man anvender begrepet 'sadist' i en mer avsvakket, sosialpsykologisk betydning som avstreifer patologiske momenter, er hypotesen som *historisk hypotese ikke* særlig sannsynlig. I forfatterens fremstilling får den desverre, sammen med andre lignende momenter, som f.eks. en ensidig fremhevelse av det dualistiske perspektivs negative aspekter, den funksjon å stenge for det moment av frimodig og lys skaperetro som er et så grunnleggende og karakteristisk trekk i Luthers livsoppfattelse. En så god Lutherkjenner som Werner Elert har endog ment å kunne hevde at opplysningstidens optimistiske livsstemning i virkeligheten er en (riktig nok sekularisert og forflatet) utløper av reformasjonens. — Nevnes må også forfatterens overbetoning av det heroiske i Luthers livssyn. Her er det K. Holl hun står under innflytelse av. Dette har ført til fortregning av det *evangeliske* i Luthers kristendomsoppfattelse. Det er neppe særlig treffende å si at Luther kom unna den 'jordiske sadisten' ved å underkaste seg Gud som 'den absolutt overordnede sadisten', eller m.a.o. at løsningen av hans livsproblem bestod i å sette én autoritet opp mot en annen (51 f.). Nærmere sakens kjerne kommer forfatteren da når hun beskriver det vern mot sadister som ligger i et 'metaspill' som åpner *utvei til å gjøre opp ubevisst skyld* (s. 54).

Tross alt gjelder imidlertid denne kritikk enkeltheter i bildet. Disse enkeltheter kan etter min mening korrigeres uten at helhetsmønsteret faller sammen. Dette er noe av en hovedsak, for det er i Luther-analysen forfatteren utkrystalliserer den tematikk som siden blir avhandlingens ledetråd og forfølges også i den øvrige litteratur som analyseres.

Dette tema finner forfatteren ved studium av Luthers lære om de to regimenter, som hun tolker ved hjelp av sosialpsykologisk spillteori. Sin spillteori utvikler hun særlig i tilslutning til T. Szasz, som igjen viderefører ansatser hos G. H. Mead og J. Piaget. Denne kombinasjon



av sosialpsykologiske og teologiske momenter er etter min mening meget vellykket. Takket være et ganske intenst arbeide med det materiale som skal analyseres, er det her lykkes forfatteren å utkrystallisere en analysemodell som viser seg å være en god nøkkel til å trenge inn i sakkomplekset.

Kort resymert går forfatterens spillteoretiske luthertolkning ut på at den indre spenning i Luthers livssyn (som forutsettes å ligge i bunnen av katekismen) kan beskrives som en spenning mellom et 'grunnspill', som gjengir den faktiske, sosiale virkelighet slik Luther opplevet den, og et 'metaspill', som tolker dette grunnspill i et religiøst perspektiv og på denne måten kvalitetsmerker det. Denne kvalitetsmerking får hos Luther form av en *protest*, som skaper et visst spillerom for frihet (s. 58) eller m.a.o. (i Riesmans terminologi) for 'indrestyring'. På denne måten får vi et totalmønster som på en paradoksal måte forener indrestyring i metaspillet med tradisjonsstyring i grunnspillet (s. 46). Hovedvekten ligger da på metaspillet.

Her har forfatteren gjort et fint stykke kreativt tankearbeide. Det verdifulle ved denne modell med 'grunnspill' og 'metaspill' i kontrast og enhet er at den makter å fastholde den indre spenning og dynamikk i Luthers etikk og samtidig gir et meget enkelt analyse-skjema som lar seg overføre også på studiet av andre konsepsjoner enn Luthers. Forfatterens tema blir så å studere hvordan indrestyring og tradisjonsstyring brytes med hverandre i ortodoksiens, pietismens og neologiens katekismeforklaringer. Finner vi også der denne spenning mellom grunnspill og metaspill? Hvordan løses frihetens problem i tiden etter Luther?

Avhandlingen bygges opp på den måte at etter Luther-delen antydes de tilsvarende normer for foreldre-barnrelasjoner i andre katekismeforklaringer på svensk språk 1750—1809, ved en rent referatmessig gjengivelse av litteraturen. Deretter utdypes bildet i lys av ytterligere primærkilder og ved hjelp av sekundærlitteratur. Til sist gis så en knapp sammenfattende skisse av utviklingen innenfor tidsrommet, i Riesmans perspektiv og med fokusering av temaet 'frihet — underkastelse'. Riesman hadde tegnet utviklingen i fugleperspektiv. Nå tas vi med ned på bakken og får se hvor full av dramatik og indre selvmot-sigelser, hvor i ordets rette forstand 'forviklet' prosessen var. Med rette kan forfatteren til slutt anføre Laings ord om den vesterlandske

samvittighet som "en av de veldigaste knutar som mänskligheten någonsin har trasslat in sig i" (s. 136 f.).

Helt på høyde med Luther-delen ligger resten av avhandlingen ikke. Bare delvis lykkes det å følge opp det tema som anslås i Lutheranalysen, vel fordi oppgaven blir for komplisert. Dels blir kildematerialet for magert. Dels har ikke tiden strukket til for tilstrekkelig grundige litteraturstudier. En noenlunde solid og sikker forskningsmessig gjennomførelse av opplegget ville bl.a. ha forutsatt kjennskap til regimentslærens historie fra reformasjonen og fremover, men denne er lite utforsket. I noen grad svikter også etter hvert det metodiske grep på oppgaven. Begynnelsen var lovende, men fortsettelsen blir heller løs i konturene. Alt avhandlingen gir, blir derfor fragmenter til et bilde, antakelser og antydninger. Den får som helhet en noe stikkprøvemessig karakter, mer enn det burde ha vært nødvendig. I disse fragmenter er det nok ett og annet som vil provosere den velinformerte leser til motsigelse. Men like ofte vil han nikke bifallende og innrømme at forfatteren trolig er inne på riktige ting — det måtte bare undersøkes grundigere. Slik er resultatet blitt en avhandling som bør kunne stimulere til ny forskning, og dette er vel ikke den dårligste attest en avhandling kan få.

Ivar Asheim

Lester Wikström: *Nyandligt*. 238 sid. *Verbum-Håkan Ohlssons*, Uppsala 1977.

Arild Romarheim: *Moderne religiøsitet*. 225 sid. *Afag Teologisk profil*. H. Aschehoug & Co (W. Nygaard), Oslo 1977.

Från de kristna förlagen kommer varje år några böcker eller broschyrer som vänder sig mot en eller flera religiösa rörelser i marginalen till eller utanför kristendomen. Utgivningen torde inte helt betingas av idealistiska bevekelsegrunder utan den pekar på att det bland dem dessa förlag vänder sig till finns ett intresse att skaffa sig kunskap om sekterna. Man kan lätt konstatera att författarna till dessa skrifter ofta låter den polemiska iveren gå ut över sakhligheten; ett undantag inom genren utgör i detta avseende Bo Johnsons häfte "Något om Jehovas Vittnen och deras verksamhet". Någon något så när fullständig redogörelse för de sekter med bakgrund i skilda

religiösa traditioner som nu är verksamma i Sverige saknas om man bortser från Ståhl och Perssons alltför katalogartade "Kulter Sekter Samfund", som dessutom inte längre är helt aktuell. I "Nyandligt", prästmötesavhandlingen för Luleå stift 1977, behandlar Lester Wikström omkring ett dussin olika grupper, men hans bok utgör ändå inte den översiktliga redovisning av "sektor i 1970-talets Sverige", som man önskar kunde ersätta en del av de mest polemiska alstren.

Det är inte helt klart vad Lester Wikström velat åstadkomma: ytterligare en polemisk skrift, en journalistisk rapport eller ett vetenskapligt arbete som söker förklaringar till de fenomen som beskrivs? Boken innehåller element av alla tre skrivsätten. Det polemiska inslaget kommer fram t.ex. i behandlingen av Transcendental Meditation; Wikström söker leda i bevis att TM inte endast är en meditationsteknik utan också ett förtäckt sätt att sprida hinduismen bland religiöst osofistikerade människor. Det journalistiska skrivsättet dominerar framställningen i det långa avsnittet (en fjärdedel av boken) om Guds barn; utdrag ur en lång intervju med två f.d. medlemmar interfolieras dels med citat ur Moses Davids brev och skrifter, dels med material om rörelsen från olika framträdanden i massmedia. Som avhandling framträder boken genom den omfattande notapparaten och genom att den avslutas med en "Summary in English". Det är självklart att det är som ett arbete med ambitioner att lämna en sakligt underbyggd information om och att ge förklaringar till "nyandlighetens" framväxt som boken betraktas här.

"Nyandligt" är en slående boktitel och ordet har snabbt accepterats som sammanfattande beteckning på de rörelser som vuxit fram under senare år, men titeln täcker inte innehållet i boken. Wikström behandlar inte bara sextio- och sjuttioårsföreteelser som avläggare av Jesusrörelsen, Guds barn, Hare Krishna-anhängarna och de andra grupperna och idériktningarna som har "Veda som förtecken" utan han har också med riktningar som varit verksamma i Sverige — och i Luleå stift — under åtskilliga år. Sålunda består Adventisterna, Mormonerna (vars verksamhet i Sverige inleddes innan Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen bildades), Jehovas Vittnen och Bahaireligionen särskilda avsnitt. Dessutom ägnas ett kapitel åt Islam i dess ortodoxa form utan att någon anknytning ges till Luleå stift, vilket f.ö. varit utgångspunkt för framställningen.

Urvalskriteriet för vilka religionsbildningar som skulle ingå i arbetet förefaller snarare ha varit att de befinner sig i tillväxt än att de är nyetablerade eller kommer med ett nytt budskap.

Som redan framhållits upptar långa samtal med två avhoppade anhängare till Moses David (Guds barn) en stor del av boken. Intervjuerna är på sitt sätt intressanta och de säger, trots att man kan misstänka vissa efterrationaliseringar, definitivt något om varför unga människor engageras i denna typ av rörelser. Däremot blir man tveksam när författaren vill se dessa personer som representativa för alla dem som sluter sig till alla de riktningar som sammanfattats under rubriken "nyandlighet". Samma kritik gäller i minst lika hög grad konstaterandet att "mycket av nyandligheten har sitt ursprung i 60-talets hippie- och drogkultur". Detta gäller antagligen i hög grad Hare Krishna, Guds barn och Ananda Marga och kanske också en del av dem som slutit sig till Scientologikyrcan, som emellertid inte ges någon särskild behandling i boken. Det är däremot en dålig förklaring till varför Mormonerna och Jehovas Vittnen under senare år haft så stora framgångar. Framgångar jämförda med vilka det antal som slutit sig till Hare Krishna, Guds barn och Ananda Marga framstår som synnerligen måttligt.

Som ett gemensamt drag för många av de framgångsrika rörelserna framhåller Wikström att de menar sig bygga på den sanna vetenskapen och att de trosföreställningar man står för med den rätta förståelsen framstår som en universell kunskap som fulländar mänskligt vetande. Observationen förefaller rimlig och man kan fråga i vad mån den intensifierade seriösa vetenskapsteoretiska diskussionen under senare år berett rum också för mera grumliga synsätt på olika former av och källor till kunskap. På samma sätt frågar man i vad mån det ökade utrymme som de icke-kristna religionerna fått i skolans kristendomsundervisning som en icke avsedd följd fått att vägen breddats för synkretistiskt orienterade rörelser som anser sig föra fram det man uppfattar som gemensamt för världsreligionerna.

I Wikströms sammanfattande analys vill analysaren sätta ett stort frågetecken inför uppfattningen att "nyandligheten" skulle vara särskilt framgångsrik i Luleå stift och ett ännu större frågetecken vid den "förklaring" författaren ger därtill. Orsaken skulle vara att finna i ett folkpsykologiskt drag bland befolkningen i Luleå stift som skulle ha sin grund i att fromhetslivet präglats av såväl Laestadius

som Rosenius. Om det är så att "nyandligheten" under senare år vunnit mera terräng i de två nordligaste länen än i landet i övrigt borde det vara lika naturligt att finna förklaringar till detta i de strukturförändringar och de osäkra ekonomiska förhållanden som befolkningen i dessa delar av landet i så hög grad drabbats av.

Den fullständighet man saknar hos Lester Wikström finner man i Arild Romarheims "Moderne religiøsitet". Författaren är lektor vid Menighetsfakulteten i Oslo och boken är "en översikt över ca. 30 nyere bevegelse og retninger som arbeider aktivt i dagens Skandinavia". Samtliga rörelser som beskrivs hos Wikström kommer igen hos Romarheim som emellertid också tar upp t.ex. Antroposofin, Divine Light Mission (Guru Maharaj Ji) och Moonfamiljen. Denne författare nöjer sig emellertid inte med att behandla organiserade riktningar och däri ligger en stor förtjänst. Som en väsentlig del av "nyandligheten" måste man betrakta intresset för det ockulta och författaren ägnar ett fylligt kapitel åt att beskriva bl.a. huvudtankarna inom och källorna bakom

den populära astrologin och redovisar det folkliga intresset för "sjätte och sjunde Moseböckerna". Även mycket exotiska företeelser som modern häxkult och Asatroförbundet består med några sidor.

Romarheim har tagit som sin uppgift att beskriva de olika rörelserna och att placera in dem i ett religions- eller kyrkohistoriskt sammanhang. Han avstår från värderingar och gör inte anspråk på att förklara vari deras dragningskraft ligger. Mestadels lyckas han i sin värderingsfrihet. I ett mycket kort kapitel om gemensamma drag för rörelserna lyckas han sammanfatta några egenskaper som kännetecknar många av dem, dels att deras erbjudande ofta gäller omedelbar inre harmoni, dels att medlemmarna ofta är starkt personligt bundna till och beroende av en ofelbar ledargestalt med någon form av transcendent kontakt eller erfarenheter. Det bör ha framgått att "Moderne religiøsitet" till stor del möter det inledningsvis påtalade behovet av ett sakligt översiktsarbete om nyare religiösa rörelser.

*Göran Gustafsson*

## Faith and order — Bangalore 1978

Kyrkornas världsråds internationella Faith and Order-kommission, som senast samlades i Accra, Ghana, 1974 (se denna tidskrift 1974, s. 186 ff.), har åter sammanträtt den 16—30 augusti 1978. Den med föregående möte inledda goda ordningen att kommissionen om möjligt skall samlas i ett utvecklingsland fortsattes nu med förläggningen till Indien. Som plats för konferensen hade man valt det av eldsjälens M. A. Thomas skapade Ecumenical Christian Centre i Whitefield en dryg mil utanför Bangalore, en institution som med stöd av ett 20-tal kyrkor och kristna organisationer främst genom kursverksamhet av olika slag söker skapa en medvetenhet om de kristnas ansvar inför landets oerhörda sociala problem. En oförglömlig och intensiv introduktion i denna påträngande problematik gavs oss genom att kommissionen en kväll gästades av ingen mindre än Georg Fernandes, centralregeringens industriminister, som utan varje skönmålning redovisade den ojämna kampen mot en fattigdom som för oss västerlänningar ter sig närmast ofattbar. Den kontakt vi trots det späckade arbetsprogrammet fick med indisk vardagsverklighet var på en gång skrämmande och fascinerande — skrämmande genom den ohöjlda kontrasten mellan rik och fattig, fascinerande genom upplevelsen av en mångtusenårig kultur och en miljö av levande religioner, där kristen tro omfattas endast av en minoritet med stöd utifrån.

Kommissionsmötets gudstjänstliv präglades i hög grad av bidrag från olika indiska kyrkor. En rad bönegudstjänster med inslag av meditation, läsning av texter från Rigveda, Upanishaderna, Tagore och Gandhi tillsammans med bibeltexter, indisk musik och oåtergivbar "bhajan"-sång förmedlade mitt i sin svårtillgänglighet en djupupplevelse, vilkens kristna äkthet blev föremål för vitt skilda bedömningar. Av tradition hålls vid kommissionens möten natt-

vardsgudstjänsterna av lokala kyrkor, denna gång Orthodox Syrian Church of India (varvid endast kristna från de s.k. förkalcedonensiska kyrkorna kunde delta i kommunionen), av Church of South India (med "öppen kommunion") och den romersk-katolska kyrkan. Den senare var förlagd till den allindiska biskopskonferensens liturgiska centrum inne i Bangalore och var i många avseenden en oförgätlig upplevelse. Som ett led i "indiseringen" — inte utan konflikt med liturgikongregationen i Rom — celebrerades mässan utan användning av altaret av en präst, sittande i lotus-ställning i koret. Liturgin var utomordentligt enkel, till stor del avvikande från gällande missale och med karakteristiskt indiska inslag av blomsterhyllning, "bhajan"-sång och egenartad indisk musik. Vid kommunionen sändes nattvardsgåvorna med okommenterad självklarhet först till kommissionens medlemmar — en upplevelse, som det är svårt att återge i ord, i synnerhet för den som i likhet med mig under årtionden deltagit i dialoger mellan reformationens kyrkor och den romersk-katolska kyrkan, där den brutna gemenskapen i eukaristin alltid utgjort ett överstigitligt hinder.

Bangalore 1978 utgjorde det första mötet med kommissionen i dess nya sammansättning efter generalförsamlingen i Nairobi — det är den som formellt utser Faith and Order-kommissionens ledamöter. Närmare 80 % var med för första gången, proportionen deltagare från Europa och Nordamerika har starkt bantats ner och antalet ledamöter av de ca 120 som kom från Asien, Afrika och Latinamerika har stigit markant. För många med Västerns långa tradition som självklar bakgrund blev detta en hälsosam konfrontation med nya och omtumlande uttrycksformer för kristen tro. Från de nordiska länderna deltog professorerna Martti Parvio från Helsingfors och Ivar Asheim från Oslo (som också tillhör den varje år sammanträdande "Standing Commission" på 30 ledamöter) och undertecknad.

Kommissionen ställdes denna gång inför två huvuduppgifter. Den första, för vars genomförande deltagarna dels arbetade i nio grupper och dels i ett antal plenardiskussioner, gällde bearbetningen och slutförandet av det omfattande studieprojekt, som under arbetsnamnet "Giving Account of the Hope" (1 Petr. 3, 15) initierades redan i Louvain 1971 och som stod i centrum också i Accra 1974. Redan vid Faith and Orderrörelsens begynnelse, världskonferensen i Lausanne 1927, såg man som en huvuduppgift att på något sätt åstadkomma en "common confession of faith", som kunde utgöra ett enhetsband i den framtida enade kristna kyrkan. Snabbt revs den drömmen sönder av den faktiska splittringens hårda verklighet. Men tanken har levat kvar som en underström medan man inom Faith and Order inriktat arbetet på mindre utopiska steg på enhetens väg. Den 1972 utsända inbjudan till medlemskyrkorna och olika kristna grupper att delta i en redovisning av "det hopp som är i er" möttes av ett oväntat gensvar. Trots att det i grunden måste röra sig om samma innehåll tycks det vara långt lättare att var för sig och tillsammans "ge skäl för sitt hopp" än att på motsvarande sätt bekänna en gemensam "tro". Redan i Accra 1974 förelåg redovisningar från mer än 50 studiegrupper från alla kontinenter (delvis redovisade i *Uniting in Hope*, Geneva 1974), men få trodde dock den gången att det utifrån denna mångfald av utomordentligt olika "accounts" skulle bli möjligt att nå fram till "a common account of hope".

Sedan dess har materialet fortsatt att växa och har efter hand i urval presenterats i en rad publikationer: *Study Encounter* Vol. XI: 2, 1975; *Study Encounter* Vol. XII: 1—2, 1976; *Giving Account of the Hope Today*, Faith and Order Paper No 81, Geneva 1976; *Giving Account of the Hope Together*, Faith and Order Paper No 86, Geneva 1978; specialnummert Vol. LXVII No 266, april 1978 av *International Review of Mission* — för att nu endast nämna de viktigaste.

Utöver detta förelåg som arbetsmaterial för kommissionen i Bangalore ett stort antal regionsvis samlade texter. De nio arbetsgrupperna fick som uppgift att dels ta fram vad som kunde utgöra element i en gemensam redovisning av vad det kristna hoppet innebär i dag och dels avfatta svar till de kyrkor, grupper osv., som bidragit med egen "accounts" från det "område" respektive arbetsgrupp fått sig tilldelat (Afrika, Asien, Östeuropa, Västeuropa, Latinamerika, Nordamerika, "Faith and Sci-

ence" osv.). Samtidigt pågick via en rad intensiva plenardiskussioner och en för ändamålet särskilt tillsatt "drafting group" arbetet på att få fram ett hela detta studium sammanfattande och avslutande dokument, "A Common Account of Hope". Begynnande pessimism och tilltagande förvirring om riktlinjer och innehåll slog med ens över — av många omvittnades det som att uppleva ett "under" — i ett målmedvetet arbete och som slutresultat skapades en text med ovannämnda rubrik och med ett kraftfullt och substantiellt innehåll, ett starkt gemensamt vittnesbörd om det kristna hoppets innebörd, dess "trots allt" mitt i all hopplöshet och förtvivlan. Detta dokument, som denna gång kommer att utgöra Faith and Order-kommissionens "ansikte" utåt, kommer förhoppningsvis att via översättning göras tillgängligt också på vårt språk.

Kommissionens andra huvuduppgift utgjordes av den traditionella översynen av pågående eller påbörjade studieprojekt med sikte på "kyrkans enhet", den "visible unity in one eucharistic fellowship" som enligt nuvarande konstitution utgör det mål Faith and Order ständigt skall hålla levande för de splittrade kyrkorna. Under den samlande rubriken "Growing together into Unity" bedrevs detta arbete under den avslutande veckan i fem kommittéer. Från detta kan noteras att man från Faith and Order's sida påbörjat ett samarbete med det av Världsrådet i Nairobi 1975 beslutade projektet "the Role of Women in Church and Society", som lagts upp efter en ambitiös treårsplan och leds av dr Constance Parvey. Ett studium av den inte minst i vårt land så brännande frågan om kyrka-stat-relationerna har påbörjats (se *Church and State. Opening a New Ecumenical Discussion*. Faith and Order Paper No 85, Geneva 1978). Det i Accra (se STK 1974, s. 188) inaugurerade studiet om hur man i kyrkorna faller avgöranden i lärofrågor, nu under rubriken "How Does the Church Teach Authoritatively Today", fortsätter. Man rekommenderade en koncentration av studiet till två huvudpunkter, dels frågan om vad som utgör "auktoritet" i kyrkan — med start i en bibelteologisk analys — och dels ett återupptagande av frågan om relationen mellan "Skrift" och "tradition" och i synnerhet den "auktoritet", som tillkommer de fornkyrkliga bekännelserna. I den kommitté, som behandlade denna problematik, gjordes ett viktigt principuttalande om "Authority in the Church" som förtjänar att citeras: "The Church comes into existence through

the proclamation of the Gospel; she manifests and communicates its power. Authoritative teaching in the Church aims at nothing less and nothing more than to allow the power of the Gospel to have its full effect among those who believe in it as well as among those who resist it". Det ibland gängse talet om att den lutherska reformationens intentioner kommer bort i den ekumeniska diskussionen i dag förefaller inför ett sådant uttalande något ihåligt.

I denna tidskrift (1977, s. 140 f.) har tidigare redogjorts för det gensvar utan motstycke i Faith and Order's historia, som mött den i Accra sammanställda consensus-texten One Baptism, One Eucharist and A Mutually Recognized Ministry (Faith and Order Paper No 73, Geneva 1975; svensk översättning Dop, nattvard, ämbete, Falköping 1975). Genom att generalförsamlingen i Nairobi (se Utmaningen från Nairobi, Stockholm 1976, s. 82) bad medlemskyrkorna sända in svar till Faith and Order-kommissionen senast före utgången av december 1976 har något helt nytt kommit i gång, nämligen en ömsesidig dialog mellan kommissionen och Världsrådets medlemskyrkor. I den 1977 sammanställda och av Centralkommittén till kyrkorna översända rapporten Towards an Ecumenical Consensus (Faith and Order Paper No 84, Geneva 1977) kan man avläsa såväl de punkter i vilka en klar consensus föreligger i kyrkornas svar och vilka problem som måste bli föremål för fortsatt bearbetning. I detta sammanhang är det ej minst av intresse att ett 30-tal kyrkor dessutom fått individuellt utformade "svar" från Faith and Order" på de "svar" de sänt in. Alla har vidare fått inbjudan att inkomma med ytterligare synpunkter, som kan tas i beaktande vid utarbetandet av den reviderade text om "Dop, nattvard, ämbete", som Centralkommittén gett Faith and Order i uppdrag att utarbeta med sikte på nästa generalförsamling, planerad till 1983.

Den kommitté, som fick till uppgift att arbeta med frågan om hur denna "reviderade text" borde se ut, rekommenderade bland annat utarbetandet av en "work book" med relativt utförliga kommentarer — medan själva den nya consensus-texten skulle göras så kort och koncis som möjligt. I denna tänkta "work book" skulle också ingå exempel på liturgier för dop, nattvard och ordination från det liturgiska förnyelsearbete som just nu pågår överallt i kyrkorna och som för övrigt uppvisar en påfallande konvergens. Som läsaren av "Dop, nattvard, ämbete" säkert observerat, intar re-

dan i den föreliggande texten själva den liturgiska utformningen av dessa akter en central plats. Bakom detta ligger en växande övertygelse om att det man gör och säger vid det praktiska utförandet av dessa kyrkliga handlingar i långt högre grad än rena läroformuleringar präglar den faktiska uppfattningen av deras innebörd inom kyrkorna.

Till villkoren för den "konciliära gemenskap" som man utifrån sektion II i Nairobi (se Utmaningen från Nairobi, Stockholm 1976, s. 72—74) ser som "den enhet vi söker" hör inte endast ett ömsesidigt erkännande av varandras dop, nattvard och ämbeten. Om ett kommande verkligt ekumeniskt koncilium skulle bli verklighet, skulle man inte då börja dess arbete med en bekännelse av den gemensamma tron? Gensvaret på studieprojektet "A Common Account of Hope" (se ovan) gjorde att en av de fem kommittéerna — utan att det ingått i någon föregående planering — helt djärvt tog upp uppgiften att försöksvis formulera "A Common Account of Our Faith". Detta — efter Lausanne 1927 — första försök att gemensamt utsäga vad som utgör den kristna trons centrala innehåll mottogs med så positivt intresse av kommissionen i dess helhet att det inte torde behövas så klar profetisk blick för att se att detta kommer att bli en av de verkligt fundamentala arbetsuppgifterna för Faith and Order under de kommande åren. Tillsammans med den "reviderade texten" till "Dop, nattvard, ämbete" avtecknar sig därmed vad som kommer att stå i centrum nästa gång "Plenary Commission" samlas, förhoppningsvis 1981. Om det skall bli möjligt beror emellertid på så triviala förhållanden som relationen mellan den starka schweizer-francen och andra valutor. Dollarns fall innebär som bekant en utomordentlig påfrestning för Världsrådets och därmed också för Faith and Order's ekonomi.

Detta kommissionsmöte gav intryck av att befinna sig vid övergången till något nytt. Något spektakulärt resultat av det slag som texten "Dop, nattvard, ämbete" från Accra 1974 utgjorde, framkom väl knappast. Men den markanta vändningen till djupt centrala teologiska problem, främst markerad genom det låt vara trevande försöket att formulera en gemensam trosbekännelse, ter sig efter allsköns utflykter kring "världens agenda" som en hälsosam besinning på Faith and Order's egenart. Skall denna rörelse också i fortsättningen kunna motivera sin plats i ekumenikens sammanhang kan det ske endast genom en frukt-

bar bearbetning av de *teologiska* problem, som man annars inom Världsrådet så lätt halkar över men som måste lösas gemensamt om det mål skall nås som formulerats som "visible unity in one faith and one eucharistic fellowship" (målparagrafen i Kyrkornas världsråds i Nairobi antagna konstitution).

Per Erik Persson

## Rapport från Societas Ethica

Societas Ethica är ett internationellt sällskap av etiker, filosofer och teologer. Man samlas varje år i början av september till Jahrestagung, och denna konferens är sällskapets helt dominerande uppgift och arbetsform. Såvitt bekant är det inget som hindrar icke-europeer att vara med, men jag har under 70-talet enbart träffat europeer där. Europa är ju i och för sig stort nog, och i ett sällskap som detta påminns man ständigt om hur många och olika traditioner vi har i denna världsdal. Tyskdominansen har länge varit påtaglig, språkligt, filosofiskt och teologiskt, men en sakta förändring är på gång. Visserligen har engelsmännen ju numera svårt att finansiera resor och inte många av dem talar tyska. Men yngre tyskar talar allt mer och bättre engelska och är ofta mer villiga än de äldre att lyssna till stämmor utifrån. De små länderna som Skandinavien och Holland kan spela en betydelsefull roll som brobyggare över språkgränser och filosofiska/teologiska gränser. Östländerna är inte starkt representerade, men de är med och ett antal medlemmar därifrån återkommer troget år efter år. Det var en begivenhet när 1976 den första årskonferensen kunde hållas i en öststat, nämligen i Balatonfüred i Ungern.

De konfessionella skillnaderna spelar ingen som helst självständig roll i arbete och diskussioner. I den mån de överhuvud märks gör de det på samma sätt som språkliga och filosofiska/teologiska skillnader: som en påminnelse om att vi haft olika lärare och läst olika böcker. På det här viset förhåller det sig väl numera i snart sagt alla teologiska discipliner och väl är ju det.

Det sker sällan stora och spektakulära ting vid dessa årskonferenser, men jag tycker nog att den ömsesidiga viljan att lyssna och förstå att förstå varann blir lite bättre för varje år. Obetydligt som det låter får man vara tacksam för detta ändå. Misslyckade konferenser har vi ju alla upplevt. Sett i ett längre

tidsperspektiv är det heller ingen obetydlig sak om sakta ett europeiskt medvetande börjar växa fram.

Förra året var temat *Begreppet rättvisa*. Då hölls en av föreläsningarna av Ragnar Holte. Naturligtvis är det inte minst John Rawls och hans stora arbete *A Theory of Justice*, 1972, och den internationella debatt detta arbete gett upphov till, som föranlett Societas Ethica att ta upp denna ämnessfär. — I år fortsatte man med besläktade problem; nu lydde temat *Recht und Würde des Menschen*. Konferensen pågick 4—8 sept. i Haus Hessenkopf utanför den lilla idylliska staden Goslar i norra Västtyskland.

Tre föreläsningar brukar utgöra den teoretiska ryggraden i konferensen. Det verkliga meningsutbytet äger rum i grupparbeten, medan plenardiskussionerna sällan brukar bli så givande. (Desto mer betyder den informella samvaron. Utflykter etc. är fasta programpunkter.)

I år hölls följande tre föreläsningar. Den italienske katolske professorn *Enrico Chiavacci* från Florens hade temat *Some Remarks on the Meaning of Human Rights and Their Justification*. Han menade att hela tänkandet kring mänskliga rättigheter — med obetydliga undantag — utvecklats längs en individualistisk linje fram till efter Andra världskriget. Under senare år menar sig Chiavacci kunna spåra en vändning i tänkandet. Numera anses begreppet mänskliga rättigheter implicera två olika typer av rättigheter, nämligen rätten till frihet och rätten till solidaritet. Att bekymra sig om andras välfärd blir då lika viktigt som att bekymra sig om den egna, och detta betraktar Chiavacci som ett lovvärt resultat av en lång historisk utveckling. Den gyllene regeln kan, menar Chiavacci, tolkas på två olika sätt. Antingen så att den talar om det *lämpliga* i att vi gör mot andra vad vi önskar skall göras mot oss, så att de andra verkligen kommer att göra det mot oss. Eller så att den talar om vår *plikt* att göra det, så att andra kommer att åtnjuta vad som är gott för dem. Endast den senare tolkningen duger för att rättfärdiga solidaritetsrättigheterna. Att välja att leva med och för andra människor är, menar Chiavacci, det logiskt nödvändiga villkoret för att kunna tala meningsfullt om varje mänsklig varelses mänskliga rättigheter.

Den polska filosofen *Ija Lazari-Pawłowska* höll den andra föreläsningen med titeln *Die kulturelle Differenziertheit der Moral und das Problem der Menschenrechte*. Hon utgick från

vad hon ansåg vara ett empiriskt konstaterande, nämligen att existerande kulturer i etiskt avseende är skilda åt, och ville försöka visa att det handlar om fundamentala skillnader bl.a. beträffande föreställningarna om människans värdighet och rättigheter. Fru Pawlowska var noga med att framhäva att en sorts metodologisk relativism beträffande olika värdesystems teoretiska ställning inte kan eller får leda till moralisk relativism. Om vi på allvar besinnar människans värdighet så måste vi själva skilja mellan bättre och sämre kulturer, samhällsordningar och politiska system. Det allmänna proklamerandet av mänskliga rättigheter grundas på idén om att människor i alla kulturer tillhör en enda etisk gemenskap. Detta är en ny erfarenhet i mänsklighetens historia menade fru Pawlowska. — Fru Pawlowska har nu varit med på flera årskonferenser och i många debatter visat stor självständighet och mod när det gäller att vara kritisk mot marxismen. Hon är också en god representant för den stolta logiska traditionen i Polen i modern tid. Både hennes föreläsning och svar i plenardebatten gav i år prov på samma kvaliteter.

Den tredje föreläsningen hölls slutligen av den västtyske teologen *Martin Honecker*, professor i Bonn. Han menade sig kunna skilja mellan å ena sidan en individualistisk och liberal uppfattning av mänskliga rättigheter, som uppfattar dessa negativt som individens rätt att skydda sig, och å andra sidan en "social" utläggning, som uppfattar mänskliga rättighe-

ter som positiva rättigheter till delaktighet. Kyrkliga ställningstaganden till mänskliga rättigheter står inte ovan sådana distinktioner utan påverkas tvärtom av dem. Det vore en viktig uppgift att förmedla inte bara en gemensamt kristen utan en allmänmänsklig konsensus om människans värdighet som ouppgivbar kärna i alla olika uppfattningar om mänskliga rättigheter. När man tar enskilda mänskliga rättigheter i sikte visar det sig också, att grundmotsättningen mellan klassisk liberal och socialistisk tolkning av de mänskliga rättigheterna inte låter sig strängt genomföras. Som exempel tog Honecker här rätten till arbete, religionsfrihet och åsiktsfrihet. — Frihet, jämlikhet och delaktighet är tre olika moment i de mänskliga rättigheterna, som kompletterar och betingar varandra.

Att försöka sammanfatta plenardebatterna är omöjligt här. Årets tema saknade i sanning inte aktuella anknytningar, men det är en förmån som etiker är rätt vana att åtnjuta: att syssla med problem som oroar eller åtminstone sysselsätter många människor.

Nästa års konferens planeras äga rum i Strasbourg. Den skall ha formen av en s.k. kongress, då medlemmarna har tillfälle att själva anmäla sådana ämnen till föredragande som de önskar framföra. Den konferensen blir säkert just så brokig som den etiska verkligheten är.

*Jarl Hemberg*