

Teodicéproblemets logik

AV GÖRAN HERMERÉN

1. Premisserna

Vem är Gud? Vill man veta detta, får man studera vad som sagts om honom i olika religiösa texter. Dessa beskrivningar av Gud aktualiserar emellertid en hel del intressanta logiska problem. Betrakta t.ex. följande satser:

- (1) Gud är allgod
- (2) Gud är allsmäktig
- (3) Gud är allvetande

Dessa satser skall jag i det följande kalla *godhetspostulatet*, *mäktighetspostulatet* respektive *vishetspostulatet*.

Vid formuleringen av dessa postulat har man uppenbarligen tagit följande sats för given:

- (4) Gud existerar

Denna sats skall jag i fortsättningen kalla *existenspostulatet*, och en kristen person anser förmodligen att (4) är självklart sann. Teodicéproblemet uppstår nu, om man till dessa fyra premisser lägger följande *ondskepostulat*:

- (5) Det finns en myckenhet av ondska och oförnuft i världen.

Beträffande detta sista postulat kan det knappast råda några delade meningar. Man kan ju dagligen i press, radio och TV studera skakande exempel på ondska och oförnuft.

2. Psykologiska och logiska problem

Människors svårighet att tro kan vara av många olika slag. Anderssons svårigheter att tro på Gud behöver inte vara identiska med Petterssons och ingen av dessa personers svårigheter behöver vara av logisk eller kunskapsteoretisk art. Här finns ett rikt fält för intressanta religionspsykologiska och religionsfenomenologiska undersökningar. Men svårigheterna kan också vara av logisk eller kunskapsteoretisk art, och jag skall här försöka att renodla denna aspekt av teodicéproblemet.

Det logiska problemet kan i det här sammanhanget till att börja med formuleras på följande sätt: är satserna (1)—(5) ovan logiskt förenliga med varandra? Två satser p och q är logiskt förenliga med varandra, om och endast om det sammansatta uttrycket ' p och q ' inte är eller implicerar en kontradiktion, vilket t.ex. är fallet om 'icke: q ' följer logiskt ur p .

Har man löst det logiska problemet, aktualiseras sedan en rad andra problem. Är satserna (1)—(5) inte förenliga med varandra, måste någon av dem förkastas eller modifieras. Frågan blir då: vilken? Det bör understrykas att detta inte är något rent logiskt problem. Vi kan inte enbart med hjälp av logikens lagar avgöra vilken sats som skall förkastas; men vi kan t.ex. undersöka de fem satsernas logiska relationer till andra satser som vi är beredda att tro på i den ena eller andra betydelsen och

som talar för eller emot någon eller några av dessa satser.

Det är lätt att se att det inte finns någon formell motsägelse mellan satserna (1)–(5); för att få en sådan måste man lägga till en premiss av typen:

(6) Om (1) och (2), så inte (5)

Mot (6) kan man emellertid invända att denna premiss förutsätter det som skall bevisas. Vill man föra undersökningen längre, måste man därför göra en fördjupad analys av innebörden i predikaten "allgod", "allsmäktig" och "allvetande". Därvid kommer man lätt in på en rad centrala praktisk-filosofiska problem om determinism och viljans frihet.

En person kan givetvis vara vis utan att vara mäktig, och jag antar att han också kan vara mäktig utan att vara vis. Vishetspostulatet behövs alltså vid sidan av de övriga. Det räcker inte att Gud är allsmäktig i t.ex. den grova meningen att han kan göra vad han vill; han måste också veta vad som är rätt och vad olika handlingsalternativ innebär. Men det är lätt att se att godhetspostulatet och mäktighetspostulatet intar en nyckelställning i diskussionen om teodicéproblemet, och jag skall därför börja med att kommentera dem.

3. Allgodhetens innebörd

Vad innebär det att påstå att Gud är allgod? Är det Guds vilja som är god eller är det hans verk? I och för sig kan man ju tänka sig att viljan är god men att förmågan saknas och att verket därför blir dåligt — eller att viljan är ond men att verket ändå på grund av t.ex. oförutsedda omständigheter råkar bli gott.

Preliminärt kanske man vågar föreslå följande utläggning av godhetspostulatets innebörd:

(7) Om Gud är allgod, så vill han åstadkomma det som är gott och rätt.

Detta kan i sin tur preciseras till:

(8) Om Gud är allgod och befinner sig i en valsituation där valet står mellan att realisera tillstånden T och T' , och T är bättre än T' , så väljer Gud alltid att realisera T .

Andra preciseringar är också tänkbara. I (8) sägs inte att T är bra. Det sägs bara att T är bättre än T' , och detta är ju fullt förenligt med att T är ett tillstånd i vilket miljontals människor utsätts för ett ohyggligt lidande. Ett alternativ till (8) är därför

(9) Om Gud är allgod och befinner sig i en valsituation där valet står mellan att realisera tillstånden T_1, \dots, T_n , och något av dessa tillstånd är gott, så väljer Gud att realisera detta.

Många skulle säkert anse att sats (9) är alldeles för svag. Flera av tillstånden T_1, \dots, T_n kan ju vara goda, och somliga av dem kan vara bättre än andra. Måste inte Gud välja det bästa? Ett alternativ till (9) är alltså:

(9)' Om Gud är allgod och befinner sig i en valsituation där valet står mellan att realisera tillstånden T_1, \dots, T_n , så väljer Gud att realisera det bästa av dessa tillstånd.

Emellertid tror jag det finns goda skäl att försöka klara sig med så svaga premisser som möjligt; genom att skärpa premissernas innebörd riskerar man att göra det alltför lätt för sig, och jag skulle därför försöka klara mig endast med (9).

Exakt vad det innebär att ett tillstånd är gott, och hur man går tillväga för att ta reda på om ett tillstånd är gott eller ej, måste här lämnas därhän.

4. Allsmäktighetens innebörd

Vad innebär det då att säga att Gud är allsmäktig? Beträffande innebörden i detta påstående kanske man vågar föreslå:

(10) Om Gud är allsmäktig, så gör han vad han vill och endast vad han vill. eller eventuellt

(10)' Om Gud är allsmäktig, så kan han skapa vilket logiskt möjligt sakförhållande som helst.

Vad innebär nyckelordet "kan" här? Med utgångspunkt från en vanlig filosofisk idé kan (10) preciseras till

(11) Om Gud är allsmäktig, så gäller: för alla logiskt möjliga sakförhållanden X gäller, att om Gud valde att göra X , så skulle han göra X .

Här kan man naturligtvis diskutera om det bara är logiken som sätter gränser för vad Gud kan göra. Kan han sätta sig över fysikens lagar? Moralens lagar? Juridikens lagar?

Till var och en av dessa (och andra besläktade) frågor svarar en tänkbar restriktion av typen:

(11)' Om Gud är allsmäktig, så gäller: för alla logiskt och fysikaliskt möjliga sakförhållanden X gäller, att om ...

Restriktioner av detta slag innebär givetvis inskränkningar i Guds allmakt. Mäktighetspostulatet kan följaktligen utformas på många olika sätt, och jag skall här inte gå in på den komplicerade argumenteringen för och emot olika tänkbara tolkningar och preciseringar. Jag vill bara framhålla att hela bönhörelsens idé tycks förutsätta att Gud på ett eller annat sätt kan ingripa i världens gång.

Om man tänker sig att Gud befinner sig i olika valsituationer, kan (11) formuleras om på följande sätt:

(12) Om Gud är allsmäktig, och Gud befinner sig i en valsituation där valet står mellan att realisera tillstånden T_1, \dots, T_n , och om Gud valde att realisera något av dessa tillstånd, så skulle han också realisera detta tillstånd.

Kombinerar man nu (9) och (12) med (1), (2) och (5) kan det se ut som man hittat en motsägelse, och som om någon av dessa satser följaktligen måste överges. Men är det verkligen så?

5. Några möjliga utvägar

Nej, det är det inte. Man kan alltid säga: Gud befinner sig aldrig i någon valsituation av det slag som förutses i (9) och (12), eller eventuellt att om han befinner sig i en sådan, så väljer han inte. Detta försvar är fullt tänkbart, fast det innebär att man frånkänner Gud förmågan att ingripa i valsituationer av det aktuella slaget, vilket ändå förefaller vara någon sorts begränsning av hans allmakt. Dessutom kan man argumentera för tesen att om Gud inte väljer i vissa valsituationer, så tillåter han vad som sker och är därmed likväl ansvarig; att underlåta att handla är också en handling.

För att få fram en formell motsägelse, borde man lägga till några extrapremisser av typen:

(13) Världens nuvarande tillstånd är resultatet av beslut i en mängd valsituationer av det här aktuella slaget.

(14) Gud ingriper alltid på ett avgörande sätt i varje sådan valsituation.

(15) I varje valsituation Gud befinner sig gäller att minst ett av de tillstånd Gud kan välja mellan att realisera är gott (eller har på lång sikt goda konsekvenser).

Den sista premissen är nödvändig för anmars kunde man ju säga att vår värld, trots all dess ondska och oförnuft, likväl är den bästa möjliga. Gud har gjort sitt bästa, och om han inte hade funnits, hade världen varit mycket eländigare. Också detta innebär en sorts begränsning av Guds allmakt; han kan inte välja fritt utan måste hålla sig till en uppsättning alternativ, av vilka han kanske i själva verket inte gillar något — och han har inte möjlighet eller förmåga att ändra på uppsättningen av alternativ.

Också här kan det vara frestande att försöka skärpa premisserna, framför allt (15). Många av de aktuella tillstånden kan ju vara goda, och somliga av de goda tillstånden kan vara bättre än andra. Måste inte Gud välja det bästa? Anser man det, bör (15) bytas ut mot

(15)' I varje valsituation Gud befinner sig gäller att vad Gud väljer är det bästa som är logiskt möjligt.

Man kan emellertid invända mot detta förslag precis detsamma som man kan invända mot det motsvarande förslaget att ersätta (9) med (9)'. Jag skall därför avstå från att skärpa (15) till (15)', i synnerhet eftersom detta inte spelar någon roll för argumenteringen.

6. Hedenius' invändningar

I sin bok *Om människans moraliska villkor*¹ har Ingemar Hedenius en klargörande och utförlig diskussion av olika bevis mot Guds existens. Denna diskussion skiljer sig från min på flera sätt. Bl.a. framför Hedenius själv två invändningar mot sina bevis vilka enligt hans mening raserar dem. Dessa invändningar är följande:

- (A) utsagan "Gud existerar" är varken sann eller falsk, och
- (B) ett värdeomdöme eller en normativ utsaga kan aldrig vara en del av ett bevis för vad som är eller inte är fallet i universum.

Invändningarna (A) och (B) ovan förefaller drabba också det bevis jag här uppställt och diskuterat. Men är det så?

Det är viktigt att vara klar över konsekvenserna av att acceptera den ena av dessa invändningar eller båda. Gör man det, har man därmed sagt att utsagan Gud existerar inte kan ingå som en premiss i en förklaring t.ex. av det slag Hempel beskrivit.² Man kan alltså inte med hänvisning till Guds närvaro förklara varför världen i vissa avseenden ser ut som den gör. Detta förefaller strida mot vad många teologer och kristna är övertygade om och jag är angelägen om att inte utan vidare

släppa tanken på att religionen har någon sorts kognitivt innehåll.

Säger man å andra sidan att "Gud existerar" är en värdesats (eller en norm-sats), så kan man ju argumentera på ett rationellt sätt för och emot värdesatser och normer; och man måste då undersöka om "Gud existerar" i något intressant avseende skiljer sig från andra värdesatser och normer eller om man kan argumentera för och emot den på i princip samma sätt som man kan argumentera för och emot "Denna tavla är vacker", "Stöld är orätt" och "Passiv eutanasi bör tillåtas".

Av dessa och andra skäl är det viktigt att diskutera Hedenius' invändningar, och det skall jag göra i de två närmast följande avsnitten.

7. Är "Gud existerar" en värdesats?

Om man fattar "Gud" inte som ett egenamn utan som en beskrivning av typen "det x , som har egenskaperna A , B och C " eller "ett x , som har egenskaperna A , B och C " och kan specificera vilka dessa egenskaper är, finns det i princip ingen anledning att betrakta påståendet "Gud existerar" som ett värdeomdöme eller en normativ utsaga. Det är en sats som är sann eller falsk precis på samma sätt som "det finns enhörningar" eller "det finns giraffer". (Givetvis kan man fråga om dessa egenskaper är värdefulla eller om det är bra att det finns någon som har dem. Men det kan man ju också göra beträffande giraffer och de egenskaper som karakteriserar giraffer.)

På motsvarande sätt kan man argumentera för att ingenting ändras i sak om man tolkar påståenden om Guds existens subjektivistiskt och existentiellt. "Gud existerar" betyder då "Jag upplever nu att det finns något med egenskaperna A , B och C ". Påståenden om vad en person upplever och vilket innehållet i dessa upplevelser är kan givetvis vara sanna eller falska precis på samma sätt som vilket annat empiriskt

¹ Stockholm: Författarförlaget, 1972, s. 256—277.

² Se t.ex. Carl G. Hempel, *Philosophy of Natural Science*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1966 och *Aspects of Scientific Explanation*, New York: Free Press, 1965.

påstående som helst, låt vara att möjligheterna till intersubjektiv testning är begränsade.

Men är inte allgodhet ett nödvändigt attribut hos Gud? Och är inte allgodhet ett värdepredikat? Och måste inte i så fall "Gud existerar" bli en värdesats som varken är sann eller falsk? Vi har här ett ganska komplicerat resonemang som man kan stödja genom att hänvisa till den s.k. principen om det ateoretiska elementets dominans. Enligt denna princip gäller det att om satserna p och q förenas med något konnektiv av typen "och", "eller", "om — så", och om någon av dessa satser saknar sanningsvärde, så kommer det nya uttrycket som helhet att sakna sanningsvärde. Principen är kontroversiell och har diskuterats av flera filosofer från Uppsala.³

Men är verkligen resonemanget ovan invändningsfritt? Jag ser åtminstone två möjligheter att försöka kringgå det. För det första kan man bestrida att allgodhet verkligen är ett nödvändigt predikat hos Gud. Man kan säga att det inte ingår i *själva definitionen* av Gud, fast det pragmatiskt impliceras av den. Man kan ju beskriva Guds alla övriga egenskaper med neutrala termer och överlåta åt läsaren att själv dra slutsatsen att en varelse som har alla dessa egenskaper också måste vara allgod. Emellertid strider detta förmodligen mot vanliga teologiska föreställningar och det får därför (åtminstone tills vidare) överges.

För det andra kan man under vissa förutsättningar säga att även om (a) "allgodhet" i en eller annan mening ingår i definitionen av Gud, och (b) "allgodhet" är ett värdepredikat, så följer därav inte nödvändigtvis att "Gud existerar" är en värdesats som saknar sanningsvärde.⁴ Principen om

³ Bl.a. Per Ericsson, Andries Mac Leod, Sören Halldén och Lennart Åqvist (i delvis opublicerade arbeten). Se t.ex. Lennart Åqvist, "Reflections on the Logic of Nonsense", *Theoria*, 28, 1962, s. 138—157, spec. s. 151 och Sören Halldén, "Anmärkningar om en nonsenselogisk teori" i *Analyser och argument. Festskrift till Andries Mac Leod*, Uppsala 1966, s. 108—111.

⁴ Detta förutsätter bl.a. att man inte är värdenihilist och/eller inte tolkar godhetspostulatet som en ateoretisk sats.

det ateoretiska elementets dominans måste användas med försiktighet. För "Gud" definieras ju inte *bara* med hjälp av begreppet allgodhet, och i den mån de övriga nödvändiga attributen är teoretiska — vilket det förefaller ganska uppenbart att t.ex. allsmäktig och allvetande är — så har ju "Gud" en viss kognitiv eller teoretisk innebörd; och då kan man ju försöka se efter om det finns någon varelse, som har de i definitionen angivna egenskaperna.

8. Normativa utsagor och teoretiska parallellomdömen

Den andra invändningen bygger däremot på en princip som jag är böjd att omfatta, och som träffar det av mig konstruerade beviset i den form det nu har. Men det finns ett sätt att rädda detta resonemang utan att man därmed uppger principen (B), och det är att man konstruerar parallella teoretiska omdömen till de värdesatser som förekommer i resonemanget. Enligt min mening är detta i många fall fullt rimligt. I stället för att tala om goda och dåliga tillstånd, kan man tala om tillstånd som allmänt anses goda och dåliga; och att miljontals människor i denna stund utsätts för ett ohyggligt lidande i vår värld är inte bara ett dåligt tillstånd, det är också ett tillstånd som allmänt anses i och för sig dåligt.⁵

För att undvika missförstånd bör det då påpekas att jag inte här försöker att bakvägen introducera någon sorts värdesubjektivistisk teori, där "X är gott" definieras som "X anses allmänt vara gott". Sådana teorier är vid det här laget sönderkritiserade i den filosofiska litteraturen.⁶ I stället är det så att jag här är intresserad av de goda (respektive dåliga) tillstånd som all-

⁵ Jag menar att detta tillstånd är dåligt oberoende av vilken värdeteoretisk ståndpunkt man intar. Med denna formulering vill jag alltså inte binda mig för någon viss värdeteori.

⁶ För en introduktion till den här problematiken se Manfred Moritz, *Värdeteori*, Lund: Studentlitteratur, 1970, kap. 3.

mänt anses goda (respektive dåliga). Jag påstår alltså inte heller att mängderna av goda tillstånd och av tillstånd som allmänt anses goda sammanfaller, för det gör de inte. Jag påstår bara att det finns många tillstånd som både är goda och allmänt anses vara goda, och att de är intressanta i det här sammanhanget.

9. Värdenihilismen och teodicéproblemet

Jag skall avsluta den här diskussionen av Ingemar Hedenius' synpunkter genom att ta upp en mera allmän fråga om relationerna mellan teodicéproblemet och värdenihilismen. Är det så att detta problem försvinner, om man antar att värdenihilismen är korrekt? Kan man på ett övertygande sätt visa att en mängd filosofiska problem är skenproblem, om värdenihilismen är riktig, är detta ju ytterligare ett argument för denna teori.

Nu finns det olyckligtvis många värdenihilistiska teorier — värdenihilismen är alltså inte *en* teori utan en familj av mer eller mindre nära besläktade teorier — och det finns ingen möjlighet att här gå in på en detaljdiskussion av skillnaderna mellan dem. Låt mig bara slå fast att termen "värdenihilismen" i det följande skall användas för att beteckna teorier enligt vilka det åtminstone gäller (i) att det inte finns några specifika värdeegenskaper, vilket är ett ontologiskt antagande, och (ii) att satser av typen "X är gott" eller "detta är ett gott X" inte beskriver något sakförhållande utan t.ex. uttrycker känslor, ger råd eller rekommendationer, vilket är en semantisk hypotes.

Låt oss nu till dessa två hypoteser lägga följande semantiska antagande (iii) att endast sådana satser som beskriver sakförhållanden kan vara sanna eller falska, och följande logiska antagande (iv) att logiska relationer — t.ex. konsekvens och motsägelse — endast kan råda mellan satser som kan vara sanna eller falska. Ortodoxa värdenihilister brukar acceptera samtliga

dessa fyra antaganden, fast det är oklart vilket samband de två senare teserna har med de två första. Hur som helst, om man slutligen anser (v) att "Gud är god" är en instans av "X är gott" och alltså antar att vad som gäller för den senare också gäller för den förra, så följer att teodicéproblemet som ett logiskt problem försvinner; det kan definitionsmässigt aldrig bli någon logisk motsägelse mellan godhetspostulatet och de övriga postulaten.

Det bör emellertid understrykas att samtliga dessa fem antaganden ovan är kontroversiella, låt vara i något varierande utsträckning. Det finns vidare alltid möjlighet att formulera om godhetspostulatet som en deskriptiv sats av typen "Gud uppfyller vissa kriterier på godhet". Specificerar man dessa kriterier, bör det i princip vara möjligt att avgöra om Gud uppfyller dem genom empiriska undersökningar. Formuleras ondskepostulatet om på motsvarande sätt, kvarstår väl så vitt jag kan förstå teodicéproblemet — eller åtminstone *ett* teodicéproblem.

För övrigt kan man mycket väl vara värdenihilist i den mer begränsade meningen att man accepterar endast de två första antagandena (i) och (ii). Värdesatser och normsatser tolkas alltså som en sorts imperativ eller befallningssatser. Men man anser att det i en viss mening kan råda logiska relationer mellan imperativ. "Stäng fönstret *a!*" kan ju sägas följa ur "Stäng fönsterna *a* och *b!*" i den meningen att man kan inte lyda den senare befallningen utan att också lyda den förra. Accepteras detta resonemang, kan ett teodicéproblem kvarstå, även om godhetspostulatet och ondskepostulatet tolkas som ateoretiska satser dvs. som ett slags värde- eller normsatser.

Det är naturligtvis inte i och för sig någon logisk motsägelse mellan (för att uttrycka det grovt) "Hurra för Gud!" och "Fy för världen!",⁷ inte ens om man tänker sig att Gud skapade världen. Men det kan givetvis bli en religionspsykologiskt intressant kon-

⁷ Enligt vissa tidiga värdenihilister skall värdesatser tolkas som interjektioner. "Gud är god" kan följaktligen enligt dessa teorier omskrivas till "Vad Gud är god!" eller "Hurra för Gud!"

flikt mellan en positiv attityd till Gud och en negativ attityd till världen, och ju närmare sammankopplade Gud och världen upplevs, desto svårare upplevs säkert en sådan konflikt.

10. Allsmäktighet och fri vilja

Ur premisserna (1)—(5) drog ju Leibniz, som bekant, slutsatsen att vår värld är den bästa möjliga av alla; Gud har ju skapat den, och Gud är allsmäktig och allgod. Många andra har däremot dragit slutsatsen att Gud inte finns, eftersom det ju (enligt deras åsikt) är uppenbart att vår värld ingalunda är den bästa möjliga. Så ungefär resonerar exempelvis J. L. Mackie.⁸ I en nyutkommen bok gör emellertid Alvin Plantinga ett sinnrikt och skarpsinnigt försök att visa att både Leibniz och Mackie har fel.⁹

Plantingas strategi är i korthet följande: han lägger olika restriktioner på vilka sakförhållanden Gud kan skapa eller aktualisera, argumenterar för att dessa restriktioner är rimliga, och drar i realiteten slutsatsen att Gud är allsmäktig i en ganska svag mening. Vissa sakförhållanden är tidlösa, t.ex. att $7 + 5 = 12$; de kan därför inte skapas av Gud. Detta verkar ju fullt rimligt. Om två personer, ex-president Nixon och president Ford, träffats vid en tidpunkt t , så kan inte Gud vid en senare tidpunkt t' skapa eller aktualisera en värld i vilken Nixon och Ford inte träffats; Gud är så att säga för sent ute för att detta skall vara möjligt. Också denna restriktion verkar fullt rimlig.

Den avgörande och mer problematiska restriktionen gäller något annat; den har att göra med antagandet att människan har

⁸ J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Mind*, 64, 1955, s. 200—212; omtryckt bl.a. i *Philosophy of Religion. Selected Readings*, ed. William L. Rowe & William J. Wainwright, New York: Harcourt Brace, 1973.

⁹ Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, 1974. Jfr även hans tidigare uppsats "The Free Will Defense" i *Philosophy in America*, ed. Max Black, London: Allen & Unwin, 1965, s. 204—220.

fri vilja. Plantingas argumentering är komplicerad, och jag skall här göra ett försök att rekonstruera vad jag antar vara huvudpunkterna i den. Låt oss börja med det försiktiga antagandet

(16) Om Gud är allsmäktig, så kan han skapa människor med fri vilja

Eftersom det är uppenbart att Plantinga antar att

(17) Gud är allsmäktig så följer enligt Modus Ponens ur (16) och

(17) — under förutsättning att "allsmäktig" används i samma betydelse i båda satserna — att

(18) Gud kan skapa människor med fri vilja

Två problematiska uttryck förekommer i (18): "kan" och "fri vilja", och jag skall nu kort kommentera dem.

Det första av dessa uttryck kan analyseras på det sätt som tidigare diskuterats i samband med sats (9): om Gud valde att skapa människor med fri vilja, så skulle han göra det. Men vad skall man säga om "fri"? Jag föreslår att vi åtminstone tillsvidare nöjer oss med den analys som Plantinga själv antyder. Om jag fattat Plantinga rätt, menar han att en person X är fri att utföra en handling Y , om och endast om följande villkor är uppfyllt:

no causal laws and antecedent conditions determine either that he [X] will perform the action [Y], or that he will not.¹⁰

Även om inte alla problem är lösta med detta, hoppas jag att sats (18) därmed skall vara tillräckligt klar med tanke på syftet med denna uppsats.

Emellertid är det intressant att se att Plantinga *inte* resonerar med utgångspunkt från det svaga påståendet (18). Han utgår i stället från

(19) Gud skapade faktiskt människor med fri vilja

¹⁰ *The Nature of Necessity*, s. 166.

vilket inte följer ur (16) och (17) och dessutom är åtskilligt starkare än (18); det kan ju mycket väl hända att fast Gud kan skapa människor med fri vilja, så valde han aldrig att göra det.¹¹ Jag har varit ganska utförlig på denna punkt, eftersom mycket hänger på just denna sats (19) i det följande.

Varför är nu antagandet (19) så viktigt? Därför att det innebär en restriktion på Guds allsmäktighet: ju större frihet Gud ger människorna, dess mindre blir hans egen makt.¹² Människans frihet och Guds allsmäktighet är så att säga omvänt proportionella. Anta nu att en person *X* faktiskt är fri att göra *Y*. Då *kan Gud inte hindra* (och eftersom han inte kan det, så gör han det inte heller) *X* från att utföra *Y*, även om *Y* är moraliskt förkastlig och Gud i och för sig ogillar denna handling — ty annars vore ju inte *X* fri att göra *Y*. Plantinga uttrycker denna tanke på följande sätt:

God can create free creatures, but he cannot cause or determine them to do only what is right. For if he does so, then they are not significantly free after all; they do not do what is right freely.¹³

På denna punkt är Plantingas argumentering bestickande, även om ”*X* väljer det moraliskt felaktiga alternativet” givetvis

¹¹ På s. 167 i *The Nature of Necessity* skriver Plantinga uttryckligen: ”God did in fact create significantly free creatures.”

¹² Jfr William Wainwright, ”Freedom and Omnipotence”, *Nous*, 2, 1968, s. 293—301.

¹³ *The Nature of Necessity*, s. 166. Det är naturligtvis en central fråga i detta sammanhang hur långtgående den indeterminism visavi Gud Plantinga skisserar är. Uttalanden i Plantingas tidigare uppsats (jfr not 9) tycks stöda en relativt långtgående tolkning av det i texten citerade stället t.ex. ”Now God can create free creatures, but He cannot causally or otherwise determine them to do only what is right; for if he does so then they do not do what is right freely” (s. 205, min kursivering). Jfr även a.a. s. 207: ”When we say that Jones acts freely on a given occasion, what we say entails, I should think, that either his action on that occasion is not causally determined, or else he has previously performed an undetermined action which is a causal ancestor of the one in question.”

inte följer ur ”*X* är fri att välja mellan att utföra eller att underlåta att utföra handlingen *Y*”.

Felet med Plantingas sinnrika argumentering är bara det att allsmäktighetsbegreppet genom dessa restriktioner blir så urvattnat att Gud blir totalt överflödig, givet att vi accepterar den kontroversiella tesen (19). Gör det överhuvudtaget någon skillnad om han finns eller inte? Det är mycket möjligt att felet ligger i det okritiska accepterandet av (19), men låt oss för ett ögonblick acceptera denna sats. Gud reduceras ju då till en passiv iakttagare som inregistrerar, låt vara förmodligen med beklagande eller förtvivlan, hur judar torteras i koncentrationsläger, hur berusade föräldrar slår sina barn, hur äldre kamrater plågar yngre för nöjes skull, hur folk mördar sina grannar för att komma åt deras mark, hur man håller brinnande napalm över kvinnor och barn. *Men han gör ingenting åt detta, och han kan inte heller göra något åt detta — enligt Plantinga.*

Om Gud inte gör något för att förhindra alla dessa och många andra skurkstreck, fast han kan, så måste Gud vara ond; och han gör sig i så fall dagligen skyldig till underlåtenhetssynder av gigantiskt slag. Även om han inte är totalt depraverad, kan han i varje fall inte vara allgod. Kritik av detta slag har tidigare framförts av Michael Scriven.¹⁴ Men observera att Plantinga i en viss mening har ryckt undan grunden för denna kritik genom att hävda att Gud inte *kan* ingripa och förhindra dessa skurkstreck.

Det är emellertid enligt min mening uppenbart att Plantingas seger har köpts till ett högt pris. Ty vem är intresserad av en Gud som är totalt oförmögen att ingripa i skeendet, oförmögen att genom sitt föredöme, genom tvång, eller på något annat sätt avvärja åtminstone en del av den ondska vi dagligen upplever eller hör talas om?

¹⁴ Michael Scriven, *Primary Philosophy*, New York: McGraw Hill, 1966, s. 159—164.

11. Naturkatastrofer, Satan och sannolikheter

Låt oss emellertid ett ögonblick bortse från alla här skisserade betänkligheter inför olika delar av Plantingas argumentation. En ny svårighet måste då vara att förklara hur naturkatastrofer av typen översvämningar, orkaner och vulkanutbrott, som inte kan skyllas på människor med fri vilja, är förenliga med talet om Guds godhet och allsmäktighet. Om han verkligen är god och allsmäktig, varför ingriper han inte i sådana situationer?

I denna situation hänvisar Plantinga till Augustinus, och han tänker sig helt enkelt att dessa naturkatastrofer kan förklaras vara Satans verk. Augustinus tänker sig att det verkligen förhåller sig så, Plantinga att det *kan* förhålla sig så. Vill man vara välvillig, kan man ju alltid säga att denna lilla skillnad mellan Augustinus och Plantinga representerar ett framsteg som det inte finns någon anledning att bagatellisera.

Det enda som sägs om Satans egenskaper hos Plantinga är att han är "significantly free, rational and non-human".¹⁵ Man får ingen riktigt övertygande förklaring till varför Gud inte rår på Satan, vilket ju måste vara en begränsning av hans allmakt. Förmodligen tänker sig Plantinga här ett argument helt analogt med argumentet i föregående avsnitt: om Satan verkligen är fri att åstadkomma en naturkatastrof, då kan Gud inte ingripa.

Detta argument aktualiserar två skilda typer av problem: (1) Är hypotesen "Satan existerar" logiskt möjlig? (2) Är hypotesen "Satan existerar" sannolik? (I dessa problemformuleringar används "Satan" i Plantingas mening.) Eftersom det första av dessa problem uppenbarligen är logiskt primärt i förhållande till det andra, skall jag börja med det. Besvaras (1) nekande, måste ju också (2) besvaras nekande. Däremot gäller givetvis inte det omvända.

Nu är det helt klart att Plantingas argumentering bygger på förutsättningen att hypotesen att Satan existerar är logiskt

möjlig i den meningen att den inte är självmotsägande. Men är detta riktigt? Att godta detta utan vidare kan redan vara att godta för mycket, eftersom beskrivningen av Satans egenskaper är så summarisk. I vilken mening kan man t.ex. som Plantinga gör tala om "non-human persons"? Är inte alla personer "human", och är inte alla mänskliga varelser "persons"?

Låt oss emellertid inte vara småaktiga utan låt oss gå med på att hypotesen "Satan existerar" inte är självmotsägande. Det är alltså logiskt möjligt att den är riktig. Måste man inte också fråga om det är sannolikt att den är riktig? Även om frågan (1) ovan besvarats jakande, kan frågan (2) besvaras nekande. Finns det alltså några skäl att tro på denna hypotes, utöver skälet att den räddar en del teologer ur en svår intellektuell knipa?

Om hypotesen är sannolik, måste vi (a) specificera den evidens (t.ex. vissa upplevelser eller observationer) som antas stödja denna hypotes, eftersom ingen hypotes är sannolik i sig själv utan bara i relation till en viss evidens, (b) kritiskt granska denna evidens och undersöka om den uppfyller t.ex. de kvalitetskrav som domare, detektiver och vetenskapsmän brukar ställa på den evidens de åberopar, och (c) se om den kan förklaras på något annat sätt än genom att anta att Satan existerar, dvs. undersöka om inte evidensen också stöder andra hypoteser.

Vilka skäl finns det då att tro att Satan existerar? Om någonsin en ad hoc hypotes introducerats i ett filosofiskt resonemang, så är väl detta en. Det enda skälet att tro på denna hypotes, eller att räkna med den som en möjlighet, tycks ju vara att den behövs för att talet om Guds allsmäktighet och godhet skall gå att förena med förekomsten av naturkatastrofer av olika slag. Det förefaller svårt att påvisa någon av detta problem oberoende evidens för Satans existens.

Låt oss emellertid anta att det verkligen finns sådan evidens. Kanske skulle en del människor här vara benägna att hänvisa till sina upplevelser av hur de tyckt sig vara förföljda av ondskefulla makter, av ständig

¹⁵ *The Nature of Necessity*, s. 192.

otur och liknande. Frågan är emellertid om det inte finns en enklare förklaring av alla dessa upplevelser än att anta att Satan finns, och att det är han som orsakar alla dessa förtretligheter. I själva verket är väl antagandet att Satan finns ett utomordentligt exempel på en oberättigad hypostasering av ett slag som det finns mycket gott om i filosofins historia. Finns det alternativa förklaringar till dessa upplevelser av ondska m.m., kan vi med hänvisning till Ockhams rakkniv eliminera de mest komplicerade. (Jag skall emellertid inte fördjupa mig i dessa problem här, eftersom teodicéproblemet hur som helst kvarstår även om vi antar att Satan finns. För hur går detta antagande att förena med godhetspostulatet och mäktighetspostulatet?)

På motsvarande sätt bör man enligt min mening ställa sig till huvudtanken i Plantingas försök att finna ett påstående p som är förenligt med premisserna att Gud är allsmäktig, allgod och allvetande och som dessutom uppfyller villkoret att det ur p följer att det finns ondska av världen, t.o.m. ondska i stora mängder. Plantingas förslag är att p kan vara t.ex. följande påstående "Every essence suffers from transworld depravity", vilket (om jag förstått Plantinga rätt) innebär att varje varelse som Gud har skapat och givit fri vilja i varje möjlig värld konstant väljer fel i varje valsituation.

Är detta möjligt? Kanske det är logiskt möjligt. Men är det sannolikt? Nej. Ty observera vad det skulle innebära, att p vore sann: att vi har alltid fel när vi anser oss kunna säga att vissa handlingar — t.ex. att plåga barn för nöjes skull — är moraliskt förkastliga, att vårt system av moralregler är värdelöst, eftersom det alltid leder oss att handla fel osv. Sannolikheten för att detta skall vara rimligt är så liten att vi i praktiken kan bortse från den, och på samma sätt kan vi i praktiken bortse från möjligheten att "every essence suffers from transworld depravity".

För att sammanfatta: det skulle föra för långt att här försöka granska detaljerna i Plantingas skarpsinniga bevisföring. Låt oss därför anta ett ögonblick att den är riktig. Men den aktualiserar två viktiga frågor:

hur långt har man rätt att tunna ut innebörden i "allsmäktig" för att det teologiska resonemanget skall gå ihop? Bör man inte ställa några kunskapsteoretiska kvalitetskrav på de satser p som åberopas i bevisföringen?

12. Johan Hygen och det ondas problem

Hedenius och Plantinga har diskuterat teodicéproblemet från filosofiska utgångspunkter. Ett intressant och aktuellt bidrag till debatten från teologiska utgångspunkter är Johan B. Hygens bok "Guds allmakt og det ondes problem".¹⁶ Boken består av tre delar. I den första formuleras teodicéproblemet, och författaren diskuterar kritiskt olika lösningsförsök. I den andra delen ges en historisk analys av nyckelbegreppet allmakt i religiös och teologisk litteratur. I den tredje delen, slutligen, skisserar Hygen ett eget försök att lösa problemet.

Boken är instruktiv och stimulerande. Hygen visar enligt min mening på ett övertygande sätt att den vanliga föreställningen om Guds allmakt (i betydelsen att Gud orsakar eller åtminstone är en bidragande orsak till allt som sker) inte har så starkt stöd i Bibeln som man ofta tänker sig, och som okritiskt tagits för givet av många teologer och förkunnare. (Resultatet av de logiska undersökningarna i tidigare avsnitt visar ju f.ö. också att mäktighetspostulatet måste modifieras mycket kraftigt, om man vill undvika svårigheter.) Visst finns det ställen som talar om Guds allmakt i tämligen klara ordalag, t.ex. Job. 42: 2, Gen. 18: 14, Luk. 1: 37 och Matt. 19: 26, men Hygen försöker hitta alternativa tolkningar av dessa texter.

Utgångspunkten för hans tolkningsförsök är tanken att man inte får förutsätta att allt som sägs om Gud i Bibeln har teoretisk-deskriptiv karaktär. Hygen anknuter här till nyare anglosaxisk språkfilosofi och menar att de aktuella utsagorna om Guds

¹⁶ Universitetsforlaget: Oslo, Bergen, Tromsø, 1974.

allmakt närmast har expressiv funktion; de skall uppfattas som lovprisningar.¹⁷ Hygen utgår här från en gammal teologisk tradition, som han tillför en hel del nytt genom sin analys av det religiösa språkets funktion av de bakomliggande religiösa motiven, där särskilt det s.k. tillitsmotivet betonas.¹⁸

Samtidigt innebär detta en i sak skarp kritik av en rad vanliga teologiska och kyrkliga föreställningar med rötter i antiken, vilket Hygen naturligtvis är klart medveten om.¹⁹ Han anknyter här till författare som Westcott, Thielicke och Lias, och han betonar att en "lang og sterk teologisk tradisjon icke kan vaere tillstrekkelig legitimasjonsgrunn for dets [dvs. ett abstrakt, absolut allmaktbegrepps] autoritet. Tvert imot må det registreres blant de teologiska misforståelser og feilutviklinger som kirkehistorien heller icke ellers er uten exemplar på".²⁰

Det är lätt att känna stor sympati för mycket i Hygens bok. Detta gäller inte bara enskilda detaljer här och där som t.ex. kritiken av Barth (bl.a. på s. 139), utredningen av de bakomliggande religiösa motiven, kommentarerna till en del av teodicéargumenten (s. 176 ff.) osv. utan också hans grepp på ämnet i stort, inte minst den begreppshistoriska utredningen i del 2 och lösningsförslaget i del 3.

Trots detta finns det en del problem i Hygens förslag till lösning av problemet, och jag skall nu rikta uppmärksamheten på några av de enligt min mening viktigaste.

13. Några svårigheter

När man argumenterar som Hygen, finns det en risk att man försöker sätta sig på två stolar samtidigt och då hamnar mitt emellan dem. Å ena sidan sägs klart att den traditionella föreställningen om Guds allmakt måste förkastas. Å andra sidan vill

han inte sätta några gränser för Guds allmakt.²¹ Hur går det ihop?

Hygen tycks mena att frågan om Guds makt — eller rättare sagt: om gränserna för Guds makt — varken är ställd eller besvarad i Bibeln. Det är antagligen därför han skriver: "Dette er ikke bildet av en allmakt som "kan allt", og heller ingen *modifisert og redusert utgave av en slik allmakt*".²² Men slutsatsen av Hygens resonemang måste väl ändå bli att man sätter gränser för Guds allmakt? Man måste ju medge att Gud icke kan åstadkomma "allt", inte ens varje logiskt möjligt sakförhållande, och inte heller ens varje gott logiskt möjligt sakförhållande.

För det mesta nöjer sig alltså Hygen med att ersätta allmaktspostulatet med den försiktigare formuleringen att Gud visserligen inte kan allt, men han kan mer än vi människor, och att hans styrka hjälper vår svaghet.²³ Ett viktigt problem i detta sammanhang — som Hygen tar alldeles för lätt på — är att utreda i exakt vilken mening Guds styrka kommer vår svaghet till hjälp, och om det är sant att Gud i en eller annan mening kan hjälpa oss och alltså ingripa i världens gång.

Hur som helst är det klart att denna modifierade version av postulatet eliminerar en del svårigheter. Men samtidigt förefaller det också klart att det *är* en modifikation. Man hamnar mitt emellan två stolar om man först modifierar postulatet och sedan vill hävda att man inte reducerat Guds allmakt. (Jfr ett liknande problem hos Aulén: å ena sidan förkastas det traditionella allmaktsbegreppet, å andra sidan sägs att tillvaron har sin grund i Gud. Vad menas här med "grund"? Innefattar tillvaron också det onda i tillvaron? I så fall återkommer givetvis hela teodicéproblemet.²⁴ Hygens

¹⁷ Jfr a.a. s. 131 och 173.

¹⁸ A.a., s. 173, min kursivering.

¹⁹ Jfr a.a. s. 180: "Det er nok att Guds muligheter når lenger en våre og at hans styrke kommer vår svakhet til hjelp."

²⁰ Hygen diskuterar Aulén på s. 160 f. i sin bok och citerar bl.a. följande uttalande: "Tillvaron har sin grund och sitt mål i den gudomliga kärleksviljan, . . ."

¹⁷ A.a., s. 85—86.

¹⁸ A.a., bl.a. s. 85, 132 och 181.

¹⁹ Jfr a.a. s. 69 och 174.

²⁰ A.a., s. 174.

grundtanke är i alla fall att denna modifikation av allmaktspostulatet är fullt tillräcklig med tanke på de bakomliggande religiösa motiven, främst tillitsmotivet.

Men är den det? Därmed kommer jag in på nästa problem. Vilket är ett rimligt förhållande mellan t.ex. en lovprisning och skälen för en lovprisning? Om man lovprisar Gud för att han kan allt, och samtidigt medger att Gud inte kan åstadkomma allt, inte ens alla goda logiskt möjliga sakförhållanden, blir då inte tilliten baserad på en illusion? Eller rättare sagt: är det inte risk för att tilliten kommer att undergrävas, om man har denna insikt och förkastar allmaktspostulatet i den traditionella formen? Kan man känna någon riktig tillit till Gud, när man läser om eller utsätts för ondskan i världen?

Hygen tangerar detta problem i det avsnitt där han diskuterar konsekvenserna av sitt lösningsförslag, och där skriver han:²⁴ "... tryggheten består i att ett menneke midt i en problematisk tilvaerelse kan tro seg akseptert, ja elsket av den Gud som gir tillvaerelsen mål og mening og åpner muligheter der hvor alle muligheter synes stengt." Men blir inte talet om tillvaros mål och mening, om Guds kärlek osv. tomma ord för många människor idag, människor som svälter, exploateras, lem-lästas, våldtas och ser hela sin tillvaro slås i spillror? Återkommer inte här teodicéproblemet på det existentiella planet?

I detta sammanhang skulle jag gärna vilja kommentera Hygens analys av det ställe i Bibeln,²⁵ där det sägs att icke en enda sparrv faller till marken utan att Gud vill det. Detta ställe har ibland använts som stöd för tolkningen att Gud orsakar allt, även en så obetydlig händelse som en sparrvs död. Hygen kritiserar en del tolkningar av detta textställe, och poängen i hans kritik förefaller såvitt jag kan bedöma helt riktigt. Men involverar inte talet om Guds "omsorg" ett kausalt förhållande, dvs. något antagande i stil med att om Gud vill åstadkomma något, så gör han det också? Denna

tanke att Gud kan göra, och verkligen gör, vad han vill, måste ju i en eller annan form vara grunden för tilliten till Gud, för vår tro på hans omsorg.

Frågan är alltså om inte problemet kommer tillbaka även med Hygens lösningsförslag, och om inte cirkeln sluter sig i den meningen att konklusionen av denna uppsats blir att man borde rikta strålkastarljuset på de religionspsykologiska och religionsfenomenologiska problem som nämndes i inledningen till uppsatsen.

14. Konklusioner

De tre första postulaten — godhetspostulatet, mäktighetspostulatet och vishetspostulatet — är uttryck för en antropomorfistisk Gudssyn, som naturligtvis kan diskuteras och som också har diskuterats: Gud betraktas som en person med vissa mänskliga egenskaper, låt vara i renare och bättre form än hos oss andra.

Som vi har sett, leder dessa postulat till en rad olika problem. En utväg är då att modifiera eller försvaga postulaten t.ex. genom mer eller mindre symboliska eller allegoriska omtolkningar av dem, en annan att glida mellan olika tolkningar av dessa postulat, och en tredje att helt resolut överge något eller några av dem. Överger man exempelvis godhetspostulatet, behöver det ju inte innebära att man antar att Gud är ond; det är ju precis lika mycket antropomorfism att säga att Gud är ond som att han är god. Det kan i stället innebära att man antar att Gud står bortom gott och ont. På samma sätt kan man resonera beträffande flera av de övriga postulaten.

Med vad rätt har man skapat sig en sådan antropomorf Gudsbild? Vilket stöd har den i Bibeln och annan religiös litteratur? Förekommer motsvarande teodicéproblem i andra religioner? Dessa frågor är viktiga och intressanta i detta sammanhang, men det skulle föra alldeles för långt att försöka diskutera dem här. I stället vill jag helt kort rikta uppmärksamheten på en annan fråga: Försvinner teodicéproblemet om man utgår från ett mindre antropo-

²⁴ A.a., s. 181 f.

²⁵ A.a., s. 162.

morfistiskt Gudsbegrepp? Det är ingen lätt fråga att besvara. För det första beror det naturligtvis på exakt hur det aktuella Gudsbegreppet är utformat. Det beror också på hur Gud och världen är sammankopplade (om man t.ex. antar att Gud skapat världen och vilka förutsättningar man i så fall gör beträffande likhet mellan orsak och verkan och Guds ansvar för vad han skapat).

Emellertid är det inte säkert att man erhåller en motsägelse ens om man behåller alla postulaten; det kan t.ex. bero på vad man lägger in i ”har på lång sikt goda konsekvenser” i sats 15. Hur dålig världen än

är just nu, kan man ju alltid försöka hävda att denna massiva ondska är nödvändig för uppnåendet av ett senare gott eller till och med paradisiskt tillstånd. Logiskt sett är en sådan argumentering oantastlig. Men vad skall man säga om den ur moralisk synpunkt?

Själv skulle jag nog liksom Ingemar Hedenius hävda att det finns vissa specificerbara tillstånd som är så dåliga att realiserandet av dessa tillstånd inte är berättigat, inte ens för att framkalla ett tillstånd av evig lycka i framtiden för alla människor.

De mänskliga rättigheternas religiösa och rättsliga bakgrund

Debatten inom Förenta nationerna och Europarådet
i slutet på 1940-talet

AV CARL-GUSTAF ANDRÉN

I februari 1945 var de tre stora — Churchill, Roosevelt och Stalin — samlade till den betydelsefulla Jaltakonferensen. Vid denna överläggning i krigets slutskede beslöt man att i april samla en konferens i San Francisco som skulle utarbeta statuterna för "en allmän internationell organisation för vidmakthållande av fred och säkerhet". Resultatet härav blev bildandet av organisationen Förenta nationerna, vars stadgar undertecknades i juli 1945.

I företalet till stadgarna betygar de förenade nationerna sin "tro på de grundläggande mänskliga rättigheterna" och "på den enskilda människans värdighet och värde". Som FN:s ändamål anges i art. 1 bl.a. "att åstadkomma internationell samverkan ... vid befordrande och främjande av aktningen för mänskliga rättigheter och grundläggande friheter, för alla utan åtskillnad med avseende på ras, språk, kön eller religion". I art. 55 fastställes med likalydande formulering att FN skall främja en "världsvid respekt för och iakttagande av mänskliga rättigheter och grundläggande friheter för alla människor utan hänsyn till ras, kön, språk eller religion".

Kravet på respekt för och upprätthållande av de mänskliga rättigheterna står således i centrum för FN:s verksamhet och kan utifrån dess bestämmelser t.o.m. sägas utgöra grundvalen för dess arbete. Därvid kunde man anknyta till traditioner med rötter i 1700-talets individualistiskt utformade förklaringar om de mänskliga rättigheterna liksom senare akter av samma typ

som också andats samma starka patos, samma harm och indignation över att enkla mänskliga rättigheter trampats under fötterna i staternas liv. Den omedelbara bakgrunden till FN:s engagemang i frågor rörande de mänskliga rättigheterna utgjordes av upplevelsen av de totalitära regimernas totala avsaknad av respekt för människan och människans värde, främst under andra världskriget. Mot bakgrund av vad som skett i de stater som gaskramats av totalitära regimer framstod ett värnande om de mänskliga rättigheterna som nästan det allra nödvändigaste och mest angelägna i världsorganisationens uppgift. Summeringen av krigets förödelse var långt ifrån slutförd. De ekonomiska konsekvenserna närmast oöverskådliga. De helt oersättliga förlusterna i människoliv uppskattades då till 32 miljoner döda på slagfälten, 25 miljoner förintade i koncentrationslägren och 15 miljoner omkomna bland civilbefolkningen i samband med bombraider. Flyktingproblemen var nästan hopplöst omöjliga att forcera och minoriteterna prisgivna. Allt detta för att man åsidosatt och förtrampat de mest elementära mänskliga rättigheterna.

Under krigsåren hade man vid upprepade tillfällen poängterat nödvändigheten av att bevara och skapa respekt för mänskliga rättigheter och grundläggande friheter. I början av år 1941 gav president Roosevelt — fastän USA då ännu inte var part i kriget — i ett budskap till kongressen uttryck för vad han menade vara en nödvändig grundval i en framtida värld, näm-

ligen fyra väsentliga mänskliga friheter. Dessa fyra utgjordes av friheten att tala och uttrycka sig fritt, friheten för varje person att ha sin egen gudstro och att utöva den, friheten från nöd och friheten från fruktan.¹ I det kommande arbetet med de mänskliga rättigheterna skulle man konkretisera ännu mycket klarare och mer detaljerat.

I nya statskonstitutioner efter kriget åter speglas också angelägenheten hos de styrande att slå vakt om mänskliga fri- och rättigheter. I Västtysklands författning från maj 1949 sägs i kap. om grundläggande rättigheter att människans värde är okränkbart. Redan i inledningsorden till konstitutionen för DDR från oktober samma år konstaterar man att denna är tillkommen för att skydda människans fri- och rättigheter, som man därefter räknar upp.

Alldeles självklart och med stor frenesi hävdade man alltså de mänskliga rättigheterna. Mindre självklart synes det ha varit att klargöra dessas principiella grundval. Dokumenten dekretarar med emfas att de mänskliga rättigheterna måste finnas men förbigår varför de måste finnas och varför ingen stat i sin lagstiftning kan sätta sig över dem utan att förgripa sig på och rasera det som hör till varje samhälles grundvalar. Dokumenten ger snarare intryck av att man försiktigt undviker principfrågan. De talar om den enskilda människans värdighet och värde liksom om det inneboende — egentligen ”medfödda” — värde som finns hos ”alla medlemmar av människosläktet” och att alla människor är ”födda fria och lika i värde och rättigheter”.

Människans värdighet och värde utgör alltså i sig motiveringen till att hon skall äga vissa rättigheter, som skall respekteras av alla. Vad som sedan utgör grunden för denna hennes värdighet och värde, *det* svarar inte aktstyckena själva på, de berör m.a.o. inte frågan om det yttersta och primära motivet till upprättandet av och fasthållandet vid mänskliga rättigheter. Diskussionerna i FN resp. Europarådet vid tillkomsten av FN-deklarationen resp. Europarådskonventionen kan emellertid ge vissa

antydningar om vad som enligt delegaternas mening utgjorde grundvalen och klargöra de religiösa och rättsliga motiven.

Arbetet på 1940-talet med att upprätta en deklaration och en konvention om de mänskliga rättigheterna får naturligtvis inte ses som isolerade händelser. De är i stället insatta i en lång historisk utveckling. För att förstå vad som skedde i slutet av 1940-talet måste man också ha klart för sig konturerna i det historiska sammanhanget och därigenom bli varse drivkraften i utvecklingen. Jag ska belysa den med ett par exempel.

Athéns demokrati ett par hundra år före vår tideräknings början iakttog principen om likhet inför lagen, frihet och rättighet att tala och medverka i beslut — men med begränsningen att detta gällde endast fria män som ägde medborgarskap i staden. Kvinnor, barn, slavar och främlingar räknades inte som medborgare och var därför undantagna rättigheter och friheter. Grunden till dessa rättigheter såg man i en evig, oföränderlig naturlag förbunden med och upprättad av gudarna.

Det är också i grekisk litteratur från 400-talet f.Kr. som vi först möter motsättningen mellan mänskliga rättigheter och statens positiva lagar. I tragedin ”Antigone” låter således Sofokles konflikten mellan Antigone, Oidipus’ dotter, och kung Kreon utspelas kring denna fråga. Antigone ger sin broder en hederlig begravning, trots att han stupat i strid mot sin egen fädernestad och trots att kung Kreon förbjudit begravningen. Enligt Antigone kan kungens förbud icke häva den mänskliga rättigheten att begravas.

Redan i skapelseberättelsen i bibeln möter vi orden att människan skapats till Guds avbild. I denna uppfattning av människans gudomliga ursprung och bestämmelse ligger också en av grundidéerna till de mänskliga rättigheterna, nämligen att varje människa intar en särställning som ger henne ett okränkbart värde. Bibelns beskrivning av

¹ The universal declaration of Human rights and its predecessors (1679—1948) ed. by Baron F. M. van Asbeek (Textus minores in usum academicum ... vol. X) Leiden 1949, s. 86.

rättigheterna är dock en annan än den nu gängse. De beskrivs inte utifrån den egna personen. De är i stället altruistiskt bestämda. De utgör det kristna kärleksbudets skyldigheter gentemot nästan, inte något tillvaratagande av egna förmåner. Sju av de 10 buden är uppbyggda i relation till nästan. Själva livet, dvs. att ha rätt att leva, såsom en mänsklig rättighet slår budordet vakt om genom förbudet: du skall icke dräpa. På liknande sätt förhåller det sig med övriga bud.

Stoicismen hävdade allas lika människovärde och relaterade detta till människans barnskap hos Gud. Epiktetos konstaterade att "alla människor är bröder, eftersom de alla har Gud till sin Fader". Enligt urgamal germansk rättstradition tillkom det också den enskilde vissa rättigheter som inte ens staten kunde inkräkta på, därför att de inte var av mänsklig dignitet.

I opposition mot statligt envælde och kyrklig uniformitet hävdade man under upplysningstiden, med hänvisning främst till naturrätten, de mänskliga rättigheterna och friheterna. Den nordamerikanska oavhängighetsförklaringen 1776 åberopar direkt den naturliga lagen såsom grund, då den som självklara håller vissa sanningar: "att alla människor är skapade lika; att de genom sin Skapare fått vissa omistliga rättigheter."² Mest ryktbar är den franska revolutionens programförklaring 1789, som fastslår "människans naturliga, omistliga och heliga rättigheter".³ Det är från dessa förklaringar som 1800- och 1900-talens statsförfattningar fått sin inspiration vid utformningen av de mänskliga rättigheterna. Historien pekar alltså på två linjer, två grundvalar: den gudomliga utifrån skapelseordningen och den naturrättsliga, också den tillhörande en ordning en gång given och okränkbar, ibland direkt kombinerad med den gudomliga.

I samband med att de mänskliga rättigheterna diskuterades i FN och Europarådet kom också frågan om de principiella motiven att belysas. Jag skall här redovisa diskussionen vid två tillfällen. Hösten 1948 hade FN att ta ställning till deklarationen om de mänskliga rättigheterna och två år

senare hösten 1950 hade Europa-rådet att på liknande sätt ta ställning till en europeisk konvention om dessa rättigheter. I båda fallen ges visst material kring principfrågan, material som belyser deras religiösa och rättsliga motivering.

*

Då FN hösten 1948 arbetade med utformningen av en deklaration om mänskliga rättigheter, hade man som underlag ett ganska utförligt förslag, resultatet av flera års arbete. En särskild kommission hade nämligen blivit tillsatt för detta ändamål i början av 1946 med Mrs. Roosevelt såsom ordförande. Avgörande insatser hade utförts av inte minst Panama-delegationen som presenterat det första utkastet och därmed dragit upp riktlinjerna för en deklaration.⁴ Grundmaterialet utgjordes av bestämmelser om de mänskliga rättigheterna i olika länders konstitutioner. Nyckelpersonen i arbetet har utan tvivel varit den framstående juristprofessorn i Paris René Cassin. Denne hade sysslat med internationella frågor ända sedan tiden före första världskriget. 1940—41 ingick han i general de Gaulles "kabinett" och hade tillbringat en stor del av krigstiden i London. För sina insatser på det internationella området erhöill han 1968 Nobels fredspris.

Såväl i Panama-förslaget 1946 som i kommissionens textförslag i början av hösten 1948 talar man om människans fri- och rättigheter såsom något självklart. *Varför* hon skulle äga sådana anger man inte i dessa texter. Inom den tredje kommittén — en av de fasta kommittéerna inom FN och den som förberedde ärenden av social och kulturell art till generalförsamlingens plenarsammanträden — togs emellertid frågan om grunden till de mänskliga rättigheterna upp hösten 1948. Frågan aktualiserades direkt genom två tilläggsförslag. Delegationen från Nederländerna föreslog således att kommissionstextens ord om alla människors

² *Ibm* s. 37.

³ *Ibm* s. 48.

⁴ United Nations. Official records of the second part of the first session of the general assembly. 3. committee. Annex 17. Document A/148.

inneboende värde och lika och oföretterliga rättigheter skulle kompletteras med orden "grundade på människans gudomliga ursprung och bestämmelse till odödlighet".⁵ Det andra förslaget gällde den första artikeln som i kommissionens textförslag löd: "alla människor är födda fria och lika i värde och rättigheter. De är av naturen utrustade med förnuft och samvete och bör handla gentemot varandra i en anda av broderskap." Här föreslog den brasilianska delegationen att man skulle infoga orden: "skapade till Guds avbild och likhet, är de utrustade etc. . .".⁶ I båda dessa tillägsförslag utgör människans gudomliga ursprung grunden för hennes värde. I själva skapelsen har alltså människan från begynnelsen fått sitt egenvärde och detta utgör i sin tur grunden till att hon kan göra anspråk på att äga oföränderliga och oföretterliga rättigheter.

I sin utförliga plädering för tillägget till företalet anförde Beaufort, Nederländernas förslagsställande delegat, att man därigenom ville bekräfta och bejaka den faktiskt existerande och grundläggande relationen mellan Skaparen och det skapade, dvs. människan. Därmed ville man också klagöra och fastställa människans gudomliga ursprung och bestämmelse till odödlighet. Han menade, att ett sådant tillägg i själva verket skulle tillfredsställa majoriteten av världens befolkning, vilken "allmänt talat, ännu trodde på tillvaron av ett högsta väsen".⁷ Övertygelsen hos denna grupp måste få komma till uttryck i själva deklarationstexten. Nu saknades denna och man upplevde detta som en brist. Beaufort tog också upp invändningen att deklarationen inte skulle få innehålla några påståenden av metafysisk art. Han gjorde gällande att det skulle vara en illusion att tro att man kunde åstadkomma en deklaration om de mänskliga rättigheterna utan att hänvisa till metafysiska fakta och påpekade att redan den föreliggande formuleringen byggde på en sådan grund genom att härleda människans värde och hennes rättigheter från människans egen natur — vilket givetvis omedelbart måste resa frågan om vad man i detta fall menade med människans natur!

På liknande sätt hade Brasiliens delegat de Althayde tidigare argumenterat för tillägget i art. 1. Han varnade för att deklarationen skulle bli dold i alltför allmänna termer och därigenom mista sin pregnans. Enligt hans mening måste i själva företalet tas in ett konstaterande av att Gud är "det absoluta ursprunget till de mänskliga rättigheterna och till alla rättigheter".⁸ Den nyligen upplevda krisen i ett samhälle som lossat sina band med Gud hade också klart visat betydelsen av att de stora andliga strömningarna måste få påverka upprätthållandet och utvecklingen av nationernas internationella samarbete. Kommittéförslaget gav i sin nuvarande form snarast uttryck åt en torftig agnostisk filosofi. Önskingar och förhoppningar hos folkens stora massa skulle bättre komma fram om man i stället lät deklarationen klarare återspegla den religiösa tron.

Förslagen och de motiverande inläggen visade sig utgöra brännbart stoff i debatten, där man dittills med stor försiktighet handskats med de grundläggande principiella frågorna och av allt att döma medvetet sökt undvika ett ställningstagande. Risken för ideologisk splittring och ändlösa principiella diskussioner upplevdes säkerligen som överhängande och kunde dessutom komma att utgöra en fara för hela deklarationen. Förslagen vann emellertid genklang på flera håll. Delegater från Argentina, Colombia, Bolivia och Libanon framträdde som förespråkare och bejakade införandet av förslagen i texten. Principiella instämmanden gjordes av representanter för Belgien, Frankrike och Storbritannien, vilka dock av praktiska skäl inte biträdde textändringarna.

I pläderingen för förslagen ansluter man sig till de framförda tankegångarna att människan är skapad till avbild och likhet med Gud och att detta gav henne en särställning och utgjorde grunden till hennes rättigheter. Ett sådant påstående kunde också ges en mycket bred tolkning. Refererandet till

⁵ A/C.3/219 och A/C.3/314.

⁶ A/C.3/215.

⁷ Official records of the third session of the general assembly. Part 1. 3. committee, s. 755.

⁸ Ibm s. 54, 91 och 766.

den gudomliga bakgrunden gav inslag av universalitet. I det sammanhanget framhöll också den argentinske delegaten att de tio budorden egentligen kunde kallas för den första deklARATIONEN om mänskliga rättigheter. Carton de Wiart från Belgien uttryckte sin personliga positiva inställning till Nederländernas förslag och menade att detta förslag gav stöd åt idén om människans lika värde med det kanske enda verkliga möjliga argumentet.⁹

Kritiska röster saknades givetvis inte. Här möter två grupper. Den ena av dem ställde sig avvisande därför att man enligt dess mening borde inta en neutral hållning i religiösa frågor med hänsyn till pluralismen i livsåskådningsfrågor inom och mellan medlemsstater. Även om man inom denna grupp hade en i princip positiv inställning till förslagen borde man av praktiska hänsyn avvisa dem. Detta resonemang möter hos bl.a. delegaterna från Belgien, Frankrike, Storbritannien, Chile och Uruguay. Den franske delegaten sade sig inte tro att det skulle vara möjligt att finna ett påstående om människans ursprung som alla delegater kunde ansluta sig till.¹⁰ Därför var det enligt honom också meningslöst att söka nå enstämmighet om ursprunget till och grundvalen för de mänskliga rättigheterna. Uruguays representant framhöll att deklARATIONEN var ett lagdokument och att det därför inte skulle anges någon transcendent källa till rättigheterna.¹¹

Den principiellt negativa och därmed helt avvisande inställningen till förslagen kom främst till uttryck från Sovjetdelegationen, understödd av Polens representant.¹² Från detta håll avvisade man — givetvis — varje tanke på människans gudomliga ursprung och påpekade att debatten härom egentligen slutförts i samband med att Frankrike 1789 antog sin deklARATION om de medborgerska rättigheterna. För ett antal av delegationerna i FN var det, framhöll man, principiellt oacceptabelt att i deklARATIONEN medtaga påståenden av teologisk art. Metafysiska påståenden kunde inte ingå i ett aktstycke från FN, som måste betraktas såsom en helt sekulariserad organisation. Det av Nederländerna föreslagna tillägget

om människans ursprung och bestämmelse kunde inte vetenskapligt prövas och måste därför utgå. Som ett praktiskt skäl mot att religiösa motiv skulle kunna åberopas som grund för rättigheterna anförde man att kyrka och stat på flera håll var skilda åt och att tilläggsförslagen kunde anses komma i konflikt med dessa staters konstitutioner — ett påstående som genast motsades då man menade att organisatoriska ordningar knappast kunde påverka principiella överväganden.

Från Sovjets håll inte bara avvisade man den principiella religiöst förankrade förklaringen utan man förde också fram en egen principiell åsikt. Enligt denna var människan en medlem i ett samhälle, en stat och det var denna människans status som bestämde hennes rättigheter och skyldigheter. Samhället/statsmakten blir här det primära och avgör begränsningen av människans rättigheter, en uppfattning som stod i skarp motsats till den alltsedan 1700-talets upplysningsidéer gängse utgångspunkten i individen när det gällde rättigheter och friheter. Individens rättigheter står där såsom ett skydd och en avgränsning mot statsmakten.

I debatten protesterade också Chiles representant mot den uppfattning som framfördes från Sovjet och Polen och menade att den var resultatet av en helt annorlunda föreställning om livet och människan.¹³ Individens rättigheter kom härigenom att underordnas stat och samhälle. Han menade att deklARATIONEN gick stick i stäv mot en sådan uppfattning och i stället hävdade att individens intresse alltid måste komma före statens och att staten inte skulle tillåtas att beröva individen vare sig hans värde eller hans grundläggande rättigheter som var förankrade i människan just såsom människa och inte i staten.

FN kom aldrig att ta ställning i principfrågan om grunden till de mänskliga rättigheterna. Båda tilläggsförslagen drogs näm-

⁹ Ibm s. 760.

¹⁰ Ibm s. 767.

¹¹ Ibm s. 101.

¹² Ibm s. 758 f. och 762.

¹³ Ibm s. 50.

ligen tillbaka, när man från förslagsställarnas sida antog att endast en minoritet skulle komma att stödja dem. Man ville också såsom det vid flera tillfällen i debatten underströks, förhindra att frågan om människans ursprung avgjordes genom en votersmajoritet. Förslagsställaren Beaufort framhöll, i samband med att han återtog förslaget, att han avsiktligt gjort en så vid formulering att den borde kunnat accepteras jämväl av dem som av rent filosofiska skäl trodde på ett högsta väsen.¹⁴ Han erinrade också om de gångna årens bittra erfarenheter som så tydligt hade visat faran av att acceptera den monstrosa materialistiska uppfattningen av människan såsom ett blott och bart verktyg till statens tjänst.

I slutdebatten om deklARATIONEN i FN:s generalförsamling i december 1948 fördes frågan om den principiella grunden till de mänskliga rättigheterna endast fram i ett enda inlägg och då utan något yrkande. Den holländske delegaten van Roijen beklagade att deklARATIONEN inte innehöll någon formulering om människans gudomliga ursprung och bestämmelse till odödlighet, eftersom källan till de mänskliga rättigheterna var det högsta väsendet.¹⁵ Att ignorera relationen mellan mänskliga rättigheter och detta väsen kunde jämföras med att bygga ett hus men glömma bort att det behövde en grund att stå på eller att skilja en planta från dess rötter. Kanske var, tillade han, tiden ännu inte mogen för att man skulle kunna acceptera en sådan idé.

Debatten i FN om de mänskliga rättigheternas grundval kom att helt röra sig om religionens, framför allt kristendomens betydelse härvidlag. Någon diskussion med utgångspunkt i rättsuppfattning förekommer inte, även om uppenbarligen naturrättsliga tankegångar kan sägas förutsättas. Indirekt skymtar sådana, då man i 1. artikeln enligt kommissionens text utsade att människan "av naturen" utrustats med förnuft och samvete. Inför risken av filosofiska diskussioner och tolkningssvårigheter togs formuleringen bort. Den naturrättsliga grunden kom därmed inte alls att redovisas eller behandlas i debatten.

FN:s allmänna deklARATION om de mänsk-

liga rättigheterna 1948 kom således att mycket konkret hävda bestämda rättigheter som måste respekteras. Den angav också klart att detta berodde på att det fanns oförytterliga mänskliga rättigheter men den kom att helt lämna åsido frågan om *varför* det fanns sådana rättigheter. Som vi redan sett fanns det olika motiveringar men frågan om vilken av dem man skulle anföra lämnades öppen åt var och en att själv avgöra.

*

Tidigare samma år som FN antog sin allmänna deklARATION hade de mänskliga rättigheterna diskuterats inför ett annat internationellt forum. I augusti 1948 hade nämligen det nybildade Kyrkornas världsråd samlats i Amsterdam under temat "Mänsklighetens kaos och Guds världsplan". En av sektionerna behandlade där frågan om kyrkan och det internationella kaos. I det sammanhanget aktualiserades givetvis de mänskliga rättigheterna, av naturliga skäl i nära anknytning till det pågående arbetet inom FN. Även inom Kyrkornas världsråd stod de praktiska och konkreta frågorna i centrum. Trycket från de flagranta våldsövergreppen ledde till en nästan rastlös strävan att konkret fixera de mänskliga rättigheterna och försöka göra dem gällande. Man sökte svar på frågor såsom: vilka var de mänskliga rättigheterna? hur skulle kyrkorna bäst befrämja och medverka till ett universellt iakttagande av dem?

Problemet om religionsfriheten kom KV att ägna den största uppmärksamheten och man antog en särskild deklARATION om religionsfrihet.¹⁶ Denna deklARATION fick sedan betydelse för utformningen av art. 18 i FN-deklARATIONEN som med delvis verbal överensstämmelse slår vakt om tanke-, yttrande- och religionsfrihet. Principfrågan om de mänskliga rättigheternas principiella grund intar inte någon framskjuten plats.

¹⁴ *Ibm* s. 777.

¹⁵ Official records of the third session of the general assembly. Part 1. Plenary meeting s. 874.

¹⁶ The message and reports of the first assembly of the World council of churches with aids to study and discussion, 1948, s. 72 ff.

Rättigheterna var i sig själva så självklara och enighet synes ha rått om deras bakgrund. Man konstaterar således helt kortfattat att alla människor är lika inför Gud och att de mänskliga rättigheterna härleder sig direkt från människans status såsom Guds barn.¹⁷ Det är alltså människans gudomliga ursprung som ger henne vissa rättigheter, men dessa är alltid kombinerade med skyldigheter.

FN och KV var världsvida internationella organisationer. I det krigshärjade Europa fanns det behov av att snabbt komma fram till vissa försäkringar för staternas fortsatta liv. För att mera intensivt bearbeta de speciellt europeiska problemen och skapa en fastare enhet tillkom våren 1949 Europarådet. I dess stadgar talas det om "de andliga och moraliska värden" som är de europeiska staternas gemensamma arv och som man vill söka skydda och förverkliga, bl.a. skulle detta ske "genom värnandet och utvecklandet av de mänskliga rättigheterna och de grundläggande friheterna".¹⁸ Ett av Europarådets första mål blev upprättandet av en för medlemsstaterna bindande konvention om de mänskliga rättigheterna, antagen redan i slutet av 1950. I denna konvention letar man förgäves efter en grundmotivering till de mänskliga rättigheterna och deras giltighet. Behovet av konkreta bestämmelser framstod som det allt över-skuggande mot bakgrund av vad som skett i Europa. Man upplevde tydligen inte något starkare behov av att motivera dem. Krigsupplevelsorna var i sig tillräckliga motiv men i debatten kom grundmotiven också på tal.

Den franske juristen och politikern Pierre Henri Teitgen var en av de drivande krafterna i Europarådet, när det gällde skapandet av en konvention om de mänskliga rättigheterna. Det var också han som med ett av intensitet och lidelse präglad anförande öppnade debatten vid Europarådets första möte i augusti 1949. Han påpekade att Europarådet genom sina stadgar bejakat att "varje människa på grund av sitt ursprung, sin natur och sin bestämmelse äger vissa omistliga rättigheter som ingen stat kan få övertaget över".¹⁹ De fundamentala rättig-

heterna har alltså enligt Teitgen sin grund i människans eget ursprung, i hennes natur, i hennes bestämmelse. Det principiella stödet för rättigheterna finns i den av naturen givna ordningen. De naturrättsliga idéerna ligger alltså till grund för resonemanget. Dessa okränkbara och oföränderliga rättigheter hotas främst av staten, som genom att den äger makten alltid frestas att missbruka denna och genom sin lagstiftning enligt positiv rätt kan sätta dem ur kraft. De diktatoriska och totalitära regimerna hade skrupelfritt — men under sken av lag och rätt — trampat de grundläggande rättigheterna under sina fötter därför att de inte respekterade att det kunde finnas något absolut som man icke fick förgripa sig på. Man måste emellertid enligt Teitgen också vara klar över att även demokratierna löper risk att göra sig skyldiga till samma missbruk. I det kaos kriget åstadkommit såg man i uppbyggnadsarbetet de mänskliga rättigheterna såsom den sammanhållande principen för Europa och för europeisk samverkan, därför att man, såsom Kraft från Danmark uttryckte det, i Europa hade "en gemensam andlig bas i dess uppfattning av människan, hennes värdighet och hennes rättigheter".²⁰

Samma naturrättsliga tankegångar som Teitgen gav uttryck åt, möter också, fastän mer profilerade, hos den italienske delegaten Dominedo. De mänskliga rättigheterna och friheterna är enligt honom en del av den naturliga lagen, *lex naturalis*, som i sin tur är ett utflöde ur den eviga gudomliga lagen, *lex eterna*. Det är "denna lag som styr vårt samvete och utgör minsta gemensamma nämnare inför vilken alla människor är bröder antingen de är den kantianska etikens adepter eller anhängare av en uppenbarad religion".²¹

Under debatterna om rättighetskonventionen åren 1949 och fram till tilläggsprotokol-

¹⁷ Ibm s. 68.

¹⁸ Europarådets stadgar, inledning samt art. 1 b. Prop. 1949: 214 s. 11 och 13.

¹⁹ Council of Europe. Reports 8, 1949, s. 404. Debatten återges å s. 404—470.

²⁰ Ibm s. 418.

²¹ Ibm s. 422.

let 1952 återkommer man icke så sällan till den naturrättsliga bakgrunden. Den utskottsrapport som redan i september 1949 lades fram i Europarådet med riktlinjer för en konvention inleddes med att man rekommenderar Europarådet att skapa en kollektiv garanti för väsentliga friheter och grundläggande rättigheter. Därmed skulle man ge uttryck åt medlemsstaternas önskan och vilja att bygga upp en europeisk union "i överensstämmelse med den naturliga lagens, humanismens och demokratins principer".²² Just denna formulering togs upp och ifrågasattes av Belgiens delegat Schmal, som sade sig acceptera termerna men med reservationer. Han menade nämligen att dessa termer hade sin långa historia, var vaga och oklara, använda av alla men olyckligtvis utan att alltid ges samma innehåll och innebörd. I en replik till Schmal genmålde Teitgen att den naturliga lagen har en historia lika gammal som världen själv och civilisationen. Det är den naturliga lagen hos Antigone och Cicero lika väl som hos kristendomen och humanismen. Stadgarna är enligt Teitgen uppbyggda på dessa principer och ideal. Frågan är om det över de mänskliga lagarna finns oföränderliga principer som staterna inte kan förbigå och på vilka de mänskliga lagarna är grundade. "Det är detta" — säger Teitgen — "som vi hävdar i motsats till dem som menar att lagen är den starkastes vilja".

Även för de enskilda rättigheterna anföres den naturliga lagen såsom garant, t.ex. när den italienske delegaten Boggiano-Pico hävdar att familjens rättigheter "härör från en naturlig och evig lag som vi är underkastade. Det måste därför" — tillägger han — "öppet proklamerats att ingen positiv lag i en civiliserad eller demokratisk stat får kränka dessa rättigheter".²³

De naturrättsliga idéerna är alltså dokumenterat och accepterat underlag för Europarådets arbete med de mänskliga rättigheterna. Man återkommer i inläggen till dessa idéer såsom något alldeles självklart och de föranleder inte heller någon motsägelse eller opposition — inte ens från de svenska delegaternas sida, trots att naturrättsliga tankegångar knappast varit gång-

bara i vårt land på mycket länge.

Våldförändret på de mänskliga rättigheterna i de totalitära regimerna och under kriget ledde till ett energiskt hävdande av dem och ett sökande efter en reell grund för dem. Den positiva rätten — sammanfattningen av ett samhälles giltiga lagar — hade gjort bankrutt genom utvecklingen framför allt i Tyskland. Det måste, menade man, finnas någon form av fast och absolut rätt som inget samhälles, ingen stats egen lagstiftning ägde rätt att sätta sig över. I naturrätten — eller den icke skrivna lagen — med dess arv från både kristet och klassiskt tänkande fann man en sådan försäkring. Det betryggande var dess uppfattning — och jag citerar här J. Maritains definition — "att det på grund av själva den mänskliga naturen finns en ordning eller en disposition, som det mänskliga förnuftet kan upptäcka och enligt vilken den mänskliga viljan måste handla för att nå överensstämmelse med det mänskliga väsendets nödvändiga mål".

*

FN-deklarationen och Europarådskonventionen är båda tillkomna vid näraliggande tidpunkter och i samma efterkrigsatmosfär. Intetdera aktstycket redovisar självt i sina formuleringar den principiella grunden för rättigheterna. Debatterna ger uttryck åt vad man från skilda håll ansåg vara bärande grundval. Inom FN framträder både en omdebatterad skapelseologi och smärre anknytningar till naturrätten. Inom Europarådet dominerar ett accepterat naturrättsligt tänkande ibland med anknytning till kristen uppfattning. De två linjer som vi redan från början såg i motiveringarna för mänskliga rättigheter möter alltså här, fastän de på var sitt sätt dominerat debatterna. I många stycken konvergerar linjerna, då naturrätten och skapelseologin kombineras med varandra.

Frågan om den principiella grunden för de mänskliga rättigheterna har inte blivit före-

²² Documents. Working papers. Document 77, s. 197.

²³ Reports 4, s. 1214.

mål för närmare bearbetning i vårt land vare sig rättsligt eller teologiskt. Intresset har varit större utanför landets gränser. 1945 utgav Jacques Maritain sin bok "Le droit de l'homme et la loi naturelle" — några år senare utgiven på svenska, typiskt nog med titeln "Människans rättigheter" men utan originalets tillägg om den naturliga lagen! Där gavs naturrätten platsen såsom bärande grundprincip i förening med Gudstron. Inom nordiskt område har den norske juristen Frede Castberg främst sysslat med principfrågan.²⁴ Han är starkt kritisk mot ett absolut och ensidigt naturrättstänkande och hävdar i stället att en naturlig lag i betydelsen förnuftig och i viss mån relativiserad kan bära upp rättigheterna. Från teologisk sida har skapelseteologin i förening med en kristet färgad naturrätt framställts såsom den bärande principen, senast i en rapport inom LVF om de mänsk-

liga rättigheternas normativitet och relativitet.²⁵

De mänskliga rättigheterna kan inte undvaras. De är nödvändiga postulater men villrådighet råder idag om deras rationella grundval. Dokumenten själva tiger om de bärande principerna såsom ett vittnesbörd om olika uppfattningar. Mest frekvent hänvisar man till naturrätt och skapelseteologi — inga nymodigheter, snarare bevis på hur vi i de mest aktuella och brännande frågor finner den principiella grundvalen i långt tidigare tänkande i det historiska skeendet.

²⁴ F. Castberg, Den europeiske konvensjon om menneskerettighetene, Oslo 1971.

²⁵ Concern for a human world. The normativeness and relativity of Human rights. / A study done by the Theological study committee of the National committee of the Lutheran World Federation in the German Democratic Republic / 1975.

Rapport från dogmatikens arbetsfält

AV PER ERIK PERSSON

I svenskt språkbruk täcker termen "dogmatik" ett utomordentligt vitt område. Utöver den systematiska bearbetningen av den kristna trosåskådningens problem och innehåll — den typ av arbetsuppgifter, för vilka termen i internationellt språkbruk vanligen reserveras — har man traditionellt till dogmatikens område även hänfört vad som tidigare vanligen med anknytning till tysk terminologi kallades "dogmhistoria". Nu används oftast mera adekvata beteckningar som "kristendomens idéhistoria" eller "teologihistoria". Därtill kommer biämnet "symbolik", utforskningen av kyrkosamfundens läromässiga särart, ett område som på grund av de senaste årtiondenas utveckling även kommit att innefatta ekumeniken.

När jag här på ett ytterst begränsat utrymme skall försöka presentera något av det som möter inom detta vida arbetsfält blir det nödvändigt att företa en ganska hårdhänt avgränsning. Så måste den i och för sig ytterst intressanta utvecklingen i fråga om nyansatser inom kristendomens idéhistoria här lämnas utanför ramen för att förhoppningsvis senare få en egen presentation i tidskriften. Detsamma gäller symboliken i trängre mening och jag kommer därför i det följande att begränsa mig till en presentation av tendenser och inriktning i fråga om arbeten som från olika utgångspunkter avser att ge en framställning av vad kristen tro innebär — alltså "dogmatik" i det internationella språkbrukets innebörd. Det kan inte heller bli fråga om en komplett redovisning, en sådan skulle med hänsyn till det givna utrymmet med nödvändighet ta formen av en ganska oin-

tressant katalogmässig uppräknig. Det finns områden, som skulle vara förtjänta av särskild uppmärksamhet i detta sammanhang, men som måste lämnas utanför. Ett sådant är den växande raden av försök att tolka den kristna trons innebörd i konfrontation och dialog med kultursituationer utanför den västerländska tradition, som i så stor utsträckning hittills oanfäktat bestämt bilden av det kristna trosinnehållet. Mötet med afrikanska teologer i samband med Faith and Order-kommissionens sammanträde i Ghana sommaren 1974 kvarlämnar för min del ett bestående intryck av att vi från det hållet kan vänta för framtiden ytterst betydelsefulla nyansatser.

För att göra uppgiften överkomlig kommer jag att göra ytterligare en avgränsning, nämligen till arbeten som utgivits under 70-talet i Tyskland. Detta till synes snäva perspektiv innefattar emellertid enligt min bedömning de väsentligaste och även internationellt mest uppmärksammade tendenserna och nyansatserna.

I och med att man nämner termer som "dogmatik" eller "systematisk teologi" har man också — i varje fall i den svenska situationen — angivit en vetenskapsteoretiskt kontroversiell fråga. Är det här över huvud taget fråga om arbetsuppgifter som kan fullgöras vid ett universitet — eller måste de hänvisas till kyrkosamfundet? Detta problem möter också i det material, till vilket denna översikt avgränsats, men i synnerhet i en växande debatt utanför de egentliga troslärorarnas ram. På tyskspråkigt område sker detta med klar anknytning till metoddebatten inom beteende- och sam-

hällsvetenskaperna och via en ovanligt snårig terminologi med sikte på att utarbeta en för teologin giltig och användbar "teori".¹ När denna debatt avklarats kan det finnas god anledning att återvända dit.

1. Problemcentrering

Den nämnda tendensen att diskussionen om de tidigare genomgående i "Prolegomena" till troslärorerna behandlade problemen (allmän och särskild uppenbarelse, tro och förnuft, Skrift och tradition, metodfrågor osv.) vandrar ut ur dogmatiken för att behandlas separat skulle dock kunna illustreras med ett konkret exempel. *Wilfried Joest*, tidigare mest känd som Lutherforskarer, utgav 1974 arbetet "Fundamentaltheologie" med underrubriken "Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme". Termen "fundamentalteologi", som tidigare endast mött i romersk-katolskt sammanhang (där den betecknat den filosofiska bearbetningen av det positivt uppfattade förhållandet förnuft — uppenbarelse), används här i anknytning till G. Ebeling² som beteckning för en framställning av den systematiska teologins objekt, utgångspunkter och metodproblem. Under kapitelrubriker som svarar mot dessa tre problemområden behandlas i tio "paragrafer" hela raden av prolegomena-problem med utmyning i frågan om teologins vetenskaplighet. Av särskilt intresse är den metod som valts för presentationen, problemöversiktens. Varje paragraf är indelad i tre underavdelningar, av vilka den första ägnas åt en översikt över "die Fragestellung". I den andra redovisas de svar på det ställda problemet, som möter i såväl den äldre traditionen (vanligen främst representerad av Thomas av Aquino, Luther och den protestantiska ortodoxin) som i "Neuere Theologie und gegenwärtige Diskussion". I den tredje underavdelningen möter i form av "Thesen" författarens eget ställningstagande. Uttryckligen anges att dessa "teser" ej skall fattas som "decisio magistri" utan som stimulans till fortsatt diskussion. Denna uppläggning gör att framställningen i dess helhet utgör en ytterst informativ

introduktion till i första hand den tyskspråkiga teologins problematik.

Denna metod, som erinrar såväl om skolastikens "quaestio" som om 1600-talets locimetod, används för övrigt medvetet även i några av de senaste årens framställningar av själva dogmatikens problemområden. Det gäller t.ex. *Heinrich Ott* (Karl Barths efterträdare i Basel) "Die Antwort des Glaubens" med underrubriken "Systematische Theologie in 50 Artikeln" (Stuttgart 1972). Författarens avsikt är att åstadkomma en "elementarbok", som varken ger något övergripande system eller bara utgör en antologi med texter ur teologihistorien, utan i stället i relativt lös ordning presenterar de viktigaste problemkretsarna inom ämnesområdet. I inledningen sker en medveten anknytning till den uppläggning, som möter i Thomas' Summa theologiae och som sin bakgrund har den medeltida "disputatio". Varje "artikel" (jfr innebörden av "articulus" hos Thomas!) består (liksom ovan hos Joest) av tre delar. Den första rubriceras "Entfaltung der Frage" och avser att teckna det problem det rör sig om — den andra heter "Lehrmeinungen" och innehåller en

¹ Den intresserade hänvisas till bl.a. G. Sauter, Vor einem neuen Methodenstreit in der Theologie? (Theologische Existenz heute Nr 164), München 1970; F. Mildnerberger, Theorie der Theologie. Enzyklopädie als Methodenlehre, Stuttgart 1972; G. Sauter, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien — Analysen — Entwürfe, München 1973; W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt am Main 1973. De viktigaste bidragen till denna diskussion kommer tveklöst från W. Pannenberg och G. Sauter. En läsbar introduktion till deras positioner såväl som till bakgrunden för den tyska debatten utgör W. Pannenberg—G. Sauter—S. M. Daecke—H. N. Janowski, Grundlagen der Theologie. Ein Diskurs (i serien Urban-Taschenbücher Nr. 603), Stuttgart 1974. Se även C. H. Ratschow, Drei Weisen von Gott zu reden. Grundlagen der Debatte über die Theologie (i Evangelische Kommentare 3/1974, s. 139—144); W. Joest, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme (Theologische Wissenschaft, Band 11), Stuttgart 1974, särskilt s. 135—255.

² Se G. Ebeling, Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie (Zeitschrift für Theologie und Kirche 67, 1970, s. 479—524).

rad oftast genom längre direktcitrat återgivna och varandra motsatta positioner som möter i den aktuella debatten. Slutligen ger författaren (som också svarar för "Entfaltung der Frage", medan den andra delen av varje artikel sammanställts av en rad yngre medarbetare) själv ett kort (ofta alltför kort) "Versuch einer Antwort".

Det finns många likheter mellan å den ena sidan den av Joest och Ott tillämpade metoden och vad man möter i *Horst Georg Pöhlmann*, "Abriss der Dogmatik. Ein Repetitorium" (Gütersloh 1973). I fråga om problemfixeringen sker här dock närmast en anknytning till den klassiska loci-teologins metod. Även här indelas varje "locus" (i allt 13, med rubriker som "De Scriptura Sacra", "De Fide", "De Deo", "De Creatione", "De Homine" etc. fram till "De Novissimis") i tre delar: "A. Voraussetzungen", "B. Gegenwärtige Diskussion" och "C. Zusammenfassung". Under A. tecknas i snabba linjer den bibelteologiska och teologihistoriska bakgrunden med tyngdpunkt på "die Theologie der Reformation und der altprotestantischen Orthodoxie". Detta gör att den i övrigt ofta instruktiva framställningen under B. utan att detta alltid är sakligt motiverat lätt glider in i och bestäms av de frågeställningar, som särskilt accentuerats under A. De korta sammanfattningarna (C.) utgår också från en klassisk luthersk position. Medan såväl hos Joest som i synnerhet hos Ott romersk-katolska teologer med en viss självfallenhet dras in i dialogen utgöres hos Pöhlmann avsnitt B. så gott som genomgående av en presentation av den inomprotestantiska debatten.

Finns det någon anledning att särskilt uppmärksamma den här exemplifierade nya typen av framställning av dogmatikens problemfält? Det "nya" ligger i det programmatiska avståndet från det systembyggande, som genomgående kännetecknat tidigare trosläror (på protestantiskt område t.ex. Althaus, Barth, Elert, Vogel, Tillich för att endast gripa ut några exempel). Hur de behandlade problemen såg ut avgjordes här i sista hand av det övergripande systematiska sammanhang i vilket de sattes in.

50- och 60-talen innebar bl.a. en fortgående problematisering av gängse dogmatiska problemlösningar. Exempel på detta utgör den intensiva debatten om hermeneutikens problem med dess tillspetsning i frågan om "avmytologiseringen", vidare sekulariseringsteologin med dess ifrågasättande av varje traditionellt sätt att tala om Gud och vägen av olika varianter av "politisk teologi" och "revolutionsteologi" med deras helt oortodoxa nya frågor med centrering i förhållandet teori/praxis. I en sådan situation, präglad av en alltmera oöverskådlig mångfald av mot det vedertagna kritiska blickvinklar, blir det naturligt att utan preformerande systematiska grepp helt enkelt försöka skapa en orientering i mångfalden genom att fixera hur de dogmatiskt viktiga problemen ser ut efter att gått genom denna skärself.

Mot den här antydda bakgrunden avtecknar sig också en problematik, som genomgående möter i 70-talets försök att teckna vad kristen tro handlar om. Klarast har den kanske formulerats av *J. Moltmann* i "Der gekreuzigte Gott" (München 1972), där han inledningsvis talar om kristendomens "identity-involvement-dilemma".³ Vad det rör sig om kan anges med två av tidens modeord: "relevans" och "identitet". Det förra kom i hög grad till uttryck i 60-talets olika varianter av teologins "samhällstillvändhet", det gällde att visa att kristendomen verkligen var "relevant" i det nyväckta medvetandet om orättfärdiga samhällsstrukturer och att detta måste leda till ett socialt och politiskt engagemang. Men när man från kristet håll därvid ofta bara upprepar och gör vad andra utan kristen motivering tidigare och bättre gjort och sagt då väcks frågan om den kristna trons "identitet" — om det bara var detta kristendomen gick ut på, då var den ju också onödig! Vari ligger egentligen det "specifikt kristna"? Och som fallet Moltmann visar ställs den frågan inte bara från "konservativt" håll utan just av

³ Om detta arbete av Moltmann, som i många avseenden innebär en fördjupning och korrigerande av hans uppmärksammade *Theologie der Hoffnung* (München 1964), se vidare recension av I. Öberg i denna tidskrift 3/1975, s. 125—129.

dem som själva bejaktar den kristna trons "relevans" för samhällsproblemen. Det dilemma Moltmann tecknar går ut på att om man bemödar sig om "identitet", då förlorar man i "relevans" och om man koncentrerar sig på att vara "relevant", då förlorar man sin "identitet". Hans egen lösning av dilemmat ges med tesen att den kristna tron finner sin identitet i identifikationen med den korsfäste, något som skiljer den från alla andra religioner och ideologier och samtidigt innebär en solidaritet med alla lidande och förtryckta.

En intressant belysning får denna problematik i ett arbete av den romersk-katolske dogmatikern i Tübingen, *Walter Kasper*, "Einführung in den Glauben" (Mainz 1972). Med anknytning till ett i den tyska diskussionen vanligt språkbruk visar han inledningsvis bl.a. på att den kristna tron ständigt står i fara att på två skilda sätt bli till en "ideologi" i den meningen att den å ena sidan missbrukas till att rättfärdiga och försvara de bestående förhållandena (när man avvisar "relevansen" och i en negation av varje förändring menar sig fasthålla "identiteten") eller när man å den andra sidan missbrukar den till att uttömmande få sin mening i att motivera förändring och engagemang på den politiska scenen. En huvudfråga blir hur man med bibehållen verklighetsanknytning utan att endast upprepa gamla formler skall kunna framställa det för kristen tro specifika.

2. Den "dubbla utgångspunkten"

I Kaspers endast 169 textsidor omfattande framställning (ursprungligen en mera populärt upplagd föreläsningsserie) möter i det följande en rad drag, som regelmässigt går igen i en rad trosläreframställningar i vårt eget årtionde. Ett sådant är vad jag skulle vilja kalla "den dubbla utgångspunkten": å den ena sidan i en situationsanalys av människans villkor i dag och å den andra i vad man utifrån den kritisk-historiska exegets resultat kan säga om Jesus. I båda fallen är det fråga om en ansats "nedifrån" för det teologiska tankearbetet. Den kritik

mot Barths och den kerygmatiske teologins ensidiga startpunkt i kerygmat eller "das Wort Gottes" och den i viss mån positiva återknytningen till den liberala teologins frågeställningar som detta program utgör kan man möta i en rad sammanhang och ingalunda bara hos romersk-katolska teologer.

Detta innebär för de senares del att man åter tar upp "das legitime Anliegen der natürlichen Theologie" (s. 29) — men man gör det på ett sätt som markant skiljer sig från de traditionella försöken att bygga upp en trons undervåning utifrån någon form av naturlig gudskunskap. Ett "menings"-fullt tal om Gud kan byggas upp först inom den "frågehorisont" som anges med människors frågor om "meningen" med livet och verkligheten i dess totalitet. Det är här inte fråga om några "gudsbevis" utan vad det gäller är om det kristna talet om Gud över huvud taget har en plats inom den moderna människans horisont. Mitt i meningslösheten hoppas människan att det skall finnas en mening, att rätten och inte orätten, sanningen och inte lögnen, något slags "lycka" och inte bara namnlöst lidande skall visa sig vara det sista och yttersta i vår tillvaro — och det är detta hopp det kristna talet om Gud kan knyta an till som "ein Angebot an die Hoffnung des Menschen" (s. 41).

Därmed kommer det andra momentet i den dubbla utgångspunkten in i bilden. Det som mitt i denna världs tvetydighet för den kristne utgör det allt avgörande tecknet på att det ges en sådan yttersta mening är vad som i de bibliska texterna berättas om Jesus. Tvärs igenom församlingsteologi och legendarisk utsmyckning möter en människa som i sitt budskap, sitt sätt att vara gentemot andra och i sina gärningar företräder "die Sache Gottes", som på en gång visar vad sann mänsklighet är och vad Gud är och där de första lärjungarnas påskerefenheter — hur motsägelsefulla än dessa vittnesbörd sinsemellan är — är ett tecken på att "der Sinn endgültig über Unsinn gesiegt hat, dass die Liebe stärker ist als der Tod" (s. 69). Därmed är också frågan om kristendomens identitet besvarad: "Die in Jesu Hingabe

ein für alle Mal offenbar Treue und Liebe Gottes ist *das* bleibend Christliche in der Geschichte" (s. 147).

Den fråga om "livets mening" som visats vara så central för Kasper och som ofta möter som utgångspunkt i liknande framställningar utgör själva temat för en monografisk framställning, som i sådana sammanhang ofta direkt citeras eller vars inflytande man indirekt kan konstatera även när den inte anges i fotnoter.⁴ Det är *Helmut Gollwitzer*, "Krummes Holz — aufrechter Gang" (388 s., München 1970, 6. Aufl. 1973). Den egendomliga titeln utgör en kombination av två sätt att tala om människan, som möter hos respektive Immanuel Kant och Ernst Bloch. Undertiteln, "Zur Frage nach dem Sinn des Lebens", klagör bättre vad det handlar om.

Inledningsvis hävdar Gollwitzer, att "die Sinnfrage" är "die religiöse Frage" och det som förbinder alla religioner och filosofier av livsåskådningstyp, men också att "es im Christentum zentral um eine besondere Weise geht, die Sinnfrage zu Stellen und zu beantworten". Det visas att frågan efter "meningen" ofta ställs som lika med frågan efter "nytta" och "ändamål", något som leder till människans förtingligande och som i det teknokratiska samhället får katastrofala konsekvenser. När förf. skall visa vad det i stället ytterst handlar om tar han sin utgångspunkt i barnpsykologins tal om det för barnets människoblivande nödvändiga "Grundvertrauen", den grundtillit till omgivningen som ger barnets tillvaro dess "mening" i att någon har omsorg om det. Här är "meningen" inte något som kommer till stånd genom prestation utan är något man tar emot, "Sinnempfang kommt vor Sinnleistung" (s. 70). Detta parallelliseras med Jesu ord till lärjungarna att de måste "bliva såsom barn" om de skall komma in i Guds rike. Vidare sammanställs detta med 1500-talets fråga om rättfärdiggörelsen — den vanliga sammanblandningen av frågan efter "meningen" med frågan om hur man genom någon "nytta" eller något "ändamål" rättfärdigar sin existens ses som en blott i andra termer klädd variant av prestationernas gärningsrättfärdighet eller lagrättfärdig-

het. Kristendomens budskap erbjuder en "mening" som skänkes i att någon bryr sig om en utan hänsyn till vad man förmår prestera eller åstadkomma — "meningen" är "nåd" och däri ligger såväl den kristna tronns identitet som dess samhällskritiska relevans: "Dass Sinn also Gnade ist, hat gesellschaftskritische Bedeutung gegen Predigt von Sinn durch Leistung und die Wertung des Menschen nach seinem Nutzen in der gegenwärtigen Gesellschaft" (s. 46).

Ett karakteristiskt exempel på protestantiskt håll för vad jag ovan kallade "den dubbla utgångspunkten" utgör "Christliche Glaubenslehre" (I Stuttgart 1973, II Stuttgart 1974) av företrädaren för den systematiska teologin i Marburg, *Hans Grass*. I stället för de tidigare prolegomena-frågorna möter som en första huvuddel just ett brett upplagt försök till situationsanalys. Det kristna budskapet (andra huvuddelen bär rubriken "Die christliche Botschaft in unserer Zeit") är enligt förf. alltid relaterat till den situation i vilken det förkunnas. Mot Barth hävdas därför situationsanalysens nödvändighet — även om det finns en risk att det teologiska arbetet uttömmes i en analys av situationen. Samtidigt avvisas Tillichs försök att se situation/budskap som ett särfall av relationer fråga/svar — också budskapet ställer frågor och för in i tidigare obekanta situationer.

Den nämnda situationsanalysen bär rubriken "Das Vorfeld des Glaubens" och bärs genomgående av den anti-barthianska tesen att man här möter element till vilka den kristna tron kan knyta an. Dit hör sådana drag i den mänskliga "grundsituationen" som aggression, död och skuld eller i nuet konsekvenserna av förlitandet på vetenskap

⁴ Om "die Sinnfrage" se t.ex. H. Thielicke, *Die geheime Fragen nach Gott. Hintergründe unserer geistigen Situation*, Freiburg 1972, ssk. s. 182 ff.; H. Zahrnt, *Gott kan nicht sterben. Wider die falschen Alternative in Theologie und Gesellschaft*, München 1970, ssk. s. 13—112; J. Feiner—L. Vischer, *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1973, s. 72—100. Temat möter för övrigt redan i den s.k. holländska katekesen (originalutgåvan från 1966), se *Den holländske katekismus for voksne*, København 1970, s. 3—24.

och teknik, som alla på något sätt anges ha det gemensamt att de ifrågasätter den autonoma människans förmåga att behärska sin situation. Å andra sidan visar sådana fenomen i den mänskliga tillvaron som skönhet, sanning och godhet ett möte med "das Unbedingte" och Grass drar sig i detta sammanhang inte för att tala om "die Religiosität des modernen sekularisierten Menschen" och vänder sig mot försöken att från kristen utgångspunkt diskvalificera sådana fenomen. På motsvarande sätt vill han se det möjligt gemensamma mellan kristendomen och andra religioner — också i dem har man på ett fördolt sätt med Gud att göra. Över hela fältet ser Grass här på ett närmast om traditionell katolsk teologi påminnande sätt "eine geringere, schlechtere Gerechtigkeit" i förhållande till den "bessere Gerechtigkeit" (I, s. 73), som det kristna budskapet handlar om.

Den andra huvuddelen tar sin utgångspunkt i och är helt orienterad utifrån den historiske Jesus, uppfattad som "Die Selbstbekundigung Gottes" (s. 79 ff.). Brett och utförligt refereras och diskuteras här exegetiska resultat av skilda slag och utifrån detta drar förf. ur systematisk synpunkt ganska radikala konklusioner, såsom att "människoblivandet" i traditionell mening med dess speciella förankring i preexistensföreställningen inte längre kan upprätthållas. Jesu enhet med Gud ses primärt som en vilje- och aktionsenhet, "es handelt sich zwischen Gott und Christus um eine Identität der Aktionen, nicht dagegen um die Wesenseinheit oder Wesensgleichheit zweier Personen". Det finns ingen anledning att här utförligare redovisa ytterligare drag i Grass' troslära — det är som exponent för "den dubbla utgångspunkten" den i första hand har intresse i vårt sammanhang.

Som exempel på tendensen att inleda framställningen av trosläran med en "Situationsanalyse" som utgör "eine andere Art von Prolegomena, als sie üblicherweise theologische Systeme zu eröffnen pflegen" skulle man också kunna nämna *Helmut Thielicke*, "Der evangelische Glaube" (I, Tübingen 1968; II, Tübingen 1973; citatet från I, s. VI). Men det analysen gäller är

ej "den moderna människans situation" eller något liknande utan i första hand en presentation av två varandra uteslutande grundtyper av teologiskt tänkande, angivna med kodorden "cartesiansk", respektive "icke-cartesiansk" teologi. Ej heller det andra momentet i "den dubbla utgångspunkten" har någon direkt motsvarighet hos Thielicke, som mera traditionellt ger sin dogmatik en trinitarisk uppläggning.⁵

Ett annat exempel på hur "situationsanalysen" förträngt "prolegomena" som inledning till en framställning av det kristna trosinnehållet utgör *Walter Künneth*, "Fundamente des Glaubens. Biblische Lehre im Horizont des Zeitgeistes" (212 s., Wuppertal 1975). Som framgår av undertitels tal om "tidsandan" får denna analys här närmast ett negativt förtecken. Hela den teologiska debatt, som förts de sista årtiondena, avfärdas som "das Zerstörungswerk des Modernismus" och som något som endast skapar förvirring för människor i den "existens-kris" de befinner sig i. Svaret på den religiösa urfrågan om Gud, som Künneth bl.a. finner belagd i tidens nya former av religiositet måste därför enligt honom ta form av "die Antwort der biblischen Lehre" utan varje form av omtolkning i linje med nuets modeströmningar. Den historisk-kritiska forskningen förkastas såsom i sista hand bestämd av livsåskådningsmässiga förutsättningar som står i strid med den kristna tron. När Künneth i fortsättningen hävdar att "biblische Offenbarungsglaube existiert völlig unabhängig von den zeitgeschichtlichen Wandlungen, Theorien und Scheinergebnaten eines historischen Kritizismus" (s. 82) söker han stöd på oväntat håll, nämligen i den moderna naturvetenskapens öppenhet för "das Aussergewöhnliche" i naturförloppet. Därmed finns det enligt förf. för människor i dag "einen freien geistigen Raum, ohne ein sacrificium intellectus,

⁵ Angående Thielicke se vidare den utförliga recensionen av A. Nordlander i denna tidskrift 2/1975, s. 81–86, samt recensentens avhandling *Die Gottebenbildlichkeit in der Theologie Helmut Thielickes. Untersuchung eines Beispiels der personalistisch-existentialen Konzeption der theologischen Anthropologie*, Uppsala 1973.

ohne Opfer des Verstandes, diese biblische Aussagen zur Kenntnis und ernst zu nehmen" (s. 89). Küneths påstående att därmed hela basen för "avmytologiseringen" har fallit verkar något förbryllande. Tyvärr behandlar förf. ingenstades de många problem som reser sig när man vill ställa anspråket på att vara "biblisk" — så lyser t.ex. hela problematiken om förhållandet mellan Gamla och Nya testamentet helt med sin frånvaro.

Ett arbete, som rönt stor och välförtjänt uppmärksamhet och som utgör en karaktéristisk exponent för vad jag tidigare kallat "den dubbla utgångspunkten" är *Hans Küng*, "Christ sein" (672 s.; München 1974). Förf., professor i dogmatisk och ekumenisk teologi vid den romersk-katolska fakulteten i Tübingen, är känd som något av "enfant terrible" inom katolsk teologi, inte minst genom sin bok "Unfehlbar? Eine Anfrage" (Einsiedeln 1970) och den våldsamma debatt den gav anledning till.⁶ Den ovanliga titeln "Christ sein" är medvetet vald för att uttrycka att det som kristendomen handlar om inte bara är en "Lehre" utan också "christliches Sein, Handeln, Verhalten" (s. 14). Boken innefattar därför också ett avslutande etiskt parti under rubriken "Die Praxis".

I den omfattande situationsanalys, som inleder arbetet under rubriken "Der Horizont", tas utgångspunkten i att kristendomen i dag står inför en dubbel utmaning, dels från de moderna humanismerna med deras program för en sann humanitet genom teknologisk evolution eller politisk-social revolution, och dels från de expanderande världsreligionerna. Vad finns det för skäl att "Christ sein" — varför inte bara människa? I en utomordentligt intressant analys av vad som utmärker människans villkor i dag bejakas fullt ut kyrkornas vändning till frågor kring humanitet och socialt engagemang samtidigt som Küng med samma skärpa hävdar att detta måste ske utan att man uppger sin kritiska distans och utan att man tappar bort vad kristendomen egentligen handlar om. Kristendom och humanism är inte varandras motsatser — bokens huvudtes kan sägas vara att

"Christ sein" = "radikales Mensch sein". I sin diskussion av gudstrons möjligheter avvisar Küng såväl den dialektiska teologin som den traditionella naturliga teologin med dess gudsbevis och tar i stället sin utgångspunkt i den mänskliga situationens "Fraglichkeit" och den allmänmänskliga erfarenheten av ett "Grundvertrauen" (jfr ovan W. Kasper och H. Gollwitzer) som något som gör "die Hypothese Gott" möjlig (utan att man från denna hypotes kan dra några slutsatser om "Gottes Wirklichkeit").

Mot denna bakgrund ställs sedan i bokens andra del ("Die Unterscheidung") frågan om "das Besondere des Christentums", det som skiljer den från alla andra livsåskådningar och religioner — och svaret blir: "Jesus selbst, der immer wieder neu als Christus erkannt und anerkannt wird" (s. 115), "Christentum ist nur dort, wo die Erinnerung an Jesus Christus in Theorie und Praxis aktiviert wird" (s. 118). Och på frågan "vilken Kristus?" i det förvirrande utbudet genom historien och i nuet svaras: "der Christus der Christen ist niemand anders als *Jesus von Nasaret*" (s. 138). Den historiskt-kritiska frågan om vem han egentligen var är nödvändig för att kristen tro inte skall bli till blotta påståenden, en myt eller en projektion eller en naiv och därmed oförsvarlig livshållning.

Arbetets tredje och ojämförligt mest omfattande del, "Das Programm" (s. 169—500), utgöres därefter i konsekvens med detta av en utifrån den historiska forskningens Jesusbild orienterad kristologi. Här ges på ett lättillgängligt språk under ständig detaljdiskussion en utomordentligt instruktiv översikt över de problem man möter med denna utgångspunkt, men framför allt lyckas Küng ge en fascinerande och provocerande helhetsbild av Jesus, sådan han möter i de äldsta trosvittnesbörderna. I fråga om det traditionella kristologiska dogmat visas på ett övertygande sätt både dess tidsbetingade begränsning och dess kontinuitet

⁶ Se härtill Ö. Wikmark, Auktoritetskris i den romersk-katolska kyrkan? i denna tidskrift 2/1971, s. 53—61.

i förhållande till ursprungssituationen och i det avsnitt om "kyrkan" som "Gemeinschaft des Glaubens" som avslutar denna del fungerar de kristologiska resultaten som kritisk instans: "identisch mit der Kirche Jesu Christi ist eine Kirche nur, insofern sie Jesus und seine Sache die Treue hält" (s. 495). Karakteristiskt för Küng är det resonemang som förs kring begrepp som "katholisch" och "evangelisch", som från hans utgångspunkter rätt förstådda inte utsluter varandra. "Katholisch" är den grundhållning som fasthåller en kontinuitet i tid och rum och "evangelisch" den grundhållning som ständigt kritiskt griper tillbaka på det ursprungliga evangeliet: "Heute kann auch der geborene Katholik wahrhaft evangelisch gesinnt und auch der geborene Protestant wahrhaft katholisch gesinnt sein, so dass bereits zahllose Christen in aller Welt — trotz der Widerstände in den kirchlichen Apparaten — faktisch eine vom Evangelium her zentrierte, 'evangelische Katholizität' oder eine auf katholische Weite bedachte 'katholische Evangelizität' leben, kurz: eine echte Ökumenizität realisieren" (s. 494). Från den radikala utgångspunkten i människors faktiska problem och i det ursprungliga evangeliet om Jesus som Kristus ter sig de vanliga kontroversteologiska konflikterna mellan konfessionerna som tämligen ointressanta och sekundära.

När Küng avslutningsvis kommer till "Die Praxis" och därmed till de etiska problemen ges frågan om det "specifikt kristna" samma svar: det är inte fråga om idéer eller moraliska grundsatser eller något slags sinnelag utan en livshållning, där inte en princip utan en konkret person, Jesus Kristus, utgör en på oändligt olika sätt realiserbar "grundmodell" (s. 542). Han utgör en inbjudan, en appell och en utmaning för såväl den enskilde som kyrkan och samhället, något som konkretiseras på en rad aktuella problemområden. Med anknytning till rättfärdiggörelsens problematik ställs till sist frågan "worauf es letztlich ankommt" och svaret blir: att vara en kristen innebär att en människa på grund av vad som berättas om Jesus tvärs igenom all mångtydig erfarenhet fasthåller att hennes liv har en

mening och att detta "Grundvertrauen" aldrig någonsin beror av vad hon kan prestera. Här återknyter Küng till sist till utgångsfrågan: "Warum soll man Christ sein?" och svaret blir: "Um wahrhaft Mensch zu sein" (s. 594).⁷

3. Team-work

En översikt över tendenser och nyansatser på dogmatikens arbetsfält skulle sakna något av det intressantaste om man inte även redovisade några exempel på det helt nya metodiska grepp som består i att en troslära skrivs i ett team-work mellan en rad olika forskare. Det betyder bl.a. att dialogen mellan olika ståndpunkter kommer till uttryck inom ett och samma arbete med egen profilering och inte endast i form av referat.

Ett tidigt påbegynt och ännu oavslutat exempel på detta utgör den väldiga, hittills sex volymer omfattande "Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik", vars första band utkom 1968.⁸ "Heilsgeschichte" blev under Andra Vatikanconciliet och därefter något av ett samlande slagord för de romersk-katolska teologer, som sökte efter en nyorientering av den dogmatiska arbetsuppgiften med visst avståndstagande från "skol-dogmatikens" ny-skolastiska schematik. Påfallande är inslaget av fackexegerer bland författarna, som f.ö. inte endast hämtats från tyskt språkområde (så är det Y. M.-J. Congar, som skrivit det omfattande principiella ekklesio-

⁷ Den för Küng typiska ansatsen i en intensiv bearbetning av den historisk-kritiska Jesus-forskningens problematik går igen såsom grundläggande drag även i några nya och grundliga arbeten till kristologin av romersk-katolska teologer: W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974; E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte eines Lebenden*, Freiburg 1975.

⁸ Utgivningsort är Einsiedeln och utgivare Johannes Feiner och Magnus Löhrer. Delvolymernas utgivningsår och rubriker: I 1965: *Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*; II 1967: *Die Heilsgeschichte vor Christus*; III: 1 1970: *Das Christusereignis*; III: 2 1969: *Das Christusereignis*; IV: 1 1972: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde*; IV: 2 1973: *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde: Gottes Gnadenhendeln*.

logiska avsnittet i band IV: 1). Också här kan man märka den klara kristocentriska uppläggningsmed dess tyngdpunkt i de två volymerna om "Das Christusereignis" (observera "skeende"-terminologin!), medan anknytningen till såväl den katolska traditionen som det senaste konciliet kommer till uttryck i de därpå följande volymerna om kyrkan och sakramenten. Det inte minst intressanta med detta enorma verk, som innefattar såväl bibelteologiska som teologihistoriska och principiellt dogmatiska framställningar av de olika problemområdena, är kanske att man inte gjort några försök att dölja att författarna ingalunda är eniga i allt.

Ett annorlunda förfaringssätt möter i "Neues Glaubensbuch. Der Gemeinsame christliche Glaube" (utg. av J. Feiner — L. Vischer, Freiburg 1973). Det som gör att detta arbete verkligen gör skäl för epitetet "Neues" i titeln är att det utgör det första försöket sedan kyrkosplittningen på 1500-talet att i ett för romersk-katolska och protestantiska teologer gemensamt arbete söka klargöra vad kristen tro går ut på. Planeringen av boken tog sin början hösten 1968, då tolv teologer från båda konfessionerna gemensamt arbetade fram uppläggningsplanen. Sedan inbjöds ytterligare medarbetare och för vart och ett av de 30 kapitlen utsågs en författare och en medbedömare — var författaren katolik blev medbedömaren en protestant och vice versa. Vid bedömningen ställdes inte frågan om vederbörande själv i allt var överens med författaren utan: "Bin ich noch katholisch oder evangelisch, wenn ich diesem Text zustimme?" (s. 17). Som gemensam förutsättning utgick man från att människor i de skilda kyrkorna nu inte främst frågar efter vad som skiljer konfessionerna från varandra utan efter hur man över huvud taget skall kunna vara och leva som kristen i världen av i dag. Från det perspektivet blir "ekumenik" inte bara en aspekt på teologin utan något som måste känneteckna allt allvarligt teologiskt tankearbete. Man utgår från övertygelsen om att "die Aussagen, die gemeinsam gemacht werden können, quantitativ und qualitativ gewichtiger

sind als die unüberwundenen Gegensätze" (s. 14) — men man förtiger ingalunda att det också finns kontroversfrågor, som ännu skiljer kyrkorna åt. Orienteringen om detta sker på det sättet att en avslutande femte del ägnas åt "Offene Fragen zwischen den Kirchen", närmare bestämt Skrift och tradition, nåd och gärningar, sakramenten, äktenskapet, Maria och ekklesiologin (här behandlas även frågorna om ämbetet och den påvliga ofelbarheten). I en sammanfattande utblick över konfessionernas aktuella betydelse möter klara uttryck för tendensen att (i analogi med de två teologiska fakulteterna, en "evangelisk" och en "katolsk", vid de tyska universiteten) uppfatta dem som olika teologiska skoltraditioner inom kristenheten. Här närmar man sig kanske mer utopi än verklighet — men det är också helt klart att en bok sådan som denna bara för femton år sedan skulle ha trott sig som en utopisk dröm utan någon som helst verklighetsförankring. Själva boken är en ekumenisk-teologisk handling, som kan få ännu icke anade konsekvenser.

Det är här omöjligt att mera i detalj redovisa innehållet i övrigt. Så mycket kan dock sägas att vi här på nytt möter det nu kända mönstret med "den dubbla utgångspunkten": första delen bär rubriken "Die Frage nach Gott" och handlar om gudstrons villkor i en föränderlig värld (särskilt utförligt diskuteras marxism och olika former av ateism och i centrum står "die Sinnfrage"). I del två kommer man efter några preludier om bibeln som på en gång människors och Guds ord ("die Bibel ist nicht Gottes Wort, sie wird dem zu Gottes Wort, der die Bibel als Gottes Wort glaubt", s. 112) snabbt in på en utifrån exegetisk forskning orienterad framställning av Jesus och hans anspråk, varvid ledmotivet är: "Jesus Christus ist in seinem Werk und in seiner Person die Antwort auf die Frage nach Gott" (s. 101). Påfallande stort utrymme (t.ex. vid en jämförelse med tidigare här behandlade arbeten med undantag för *Mysterium Salutis*) ägnas åt en genomgång av det trinitariska och kristologiska dogmats tillkomsthistoria och rimliga innebörd i kontinuitet med drag i urkristendomen.

I del tre behandlas frågorna om vad "frälsning" och "synd" innebär samt det som man kan säga gemensamt om "kyrka", "ämbete" och "gudstjänst" (som även innefattar vad man tillsammans kan säga om "sakramenten") — och i del fyra "Glaube und Welt", som blir en uppsamlingsplats för en rad ganska heterogena teman som relationen till naturvetenskap och marxism, etiska grundfrågor (myftar ut i temat "en kristen människas frihet") och specialfrågor som sexualitet och äktenskap, abort, euthanasi, miljöfrågor, krig och fred osv. Litet oväntat kommer så — innan man går över i den ovan nämnda del fem med de "öppna frågorna" — en kort eskatologisk utblick.

Generellt måste nog sägas att läsningen ofta blir en besvikelse — principen att två författare från olika konfessioner gemensamt skall svara för ett kapitel leder ibland till oklarhet och dimbildning — söker man efter klara uttryck för en reformatorisk position finner man sådana med klar profil snarare hos Küng än i detta arbete (trots det ej sällan förekommande hänvisandet till Luther). Stilistiskt är de skilda bidragen också ojämna, något som kanske ej kan undvikas med den uppläggning arbetet fått, det är också svårt att finna ett verkligt inre sammanhang — de överflödande tvärhänvisningarna i marginalen är en hjälp, om man vill använda boken som uppslagsverk (det finns givetvis också ett utförligt sakregister), men exemplifierar också i hur hög grad det är fråga om onödiga upprepningar.

Som exempel på ytterligare en troslära som kommit till genom team-work skall slutligen också omnämnas "Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens" (Gütersloh 1975). Detta mastodontarbete på 1.356 s. har kommit till via en katekeskommission inom den Förenade evangelisk-lutherska kyrkan (VELKD) i förbundsrepubliken Tyskland. Här är det inte endast teologer som varit med i det 1970 påbörjade arbetet, bland de över 200 medarbetarna (i egenskap av författare, rådgivare, bedömare osv.) finns också fackfolk inom pedagogik, psykologi och naturvetenskap.

Av särskilt intresse i vårt sammanhang är

den metod man använt. Såväl för uppläggningsen i stort som för de enskilda partierna gäller regeln att man tar sin utgångspunkt i människors frågor i dag och låter framställningen av vad kristen tro och livshållning innebär utgöra svar på just dessa frågor. Därmed går man (f.ö. med direkt anknytning till Tillichs "korrelationsmetod", s. 37) programmatiskt in för en ömsesidig relation mellan "situation" och "budskap". Man avser inte att ge något "system" utan snarare vad man kallar "Modelle für den Umgang mit der Wirklichkeit, die wir erleben" (s. 37), tydningar av "verkligheten" utifrån ett kristet perspektiv, varvid man där så är möjligt bygger in vad man vet om människan och hennes situation utifrån olika vetenskapsrön — särskilt accentuerad synes djuppsykologin vara (ett belysande exempel utgör framställningen om rättfärdiggörelsen s. 437 f.). Rön från vuxenpedagogiken har lett till att så gott som varje mindre avsnitt indelats i fyra underavdelningar: 1. "Einsteig" (ung. hur angår detta oss?), 2. "Information" (vad måste man veta om det här?), 3. "Reflexion" (hur tar man ställning?), 4. "Konkretion" (vad leder detta till? vad kan man göra?). En antydan om inriktningen ges kanske också om man nämner att de oftast citerade svenska författarna är Berndt Gustafsson (på en rad ställen utöver de i personregistret angivna) och Hjalmar Sundén. Ett system med tvärhänvisningar och ett omfattande sakregister gör detta annars något svårhanterliga arbete användbart som uppslagsbok. I medarbetarförteckningen finner man också romersk-katolska forskare, konfessionell polemik saknas helt och till de mest citerade hör förutom Luther även Augustinus, Barth, Bonhoeffer, Marx och Thomas av Aquino. Myllret av frågor man vill behandla gör att behandlingen ibland verkar litet ytlig, men den medvetna sammanbyggnaden av teori och praxis (jfr ovan om varje avsnitts indelning) ger ofta spänning och liv åt framställningen.

Det är dags för en sammanfattande summering av tendenser och nyansatser på denna centrala del av dogmatikens arbetsfält:

- problem, inte ”systembyggande”, ställs i centrum
- inom den övergripande problemhorisont som anges med spänningen mellan ”relevans” och ”identitet” ställs med förnyad intensitet frågan om ”det specifikt kristna”
- kravet på ”relevans” leder till en situationsanalys, där anknytningen påfallande ofta centreras till frågor kring livets ”mening”
- kravet på ”identitet” leder till en intensiv koncentration på Jesusgestalten sådan den framstår i ljuset av historisk-kritisk forskning. Därmed överbryggas den tidigare mångomtalade klyftan mellan exegetisk och systematisk teologi samtidigt som moment som GT och skapelsetro skjuts i bakgrunden
- problemdiskussionen förs i markant grad som en dialog med andra aktuella livs-åskådningar och religioner
- även etiken dras in i framställningen — det är inte endast fråga om ”lära” utan om en total livshållning med konsekvenser för praxis
- de konfessionella skiljelinjerna träder i bakgrunden för koncentrationen på vad man uppfattar som en gemensam problematik
- i växande utsträckning utföres arbetsuppgiften som ett team-work över ämnes- och konfessionsgränser med adjungering även av fackexpertis från icke-teologiska discipliner.

LITTERATUR

Skolastik och mystik i Taulers teologi

Gösta Wrede: *Unio mystica. Probleme der Erfahrung bei Johannes Tauler*. 294 sidor. Almqvist & Wiksell, Uppsala 1974.

Docent Gösta Wredes lärda verk om Taulers mystik spänner över ett mycket vitt forskningsfält. Detta gäller dels *omfånget*, dels det *vetenskapsteoretiska* genomförandet av den förelagda uppgiften.

Tauler, som levde mellan o. 1300—61, utgör skärningspunkten mellan inflytelser från den grekiska antiken, från vissa av kyrkofäderna, från högskolastiken och från senmedeltiden. Arvet från Platon är uppenbart. Senare kommer företrädare från nyplatoniska riktningar. Proklos (410—485) och den s.k. Pseudo-Dionysios (400-talet) spelar en betydande roll. Från högskolastiken Thomas Aquinas. Somliga forskare har rent av velat beteckna Tauler som thomist.

Den problematik man ställes inför om man vill söka reda ut varifrån påverkan härrör kompliceras därav att vi i själva verket inte har att göra med inom sig slutna och enhetliga system. Platon lockar till ständigt nya tolkningar. Thomas, som ju brukar betecknas som aristoteliker, har på avgörande punkter omtolkat sin mästare. Vi finner hos honom nyplatoniska drag och ett mer eller mindre direkt inflytande från Dionysios. I Thomas' skrifter möter vi talrika citat från denne. Vidare är Augustinus' inflytande på Thomas ett problemkomplex för sig.

För att tolka Tauler måste forskaren vara väl förtrogen med hela detta omfattande antika och medeltida arv. På varje punkt måste en avvägning göras beträffande vad som är genuint — platoniskt, aristoteliskt, thomistiskt, augustinsk eller nyplatoniskt — och vad som är blandformer som stör en måhända önskad enhetlighet.

Wrede är väl förtrogen med källskrifterna och den vetenskapliga litteratur som debatterar dessa. Detta gäller naturligtvis i första hand Taulers egna delvis svårtolkade skrifter och Eckharts latinska och tyska verk. Men det gäller även Thomas' oerhört omfattande och delvis svårtillgängliga teologiska och filosofiska författarskap. På samma grundliga sätt går författaren tillväga när han vill fastställa Augustinus' betydelse för Taulers teologi.

"Unio mystica" är en lärd avhandling som bär vittne om författarens omfattande och grundliga studium av den filosofiska och teologiska traditionen. Han rör sig med samma säkerhet inom antik filosofi, nyplatoniskt tänkande, de thomistiska disputationerna och mystikernas svårtolkade symboler.

Detta om forskningsområdets omfång.

Men när det gäller det vetenskapliga genomförandet av den förelagda uppgiften — *Unio mystica. Probleme der Erfahrung* — tvingas författaren att tillgripa skilda metoder: den dogmhistoriska, den filosofihistoriska och den begreppsanalytiska.

Det är utmärkande för Wredes sätt att arbeta, att han är synnerligen noga — ibland trötande noga — med att bestämma de begrepp och termer som kommer till användning. Om man tycker att ord- och begreppsbestämningarna ibland hindrar det snabba genomförandet av en analys som man väntar på, ger å andra sidan denna metod ett säkert fundament varpå den analytiska byggnaden kan uppföras. Den närmast pedantiska noggrannheten förenas med ett skarpsinnigt genomförande av en analys som syftar till klarläggande av en "Erfahrung" som går utöver det vanliga — den mystiska upplevelsen som måhända till sitt väsen är omöjlig att till fullo meddela någon annan. Det hör till mystikens paradoxalitet att den å ena sidan är en *verklig* "Erfahrung" men å andra sidan av det slag som Paulus betecknar som omöjlig att uttrycka i ord.

Problemet är: i vad mån är det möjligt att

förklara, att delge andra, den upplevelse av unio mystica varom det här är fråga?

Med en viss inre nödvändighet kommer avhandlingen att indelas i tre huvudavdelningar: *Gud, Människan, Unio mystica*.

Inom såväl den första som den andra huvudavdelningen måste både den *ontologiska* och den *gnoseologiska* frågan besvaras. Såväl *vara*-problemet som *kunskaps*-problemet är av fundamental betydelse att få utredda och besvarade. Hurudant Guds *vara* är — *ej existentia*, som prof. Josef Koch brukade varna sina elever från att använda; denna term passar inte in på den oskapade verkligheten — måste betraktas som en avgörande fråga. Är Gud "der ganz und gar Andere" är uppenbarligen ingen Gudskunskap möjlig. Om nyplatonismen tolkas i panteistisk riktning kan detta medföra att Gud inte längre kan betecknas som person. Gud och världen blir ett. I fortsättningen lurar ateismen.

Vi rör oss här — såväl när fråga är om Guds väsen som om Gudskunskapens möjlighet — på ett av religionsfilosofiens mest svårtillgängliga områden. Men å andra sidan: ett av de områden som måste belysas och klarläggas om någon vidare teologisk forskning skall bli möjlig. Det är här heller inte fråga om ett verklighetsfrämmande teoretiserande, en torr och död "skolastik". Hur de frågor besvaras som vi nu vidrör får direkt, praktisk, konkret betydelse för det religiösa livet hos den enskilda människan. Det är m.a.o. en livsnära problematik.

Hur livsnära denna problematik är visar just mystikens nästan plågsamma, ständiga återvändande till frågan om Gud, om möjligheten att uppleva honom, om vad en sådan upplevelse i själv verket är och om möjligheten att omtala för andra vad jag upplevat. Istället för att vara ett torrt och dött teoretiserande befinner vi oss i centrum av ett livsflöde av måhända icke uthärdlig intensitet.

En mer detaljerad redogörelse för Gösta Wredes avhandling är här inte möjlig. Endast några korta hänvisningar skall göras.

I första delen — "Gott" — behandlas frågan vad *vara* och *vara till* överhuvud är. Här kan förf:s huvudcitat anföras: "Alles das ist und wesen ist und wesen hat und gut ist, da inne ist Got". Men detta kompletteras: allt vad som är, är i och genom Gud, *Gud är allt*, men samtidigt har Gud sin existens, sitt vara i sig själv.

I förf:s framställning av Taulers uppfattning om Gud får han möjlighet att ge en fascine-

rante exposé av hur skolastiska — i första hand thomistiska — tolkningar bryter sig mot det nyplatoniska inflytandet som manifesteras hos Dionysios och Proklos.

I andra delen ges en framställning av Taulers antropologi, hans imago-Dei-uppfattning, hans analogitänkande. Det blir nu möjligt att söka framställa vad Tauler menar med "personlig erfarenhet". Förutsättningarna för att få en meningsfull innebörd i *unio mystica* ges genom att gudsbegreppet klarlägges. Men vidare: "Im Grund des Menschen spielt sich unio mystica ab."

I grund och botten är en unio mystica en paradoxalitet. Blir Gud människa eller människan Gud? Upphäves — på nyplatoniskt vis — avståndet mellan Gud och människa, mellan skapat och oskapat? Vilka svårigheter en framställning av unio mystica ställes inför kan åskådliggöras genom att ange några av rubrikerna i del tre av den avhandling som vi nu sysslar med: "Die Vereinigung des Menschen mit Gott" (kap. IX) med underrubrikerna "människans uppgående i Guds vara", "förhållandet mellan skapat—oskapat", "förnuftet och Gudsforeningen", "kärleken och Gudsforeningen".

Mer tillspetsat och till synes mer anstötligt möter oss följande kapitelns formulering: "Das Eins-werden des Menschen mit Gott." I en rad moment behandlas så denna problematik: "passivitet och livstolkning", "förhållandet subjekt—objekt", "Die Vergöttlichung" (jag finner inte något adekvat svenskt ord). Den sista rubriken måste få en närmare förklaring. Förf. frågar: "är det här fråga om en identitet?" *En identitet med Gud*. Inom mystiken är en sådan frågeställning aktuell. Svaret blir beträffande Tauler: "Die Antwort muss ein bestimmtes Nein sein. Der Hauptgrund dafür ist der, auf den sich schon Denifle berufen hat, als er jede Form von Pantheismus bei Tauler zurückgewiesen hat: Geschaffenes und Ungeschaffenes sind und können niemals dasselbe werden."

Gösta Wredes avhandling ställer in Taulers teologi i dess beroendeförhållande å ena sidan till tankegångar hos Augustinus—Thomas, å andra sidan till Proklos—Ps.—Dionysios. Beroendet av Eckhart är tydligt. Men klart markerar Wrede den avgörande punkten där Eckharts inflytande slutar — *imago Dei, scintilla animae* — och där Proklos tar vid. Taulers mystik får så en nyplatonisk färgning. Genom "skeendet" i själens urgrund dras människan in i det gudomliga kraftfältet och omvandlas.

”Das geschiet durch eine Kraft, ein ewiges Neigen, in die Seele des Menschen versenkt. Folgerichtig, kann Tauler sagen: in unio mystica kann nichts Menschliches, sondern nur Gott, gelten.”

Wredes avhandling har naturligtvis i första hand sitt stora värde som en grundlig och grundläggande vetenskaplig studie. Men den får ock en praktisk betydelse genom att klart skilja mystik från olika arter av mysticism, även sådana som det i våra dagar propageras för.

Lechard Johannesson

Marc Lienhard: *Luther témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur.* 427 sid. Les éditions du Cerf. Paris 1973.

Marc Lienhard, professor i kyrkohistoria vid universitetet i Strasbourg, ger i denna bok en samlad framställning av Luthers kristologi.

Att Kristustron — fides Christi — utgör centrum i Luthers teologi, det som, med hans egna ord, ”alla hans teologiska tankar utgår ifrån och vänder tillbaka till”, har ofta framhållits. Likväl har undersökningar kring Luthers kristologi varit sparsamma i Lutherforskningen, och när den romersk-katolske teologen Yves Congar 1954 publicerade en djupgående studie över detta tema med påståendet, att Luther på vissa punkter avvek från den klassiska kristologin och genom sitt betonande av Guds allverksamhet förringade Kristi verkliga mänsklighet, fanns det ingen protestantisk undersökning att ställa upp till bemötande av Congars kritik. Lienhards arbete fyller väl denna brist och är dessutom den första ingående framställningen av kristologins utveckling i hela Luthers författarskap.

Metoden är genomgående strikt idéhistorisk med uppdelning av stoffet efter olika tidsavsnitt och skriftgrupper. Men samtidigt arbetar förf. inom denna ram med en noggrann dogmatisk analys. Första kapitlet behandlar Luther före 1517, andra kapitlet reformationsens början fram till 1521. Därefter ägnas ett avsnitt åt Luthers predikningar 1522 och i de två följande kapitlen behandlas kristologin i nattvardsstriderna samt frågan om förändring och kontinuitet i Luthers kristologi. De texter som i fortsättningen särskilt analyseras är Gal. kommentaren 1531, Von den Konziliis und Kirchen 1537, Disputationerna och vissa andra

skrifter från Luthers sista år. Ett särskilt kapitel ägnas åt kommentaren till Jes. 53. — Joh. kommentarerna, som innehåller ett rikt material just till kristologin, får ingen separat behandling, vilket de säkert hade förtjänat.

Det viktiga slutkapitlet Bilan et perspectives sammanfattar resultatet ifråga om kristologins huvudfrågor och sätter in Luthers kristologi i den kristna traditionens perspektiv genom jämförelser med NT, gamla kyrkan, den medeltida kristologin, den lutherska ortodoxin och 1800-talets kenosis-teologi. Slutligen tar förf. upp frågan om Luther och den moderna utvecklingen av kristologin.

Dokumentationen är genomgående föredömlig. Framställningen är exakt och klar, och boken hör till de mest instruktiva Lutherframställningar man kan finna. En egendomlighet är att alla Luthertexter är översatta till franska. För svenska läsares del måste man önska att boken översattes till tyska, men till dem som tvekar inför läsningen av en fransk bok bör det sägas, att denna bok är ovanligt lättläst, trots de ofta svåra teologiska problem som behandlas. Några av författarens viktigaste slutsatser skall anges och kommenteras i det följande:

Ett genomgående drag i denna bok är att kristologin sättes i relation till frälsningen. Ett centralbegrepp är ”fides Christi” som har dubbelbetydelsen av tro på Kristus och Kristi närvaro hos människan i tron. Detta betyder dock icke att den klassiska kristologin, som utvecklats i fornkyrkan, ställes på avskrivning. Som redan tidigare forskare påpekat, bl.a. Harnack, har Luther snarare förnyat och aktualiserat denna ”tekniska” kristologi. Lienhard påvisar hur Luther redan i de tidiga skrifterna går längre än den tidigare traditionen i att skärpa motsättningarna, dualismen mellan förnedring och upphöjelse, mellan det timliga och eviga, det skapade och oskapade, mellan människa och Gud (146 f.).

Man har ofta tolkat Luthers kristologi som en eftergift åt modalistiska tendenser. Dvs. han skulle så starkt ha betonat, att det endast är i människan Jesus vi möter Gud, att skillnaden mellan de tre personerna i Gudomen skulle ha upphävts. Lienhard betonar, starkare än vad som vanligen skett, gentemot detta den trinitariska dimensionen i Luthers kristologi. Ej minst i försoningsläran visar det sig att just relationen mellan Fadern och Sonen spelar en viktig roll. Jesus är den som för människornas skull underkastar sig lagen och tar på sig Guds vrede och straff. Det är där-

igenom han övervinner Guds vrede och uppenbarar hans kärlek. Kristi verk är sålunda i viss mening riktad mot Gud själv och den kamp han för och som leder till seger över fördärvmakterna är samtidigt från en sida sett en kamp inom Gud själv. Lienhard kritiserar därvidlag tolkningen av försoningen som enbart en Guds segergärning med uteslutade av de "latinska" dragen. Han anknyter bl.a. på denna punkt till Ragnar Bring, Dualismen hos Luther, och till tankar som utvecklats av Th. Harnack i dennes arbete om Luthers teologi.

I frälsningsgärningen kommer både det gudomliga och mänskliga hos Kristus till uttryck. Det är inte två entiteter som ställs vid sidan av varandra. Försoningen som Guds seger över fördärvmakterna och Guds kärlekshandling gentemot människan samt försoningen som Jesu ställföreträdande offer och bärande av människans synd är förenade till ett och samma skeende. Med den tekniska kristologins termer kan det uttryckas så, att personenheten, unio personalis, är det som framför allt betonas i Luthers kristologi. Det råder en ouplöslig enhet mellan människans handlande och Guds handlande i frälsningsgärningen (s. 303).

Ett viktigt avsnitt i boken behandlar kristologin i nattvardsstriderna på 1520-talet, och i ett särskilt kapitel besvaras frågan, huruvida Luther ändrat eller utvecklat sin ståndpunkt. Kristi lekamliga närvaro i nattvarden är en fortsättning av inkarnationen. Gentemot Zwingli, som här tillämpar ordet om att "köttet är till intet nyttigt", betonas att Kristi kropp inte är något "köttligt" utan det som medför frälsning. Därför är den bokstavliga tolkningen av instiftelseorden så viktig. Mycket instruktivt visar förf. hur Luthers tolkning av nattvarden avtecknar sig mot Zwinglis, Karlstadts och Calvins. Det som sker är inte att människan i sin tanke förflyttar sig till något som finns i himmelen (Zwingli) eller till den historiske Jesus (Karlstadt) utan att Gud sänker sig ned till människan, att Kristus meddelar sig själv som en gåva till henne, liksom i Ordet så också i sakramentets bröd och vin. Inkarnationen är sålunda inte begränsad till den historiske Jesus.

Nästa steg är att Luther söker påvisa möjligheten av denna kroppsliga närvaro genom att tillskriva Jesu mänsklighet den allestädesnärvaro som tillkommer Gud. Mänskligheten hos Kristus är inte bara ett hölje vari Gud fördöljer sitt majestät utan uttrycker verkligen vad Gud är, Guds väsen. Lienhard finner en

svårighet i ubikvitetsankens användning som argument: Innebär den inte en tendens till doketism? Hur kan man hävda att Kristi kropp är allestädes närvarande, oberoende av rum och tid och likväl en mänsklig kropp? Kommer inte den teckning av Kristi mänsklighet, som blir en konsekvens av ubikvitetsläran, att stå i viss motsättning till det som eljest är ett så markant drag i Luthers kristologi, hans "theologia crucis", Guds uppenbarelse i den mänskliga ringheten? Lienhard stannar vid frågorna. Kanske kunde man här komma ett steg längre genom att undersöka den fortsatta diskussionen under Luthers egen samtid. Rent allmänt kan väl sägas att Luther inte är intresserad av den tekniska kristologins logik i och för sig utan använder den fritt, där han anser den användbar som argument för något som utifrån evangeliet självt är viktigt att betona.

Som Lienhard vid flera tillfällen påvisar innebär inte den koncentration på frälsningsfrågan, som är utmärkande för Luthers kristologi, att han avvisar den i tidigare tradition utbildade tekniska terminologin. Han har inte blott anslutit sig till den kalcedonensiska utformningen utan även gått ett steg vidare och tillägnat sig den inom grekisk teologi utvecklade "enhypostasi-tanken", dvs. betonat att det är den gudomliga naturen som är personbildande hos Kristus. Men samtidigt understryker han, som redan sagts, personenheten, dvs. det konkreta i Kristi person, som är resultatet av att Sonen antagit mänsklig natur. Därför möter i detta sammanhang ett dubbelt personbegrepp: "person" är det som tillkommer den gudomliga naturen dvs. Logos och "person" är det konkreta vari Guds Logos och människan är på det närmaste förenade i Kristi frälsande gärning. Det bör tillfogas att det moderna psykologiska personbegreppet ligger utanför detta resonemang (s. 240—245).

Ett drag som ofta återkommer i Lienhardts tolkning av Luthers kristologi är betonandet av "theologia crucis". Kristi lidande framställs som ett verkligt mänskligt lidande, framför allt ett själsligt sådant. När Kristus underkastar sig lagen och bär Guds vrede åter speglas därmed på det konkret mänskliga och historiska planet en sida av de inomtrinitariska relationerna mellan Fadern och Sonen. Det är genom att i förnedringen bära Guds vrede som Sonen övervinner vreden och dess straff samt banar vägen till Guds kärlek.

Guds makt och kärlek uppenbaras i Kristi kors. Utblottelsen, kenosis enl. Fil. 2, syftar i Luthers tolkning icke på inträdet i mänsk-

ligheten, avläggandet av det gudomliga majestätet, utan på den ringhet och förnedring som Kristus underkastar sig. Enheten mellan det gudomliga och mänskliga förverkligas i Kristi person. Samtidigt har denna enhet ett eskatologiskt förtecken. Gud döljer i Kristus sitt majestät. Det är evigheten förbehållet att till fullo förklara vad det betyder att Kristus i personens enhet förenar det gudomliga och mänskliga.

Vid jämförelsen med nutida kristologi betonar Lienhard framför allt, att transcendensproblemet inte inställer sig för Luther på samma sätt som i nutiden. Hur starkt han än betonar det soteriologiska och antropologiska finns det likväl icke hos honom någon tendens att låta kristologin absorberas av soteriologin eller av antropologin.

Bengt Hägglund

Ignace Lepp: *Människan inför dödens mysterium*. 170 sid. Håkan Ohlssons förlag, Lund 1974.

Ignace Lepp, tidigare känd för svensk publik genom "Ateismens psykologi", berättar själv hur han fick impulsen att skriva boken "La mort et ses mystères", i svensk översättning "Människan inför dödens mysterium". Han deltog 1964 i ett internationellt Teilhard de Chardin-symposium. Olika föreläsare utvecklade där i optimistisk stämning "vår gemensamma mästares Teilhard de Chardins intuitioner" (citrat s. 8 efter en annan symposiedeltagare). Endast en mörk skugga föll gång efter gång över samtalen: dödens ofrånkomliga faktum. Då beslöt Lepp att sätta andra uppgifter åsido för att med hjälp av sina erfarenheter som djuppsykolog behandla "mysteriet dödén".

Till tjänst för studiecirklar kring dödén har förlaget låtit John A. Bååth utarbeta en studieplan. Eftersom Lepps framställning delvis är något oöverskådlig, är det mycket tacknämligt att studieplanen för varje avsnitt ger en god översikt över det väsentliga innehållet. Studieplanen centrerar intresset kring temat dödén, inte kring tänkaren de Chardin. Om jag ser rätt, är det emellertid möjligt att läsa de sju kapitlen som en utläggning i medveten men fri anslutning till Teilhard de Chardins tankar.

(1) Gentemot Sigmund Freuds teori om en dominerande dödsdrift hävdar Lepp, att det är

livsdriften som är allenarådande. De exempel, som freudianer skulle förklara med hänvisning till dödsdriften, tolkar Lepp, så att vederbörandes livsdrift mer eller mindre temporärt har blivit skadad. (2) Nästa kapitel behandlar dödsrädskräck. Som den enda makt som kan övervinna rädslan för dödén anger författaren den universella kärleken. (3) Själv mordet bedömer han i princip som ett brott mot den universella gemenskapen, vilken berövas en individs medverkan. Denna etiska bedömning utesluter inte barmhärtighet mot självmordskandidaten och anhöriga. (4) I kapitlet om dödén och kärleken är tesen, att endast kärleken är tillräckligt klarsynt och mäktig för att låta oss ana, att det kan finnas nya möjligheter till uppbyggnad bortom dödéns raserande av den empiriska existensen. (5) I avsnittet om livets och dödéns mening eller meningslöshet säges, att Heidegger har förklarat alla våra jordiska företag meningslösa p.g.a. dödéns oundviklighet. I opposition mot denna pessimism hävdar Lepp, att människan kan och är förpliktad att ge sitt liv, och sin död en mening. Denna mening skall harmoniera med hela den mänskliga tillvarons gemensamma mening. Tanken på individens plats i helheten utvecklas med hjälp av de Chardins tanke-kategorier. "Utvecklingens ström" leder från *kollektivism* — på djurens plan och under människans tidigare utvecklingsstadier — via *individualism* — kollektivismens antites — till *personalism*. Personalismen "innebär syntesen av det som är 'sant' både i det primitiva kollektiva medvetandet och i individualismen. Individén förnekar helheten och opponerar mot den, medan personen vet sig vara och vill vara en del av helheten". Tillämpningen av denna tankegång på frågan om dödéns mening eller meningslöshet lyder: "Dödén betyder visserligen individens förstörelse, men för personen framstår den som dess högsta fullbordan" (s. 131).

(6) I följande kapitel, rörande skäl för tro på odödlichkeit, är huvudordet *intuition*. Lepp betraktar intuitionen som den enda giltiga kunskapskällan när det gäller våra grundläggande vissheter. Till dessa räknar han inte bara människans egen existens och omvärldens existens utan också själens odödlichkeit. Det är denna sin intuitiva visshet, som Lepp vill presentera för sin samtids bildade människor med hjälp av de Chardins "spiritualistiska utvecklingslära". (7) Det sista kapitlet vill säga något om tillvaron bortom dödén. Lepp tolkar den mänskliga tendensen att projicera önsknin-

(Feuerbach) antingen in i framtiden (Marx) eller bortom döden (kristendom, islam) som en spontan psykisk funktion. Denna tendens är för Lepp inget svaghetstecken utan en viktig drivkraft för människans och mänsklig- hetens utveckling. "De oändliga önskningarna" möjliggör människans "allt större avstånds- tagande från de andra djuren". Lepp anser att sannolikheten talar för att de mest "andliga" önskningarna, nämligen stegrad förmåga till kunskap och till kärlek, har störst möjlighet till tillfredsställelse bortom döden. Han bekän- ner sin tro på en evighet som är inte vila utan intensivt liv.

Vad Lepp ger är alltså sin trosbekännelse rö- rande döden. Enligt vilka kriterier bör vi granska och värdera varandras personliga be- kännelser? Det måste väl ske så, att varje del av framställningen bedömes efter sin egenart: anförda fakta ska vara faktiska, resonemang logiska och subjektiva ställningstaganden måste få stå för sig själva.

När Lepp tolkar de Chardin och andra tän- kare, vill ju den vetenskapligt sinnade läsaren ha möjlighet att pröva tolkningens riktighet. Detta låter sig här svårligen göras utan grund- liga egna forskningar från läsarens sida, efter- som varje spår av citatredovisning, notapparat, litteratur- och källförteckning lysor med sin frånvaro. Detta förhållande minskar givetvis bokens värde i många läsares ögon. Lepp skulle förmodligen finna denna kritik ointressant, eftersom hans avsikt varit att "inringa den inre erfarenheten" (s. 13) och behandla temat dö- den, inte författaren de Chardin. (På ett ställe i boken, s. 29, kritiserar Lepp många Freud- anhängare för deras alltför ängsliga strävan att till punkt och pricka tolka Freud korrekt i stället för att föra vidare ett skapande arbete i läromästarens anda.)

"Så vitt jag vet, har hittills ingen marxistisk tänkare på allvar befattat sig med problemet om dödssträcken," säger Lepp. Han tillägger att dessa teoretiker troligen snart inte längre kan undgå att ta upp sådana subjektiva pro- blem som rädslan för döden. John A. Bååth ger i studieplanen en sakligt riktig komplette- ring genom påpekandet att Ernst Bloch be- handlat detta ämne. Vidare kan nämnas att t.ex. V. Gardavský tar upp frågan om döden i slutet av "Gud är inte alldeles död" (utkom 1967, sv. övers. 1970).

Mängden av fakta och erfarenheter av psyko- logisk art ger Lepps bok en stor del av dess värde. På något ställe kan man, med utgångs- punkt från aktuell svensk debatt, komma med

en liten invändning. I sin strävan att visa att livsdriften är dominerande, inte någon före- given dödsdrift, skriver Lepp att alla män- niskor upplever döden såsom anstötlig, att näs- tan ingen hälsar döden som en god och natur- lig makt, när den drabbar en själv eller någon kär anhörig eller vän. Sedan Lepps bok skrevs, har vi ju i Sverige haft kampanjen för "Rätten till vår död", som vittnar i motsatt riktning: det händer, att sjukvårdens förmåga att för- dröja dödsögonblicket uppfattas som anstötlig, som ett hinder för en efterlängtat naturlig död.

Hur resonerar Lepp? Hur tyder han fakta och infogar dem i en helhetsbild? Huvudordet hos Teilhard de Chardin är *utveckling*. Under detta begrepp inordnas alla relevanta biolo- giska och psykologiska fakta. Helhetsbilden visar att en utveckling har skett inte bara i det yttre (Darwin) utan också på det andliga planet. "Under millioner år har en väldig och komplicerad utvecklingsprocess försiggått på vår planet. Den förefaller att ha haft ett enda mål: andens framträdande. Det är inte tänk- bart, det skulle vara rena absurditeten, om denna långa strävan mot ett mål slutligen skulle hamna i rena tillintetgörelsen. En av universums fundamentala lagar tycks säga att allt det som är möjligt också förverkligas. . . . Det förefaller mig alltså vara helt i enlighet med de kända lagarna för utvecklingen att anta att anden i och med att det kroppsliga livet upphör är i stånd till ett förnyat upp- sving, får träda in i ett nytt stadium av sitt vardande" (s. 147.) Är tillgängliga fakta till- räckliga som underlag för denna tydning? Resonemanget rör sig på ett plan där det inte är relevant att fråga efter bevis — det finns inga parallella fall att jämföra med! Frågan måste därför överlämnas åt läsarens "meditation".

Lepp var ursprungligen ateist och kommu- nist, men han övergick sedan till katolicismen. Det är därför rimligt att fråga hur hans av de Chardin inspirerade synsätt står i förhål- lande till mera traditionell kristendom. Måste hans tankar om utvecklingen och dess driv- krafter innebära en obilsk identifikation mellan Gud och värld? Hur bör hans tolk- ningar av Jesu död som kärlekens och perso- nalismens seger bedömas? Ett annat problem gäller "den dubbla utgången" enligt traditio- nell kristendom. Lepps universella utvecklings- perspektiv kan ge intrycket att saligheten auto- matiskt skänkes åt varje människa. I vad mån förmår Lepp ge rättvisa åt tanken, att en män- niskas frälsning inte är självklar? Är Lepps förmodan, att var och en deltar i den eviga

saligheten enligt sin "förmåga", i förhållande till sitt eget utvecklingsstadium, en rimlig översättning av det bibliska budskapet?

Svaren på frågorna kan givetvis diskuteras. Själva försöket att transformera det gamla budskapet till nya tanke-kategorier i avsikt att göra det lättare att förstå för bildade samtida kan endast hälsas med tillfredsställelse och intresse.

Innanför ett alldeles ovanligt skönt och med innehållet konformt bokomslag döljer sig alltså 170 sidor, som är både lärorika och tänkvärda, men inte oproblematiska. De ställer sina frågor till både psykologer, filosofer, teologer och enskilda människor. Bäste läsare, delar Du Lepps och de Chardins intuitioner?

Torsten Mårtensson

H. C. Wind: *Erkendelse og eksistens. Hovedlinjer i Heideggers filosofi. 121 s. Gyldendal, Köpenhamn 1974.*

Att som Wind presentera Heideggers tänkande på föga mer än 100 sidor är ingen lätt uppgift men jag tror, att många kommer att uppskatta det sätt på vilket Wind löst problemet. Man kan gå till väga på många vis, när man vill presentera en filosof. Den historiska bakgrunden ryms inte i ett litet häfte som detta, men läsaren får här antydningar om mångfalden av sådana rottrådar. Andra vägar in till en författares teorier kan vara att sätta honom i relation till samtida teorier inom hans fackområde eller infoga honom i en politisk-ekonomisk ram. Wind undviker dock både ett kunskaps-sociologiskt betraktelsesätt och en diskussion med annan vetenskapsteori.

"De videnskapsteoretiske spørgsmål er imidlertid ikke overset i den fænomenologi og hermeneutik, som Heideggers filosofi udvikler; men de er sat ind i en anden og mere omfattende sammenhæng end det er normalt: sammenhængen mellem den menneskelige væren og den menneskelige erkendelse. Derved får praxisbegrebet, som det vil framgå en anden betoning end sædvanlig. Praxis er ikke kun et spørgsmål om erkendelsens samfunds- og produktionsbetingethed, men praxis er, hvad man kunne kalde en livsytring, en menneskelig væremåde og som sådan noget definitivt."

Som citatet visar vill Wind inte framställa kunskapsfrågor hos Heidegger isolerade, utan perspektivet är vidgat från sociala och idé-

mässiga förhållanden till grundläggande ontologiska. Svårigheten är bara, att när man söker "vidga" synfältet på detta sätt, biter man lätt sig själv i svansen. Ontologin är ju Heideggers egen och man får inte någon utgångspunkt i mera handfasta realiteter, från vilka man kan tränga in i hans tankevärld.

I ett avslutande kapitel ges exempel på Heideggers inflytande på teologin. Här möter vi honom i hans *Zuhandenheit*. Liknande in-körsportar finns via psykologi, litteraturforskning och naturligtvis skönlitteratur. Beträder man sådana vägar, är risken att bli omständlig stor. Och heideggerskt påverkade specialvetenskaper är ofta labyrintliknande som inspiratorn själv.

Bättre än att försöka föra läsaren steg för steg från det välbekanta till det obekanta är nog då att göra som Wind valt: att kasta sig direkt in i en presentation av Sein und Zeit (även om Heidegger då bara blir något *vorhandenes*). Efter en helt kort biografi över Heidegger följer en beskrivning av vad fenomenologi är för något enligt denne och vilka analyser han där gör. "Det vil altså sige, at den ontologiske tydning av subjektet, som er eksistentialontologiens anliggende, må resultere i en blotlæggelse av en række træk, "dispositioner" og muligheder som har ontologisk rang og heri består Heideggers existential-lære."

Grundläggande distinktioner som existentiell — existentiell, ontologisk — ontisk och Zuhandenheit — Vorhandenheit presenteras. De två kapitlen "At være i verden" och "At være i tiden. Tidslighet och historicitet" utgör bokens huvuddel och utläggning av existential-läran. Wind strävar efter att finna danska motsvarigheter till Heideggers ofta nykonstruerade tyska termer.

Wind har skrivit en lärobok i Heideggers filosofi, men man får hålla i minnet, att Heidegger ger inga svar till den som vill svärja på magisterns ord. Heidegger är svårtillgänglig och det verkar som om han drar till sig två typer av läsare: dem som är svaga för oklarhet och dem som är svaga för utmaningar. För de senare kan hans dunkel bli stimulerande till eget tankearbete.

Winds bok är ingen distanserad beskrivning eller analyserande presentation men en god inövelse i Heideggers tänkande.

Bo Hanson

Arne Naess: *Økologi, samfunn og livsstil*. 248 s. Universitetsforlaget, Oslo 1974. Pris skr. c:a 50: —.

I Anders Wedbergs *Filosofins historia*, del III, finns det en bild av Arne Naess sittande sportklädd i ett tält och läsande Spinozas *Éthique* med hjälp av en pannlampa. (På motsatta sidan finns ett porträtt av Axel Hägerström klädd i det begynnande 1900-talets hela borgerliga elegans med mörkrandig kostym etc.) Den bilden av Naess har numera visat sig ha profetisk karaktär. Ingen nordisk fackfilosof har veterligen med samma energi börjat ägna sig åt naturfrågor och ekologiska problem. 1971 tog Naess rentav avsked från sin professur i Oslo för att få mer tid över åt det han börjat kalla ekosofi.

Det finns flera anledningar att uppmärksamma det arbete av Naess som här skall anmälas, ty det har ett principiellt intresse på många plan. Naess har fram till nu bland nordiska filosofer och studenter mest varit känd som grundaren av den s.k. Osloskolan med dess empiriska semantik, i vårt land främst tillämpad av Tord Simonsson i dennes arbete *Kyrkomötet argumenterar* från 1963. En variant av detta sätt att bedriva argumentationsanalys tillämpas och utläses i grundkursen i religionskunskap i Uppsala alltsedan starten 1969. Det är ju högst rimligt att studenterna lär sig något om detta, som läroplanen för gymnasiet tänker sig skall kunna förekomma i filosofi, religionskunskap och svenska — åtminstone. Överhuvud blev väl argumentationsanalys något av en modefluga under 1960-talet hos oss, och skall man ange en enskild filosof som inspirator måste det bli just Naess.

När Naess nu efter att ha ägnat några år åt ekologins problem publicerat detta arbete kan det i flera avseenden betecknas som en sorts milstolpe i nordisk filosofisk utveckling. Här är intresset ingalunda begränsat till argumentationsanalys, även om insikterna därifrån också finns med. Naess har tagit fasta på en utvecklingstrend som går genom åtminstone alla i-länder och utvecklat de ekologiska frågorna på bred front till både en samhällsanalys och en hel livsfilosofi.

En kategori filosofikonsumenter som bör ha intresse av detta är de som klagat över den analytiska filosofins förmenta ensidighet och ofruktbarhet. Nu är denna klagan till största delen oberättigad. Det kunde finnas skäl för den när den logiska empirismen hade sin högkonjunktur från 30-talet till 50-talet eller när

filosofer uppträdde på det lätt bornerade sätt som inte var ovanligt i Uppsala för 20 år sedan. Men det har hänt mycket sedan dess. Det ligger mycket i vad en norsk filosofkollega till Naess sagt, nämligen att man inte borde tala om den analytiska filosofin som en gren vid sidan om andra filosofiska skolor utan i stället om olika analytiskt djupa hos skilda filosofer, av olika skolor. Det ligger mycket i det, ty hur kan man överhuvud åstadkomma god humanistisk vetenskap utan analytisk skärpa och ansträngning? (Ibland när studenter idag talar illa om den analytiska filosofin låter det sig bäst tolkas som en ovilja mot tankeansträngning överhuvud. Hur lätt är det inte att ersätta (själv)kritik med dogmatism!)

Man kan säga att Naess' nya arbete representerar en synnerligen odogmatisk och okonventionell form av analytisk filosofi. I likhet med andra analytiska filosofer — i Sverige t.ex. Lars Bergström i det lilla arbetet *Objektivitet*, 1972 — drar sig Naess ingalunda för att dra in normativa ställningstaganden i den filosofiska analysen. Han ägnar två hela kapitler åt att diskutera frågor av detta slag: om vetenskap och värdeuppfattning, om faktum, värde och värdesystem. Det är fråga om ett generalangrepp på en teknokratisk mentalitet, som Naess menar är den som styr utvecklingen i de flesta i-länder. Mot detta vill han ställa en ekosofi av helt annat slag: människan som en knutpunkt insatt i ett relationsnät, som omfattar allt levande; förståelse och erkänsla för den lilla människans småskaliga upplevelsefält, där känslor och subjektiva önsningar skall erkännas och inte bortrationaliseras; en prioritering av lokalsamhällets mänskliga dimensioner gentemot centralism och byråkrati; en global icke-våldsfilosofi med respekt för människor, djur och miljö. — Naess anger olika vägar att uppnå dessa mål, och han måste hela tiden utpeka fiender mot denna önskvärda utveckling: mot de förment värderingsfria specialisterna vill han ställa samarbete i tvärvetenskapens namn för att få fram "generalister", människor som förmår markera och nyttiggöra ett helhetsperspektiv, där specialvetandet sätts in i sitt rätta sammanhang. Det gäller för den allmänna överlevnadens skull att bekämpa tillväxtsamhällets mekanismer. Ett övervinnande av den globala krisen förutsätter en mentalitetsändring hos stora delar av befolkningen; utvecklingen måste ju säkras på demokratisk väg. — Att de exponentiella utvecklingskurvorna måste

hejdas är ju påpekat av många och måste idag närmast betecknas som ett common sense-konstaterande. Det originella hos Naess ligger i hans ekosofiska helhetsperspektiv.

Ett särskilt kapitel ägnar Naess åt att diskutera "sosaløkonomien". Är den moderna nationalekonomin vän eller fiende? Den rena ekonomin har, konstaterar Naess, blivit alla de centraliserade industristaternas trogne tjänare. Behov har närmast kommit att identifieras med penningunderstödd efterfrågan. (Och därmed har människor lärt sig av med att skilja mellan sina verkliga behov och de manipulerade efterfrågemekanismer som de är offer för i överflödssamhället.) För att citera Naess direkt: "Summa summarum: den fortsatte økonomiske vekst har i industrisamfunnene så store sosiale omkostninger at den innebærer store tap i befolkningens velferd. Den egner seg derfor ikke som del av en ansvarlig økonomisk politikk."

Här har Naess utan tvekan kommit in i centrum av den nu på global nivå pågående utvecklingsdebatten. Som snart sagt varje debatt om dessa frågor visar, måste man ta upp de ekonomiska grundläggande axiomen i ländernas politik, om man vill komma någonstans med dessa frågor och inte låta önskemålen om nya utvecklingslinjer bli en from fraseologi i debattens periferi. Naess' försök att avsluta detta kapitel om de ekonomiska problemen med några "försöksvisa konklusioner" som markerar behovet av en helt ny ekonomisk politik är därför mycket läsvärda. Här måste mycket arbete till, antingen det nu blir i samarbete med de professionella ekonomerna eller i kamp mot dem. Ännu är väl de ekonomer som insett att det krävs grundläggande nya grepp i minoritet, men till denna minoritet hör uppenbarligen några av de bästa ekonomerna, så framtiden är inte alltför mörk.

Naess' avsikter med sitt arbete är som synes omfattande. Det är bokstavligen en hel livs- och samhällsfilosofi han velat utarbeta. Han polemiserar mot "den grunne økologiske bevegelse", som nöjer sig med att syssla med kampen mot föroreningar och resursuttömning. Det krävs mycket mer: kamp mot befolkningstillväxt, mot klasstrukturer, för lokal autonomi, decentralisering, självhushåll och reduktion av begränsad sektorsplanering i samhället. Det gäller kamp för kvalitativ mångsidighet och "komplexitet" och för upprätthållande och vidareförande av mångfald och symbios. Det sista inkluderar en likhetsprincip med "biosfærisk egalitarianism — i princip".

Utöver allt det antydda finns i denna rika bok också diskussion av socialism kontra kapitalism och en diskussion, delvis i detalj, med olika norska marxistiska teoretiker. (Det sista är nog det sämsta avsnittet i boken, det innehåller för mycket intern och svåröverblickbar kritik.)

Det sista kapitlet hos Naess heter "Likestilling i biosfaeren. Økosofi T", och här binds de många trådarna samman. ("Økosofi T" är Naess' namn på den egna speciella varianten av en god ekosofi.) Detta sista kapitel är uppenbarligen det centralaste och det som ligger förf. närmast hjärtat. Det har också rönt stor uppmärksamhet. Samtidigt är det naturligtvis det mest spektakulära.

Grundtankarna i *ekosofi T* kan sammanfattas så att vi människor via identifiering med allt levande skall kunna uppleva allt levandes enhet och rätt till liv. Här går naturligtvis idéhistoriska paralleller åt många håll, och Naess noterar en del av dem alltifrån mahayanabuddhismen till A. N. Whitehead (vilkens filosofi ju under beteckningen "process theology" blivit den senaste modeflugan i den internationella teologiska världen, om vi får göra ett tillägg till Naess). Det finns mycket som kunde sägas om denna framställning. Naess diskuterar både de bibliska skrifterna och Plotinos, men det skulle föra för långt att ta upp alla dessa frågor. (Parentetiskt må noteras att det s. 188 ser ut som om Naess trodde att GT ursprungligen skrivits på grekiska, vilket ju förrycker en del analyser.)

Jag antydde tidigare att Naess' arbete har intresse på många plan. En del av dem har nu antytts. Hans framställning ger anledning att diskutera vetenskapsteoretiska och principiellt filosofiska frågor av stort intresse. Hans betoning av tvärvetenskapens nödvändighet har många aktuella implikationer. Hans *ekosofi T* är naturligtvis en gåva av stort värde för alla de miljöentusiaster, vilkas entusiasm till äventyrs överstiger deras analytiska förmåga. Slutligen bör detta arbete intressera inte bara religionsforskare på olika nivåer utan också i högsta grad den normativa teologin. Det sista kapitlet innehåller t.ex. utmaningar mot s.k. antropocentrism och tankar på människans särställning bland levande varelser. Naess är inte ensam på denna linje. I vårt land företräds den t.ex. av åtminstone två från gruppen Unga filosofer i Stockholm: Roger Fjellström och Hans Mathlein. Frågan kan tillspetsat uttryckas så: Vad finns det överhuvud för skäl att göra skillnad mellan människan och andra

levande varelser? Exempelvis Fjellström hävdar att det inte finns några "rationella" sådana skäl. En sådan tes är värd seriös diskussion på många plan. Vad menas med rationella skäl i etiken? Vilka argument kan finnas i den vanliga humana etiken för att ställa människan i särklass? På vad vilar talet om de mänskliga rättigheterna? Måste den kristna etiken rentav ta till speciella teologiska argument för att kunna hävda att människan står i särställning? Vad har teologer i det förflutna sagt i denna fråga?

Det sista är ett bra exempel på vilka grundläggande värderingsfrågor som aktualiseras av modern ekologi. Man kan lugnt säga att Naess genom att lämna sin professur och bli ekosof på heltid placerat sig i samtidsdebattens centrum.

Jarl Hemberg

M. L. Daneel: *Old and New in Southern Shona Independent Churches. Volume II: Church Growth. Causative Factors and Recruitment Techniques (Change and Continuity in Africa. Eds. J. F. Holleman, A. A. Mazrui & I. Schapera). 373 sid., 31 ill., 3 kartor. Mouton Publishers, Haag 1974. Pris 113:—.*

Andra volymen av fyra planerade om de oberoende kyrkorna i Shona utkom i slutet av år 1974. Första bandet recenserades i denna tidskrift 1972 (nr 3, s. 139).

Det första bandet i serien skildrade bakgrunden, den inhemska traditionen, missionens roll och den politiska organisationen och gav därvid den historiska bakgrunden till de olika Shona-kyrkorna, som frigjort sig från missionskyrkorna och bildat egna "independent churches". Den föreliggande volymen utgör dock en självständig del. Man kan ha behållning av denna andra del utan att ha läst den första.

Vi får genom den nu utkomna delen en detaljerad, uttömmande och mycket väldokumenterad framställning av de oberoende kyrkornas dragningskraft på befolkningen, och bokens syfte är att söka klarlägga orsakerna till dessa kyrkors attraktiva kraft. Arbetet är en case-study, som emellertid också innesluter den historiska aspekten. Daneel's ledande tanke vad gäller de problem som är knutna till dessa kyrkors uppkomst, utveckling och organisation är att det är nödvändigt att utföra dylika case-studies, innan vi kan formulera de stora över-

gripande teorierna och tolkningarna. För att komma åt orsakerna fordras detaljstudier. Det är att önska, att forskarna inom religionsmötesproblematiken komme dithän att de insåge det nödvändiga i denna metodik. De flesta arbeten på området — undantag finns givetvis — rör sig alltför lättsinnigt med de stora övergripande förklaringarna till uppkomsten av dessa fria religionsbildningar som de oberoende kyrkorna utgör. En sådan teori är t.ex. den s.k. reaktionsteorin, enligt vilken dessa kyrkor och andra religionsbildningar skulle vara ett resultat av reaktionen från de inföddas sida emot den kristna missionen och de vitas agerande. Efter Daneel's undersökning beträffande förhållandena hos Shona får nog reaktionsteoretikerna besinna sig en smula. Reaktionen mot det västerländska är ingen nyckel som öppnar alla dörrar till förklaringen av de fria kyrkornas och de andra religionsbildningarnas uppkomst.

De inföddas reaktion kan vara en bidragande orsak, men det förefaller orimligt att reducera orsaken till framväxten av de fria kyrkorna till denna enda faktor. Det vore att otillåtet förenkla en mycket komplex situation. I stället vill Daneel försöka gå på djupet i sin analys. Han uttrycker det själv så: "In the effort to provide a penetrating analysis of the causative factors involved in Independent Church formation and expansion, we must concern ourselves with the life-histories, not only of the principal leaders but also of their followers." Det är en programförklaring kring vilken hela boken är uppbyggd.

Bokens första kapitel ger inledningsvis en översikt av de olika teorierna om uppkomsten av de oberoende kyrkorna, där bl.a. reaktionsteorin, företrädd av två svenska forskare, Bengt Sundkler och Efraim Andersson, behandlas. Andra forskare, t.ex. Hilda Kuper och W. Knoob har betonat de etniska faktorerna, under det att H. W. Turner i sitt stora arbete, som berör Västafrika, *African Independent Churches I, II*, har lagt huvudvikten vid de religiösa faktorerna.

För att förklara uppkomsten av de fria Shona-kyrkorna kan reaktionsteorin inte tillämpas. Den faller ut ur bilden av flera skäl som Daneel nämner (s. 12 ff). Det kanske intressantaste avsnittet i kap. 1 utgöres av en detaljanalys med rubriken "Analysis of the setting and process of Church growth". Till detta ansluter sig en analys av de ekonomiska faktorernas betydelse och av hur undervisningen ofta sker i samarbete med missionens

kyrkor. De oberoende kyrkorna samarbetar med missionskyrkorna när det t.ex. gäller att uppföra skolbyggnader. Medlemmar av de oberoende kyrkorna låter också sina barn gå i missionens skolor. Efter skoltidens slut "återgår" barnen till föräldrarnas religiösa hemvist.

Det ur flera synpunkter mest intressanta kapitlet i Daneel's bok är kapitel 2, som har som huvudrubrik "Adaptation to traditional rituals and customs". Här behandlas bl.a. Mwarikulten, dvs. den roll som dyrkan av den "gamle" himmelsguden Mwari spelar. Här behandlas också stamreligionens regn- och begravningsriter samt den funktion dessa har i de oberoende kyrkornas kult. Vi möter ett utomordentligt religionshistoriskt material t.ex. vad de riter beträffar som kretsar kring "hemförandet av den dödes själ". Detta är ett gammalt banturitual, vars syfte är att bringa den döde till ro i förfädernas rike. Daneel ger konkreta exempel på hur denna rit under beteckningen *runyaradzo* firas. Riten är närmast en trösteceremoni som firas för de sörjandes skull. Det är den gamla *kugadzira*-ritualen — hemförandet av den dödes själ — som här fått en speciell utformning. Tanken bakom ceremonien tycks emellertid vara den gamla: den avlidne när först genom denna rit fullt medborgarskap hos Gud i himmelen. Genom bl.a. en case-study från 1965 konkretiseras och belyses denna ceremoni. *Runyaradzo*-riten är en kristen ceremoni men har stamreligionens mönster som basis.

Regnriterna som ägnats Mwari och vilka innefattade ett omständligt ritual med bl.a. sändebud till Mwaris heliga berg, har ersatts av riter med "uppvaktning" för kyrkans ledare med bön om regn. Profeten-ledaren välsignar utsädet med ord, vilkas kraft kommer direkt från Gud i himmelen. Sakrala danser utföres framför profeten. Kyrkan har alltså skapat en ny regnceremoni av byggstenar hämtade från stamreligionen men där innehållet är nytt — kristet. I stället för vallfärden till Mwaris berg vänder sig de olika representanterna till kyrkans ledare som är mellanledet mellan människorna och Gud och som fungerar i kraft av Guds "ombud". I sina predikningar söker kyrkornas ledare anknytningspunkter i Bibeln för den sammanjämkning mellan det "nya" och det "gamla", som praktiseras i ritualen.

Det förhåller sig inte så att ledarna övertar och ändrar om gamla inhemska stamritual, utan de har under årens lopp utarbetat sina egna svar på de frågor de ställts inför vid

mötet med kristendomen. Den inhemska traditionens världsbild, livssyn och kult användes för att uttrycka dessa nya svar. På detta sätt skapar de ett *inhemskt mönster* för kyrkligt liv som har större dragningskraft på Shona i gemen än vad missionens institutioner har med deras för afrikanen något främmande gudstjänst och organisation.

Ledarens roll som helbrägdagörare synes ha spelat en viktig roll när det gäller anslutningen till de fria kyrkorna. Den Helige Andes närvaro hos dessa ledare är en avgörande faktor i många fall. Liksom den gamla stamreligionens magiker utförde sina kraftgärningar därför att de var utrustade med en speciell, suprahuman egenskap, så utför de oberoende kyrkornas ledare sina handlingar i kraft av den Helige Ande. I sin helbrägdagörande verksamhet har ledaren utbytt de gamla magiska instrumenten och formlerna med kristna symboler, som direkt representerar den kristne Gudens helande förmåga. Daneel's framställning om helbrägdagörelsens roll visar på ett övertygande sätt att rubriken på det 3:e kapitlet, "Faith—healing, a major attraction" är helt korrekt. Helbrägdagörelsen utgör "an outstanding recruitment technique" (s. 259). Vid gudstjänster och offentliga möten vittnar den botade patienten om Guds kraft. Allt bidrar till att människor drar sig till detta samfund.

Bokens 4:e kapitel behandlar profetismen och dess relation till trolldomen. För att förstå innebörden av detta avsnitt är det viktigt att komma ihåg att tron på illasinnade trollkarlar och deras kraft ingår som en viktig del i afrikansk livssyn. Framställningen skiljer mellan två rekryteringsmetoder, som berör och är baserade på tron på trollkarlar och trollkarlarnas verksamhet, dels den som sysslar med profetiskt avslöjande av och bortskaffande av trollkarlarnas medicin, dels speciella riter som gör den invigde kapabel att fungera som kristen magiker för att avslöja trolldom. Gemensamt för de båda metoderna är alltså ett avståndstagande från den allmänt förekommande tron på trollkarlar (vilka skall skiljas från magikerna!) samtidigt som man bevarar tron på trollkarlars kraft som en realitet i tillvaron. Det förekommer en "trollkarls-jakt". De onda krafterna hos trollkarlarna konfronteras med den Helige Andes kraft. De profetiska kyrkorna fungerar som en institution för att skydda människorna från trolldom. Här kommer, synes det, ett mycket viktigt inslag till uttryck i de fria kyrkornas funktion, nämligen att ge människorna trygghet. Trygghets-

behovet får här en konkret-praktisk utformning: att garantera skydd mot de onda trollkarlarnas verksamhet. I stället för att blott och bart förneka trollkarlarnas möjligheter i största allmänhet genom predikningar och undervisning tar de oberoende kyrkornas ledare fasta på existensen av dessa personer och deras möjligheter att skada och kommer med en fast praxis i syfte att skydda människorna för deras angrepp. Det profetiska avslöjandet av trollkarlar, vilka hör till kyrkan, leder till att de straffas efter kyrkotuktens regler (t.ex. förbud att delta i nattvarden) men avslöjandet medför inte uteslutning. Gruppsolidariteten omfattar alltså även en avslöjad trollkarl!

Bokens sista avsnitt söker bestämma de olika adaptationsprocesserna vad gäller den inhemska traditionella religionen. Att anpassningen till den typiska afrikanska religiöst-sociala bakgrunden i hög grad utgör en dragningskraft på afrikanerna är efter Daneel's undersökning helt klarlagt. Kristendomen framträder i en typisk afrikansk dräkt, traditionellt uppfattade behov möts med traditionellt orienterade svar och lösningar. Här ligger hemligheten i de oberoende afrikanska kyrkornas dragningskraft. Daneel drar slutsatsen "that this process of adaptation in all its richness and variation, largely explains the rise and continual growth of the Shona Independent Churches" (s. 309). Sedan är det en annan fråga, hur detta anpassningsmönster skall värderas ur kristen missionssynpunkt. För att en sådan värdering skall göras, kräves mer faktiska uppgifter än vi nu har om dessa kyrkors rituella liv, om predikningarnas innehåll etc. Detta kommer Daneel att behandla i den fjärde volymen i sin serie.

Daneel's bok utgör en imponerande prestation. Grundligheten, detaljrikedomen och den strängt sakliga framställningen, där inga lätt fabricerade teser togföres är något som karakteriserar denna volym i lika hög grad som den tidigare publicerade. Afrikanistiken har berikats med ett nytt värdefullt arbete.

Rec. vill helt instämma med professor H. W. Turner's karakteristik av boken i det förord han skrivit: "This second volume of the most considerable study of African independent churches ever attempted, both satisfies the anticipations aroused by the first volume, and arouses further expectations concerning the important discussions reserved for the succeeding volumes."

Bildmaterialet i boken är förträffligt. Det samma kan sägas om den facktermsförteck-

ning över shona-ord och det mycket utförliga index som avslutar boken. Dessa inslag underlättar arbetet med denna faktafyllda och grundliga bok.

Olof Pettersson

Åke Magnusson: *Sydafrika i dokument. 283 sid., kartor. Gummessons, Stockholm 1975. Pris 45:—.*

Debatten om sydafrikanska förhållanden är livlig. Den är väl inte alltid grundad på primärkällor. Att få en samlad dokumentation, baserad just på primära källor, är givetvis en mycket svår sak. Alltför ofta rör vi oss nog här hemma med sekundär- och tertiärkällor. Det finns exempel på hur uppgifter spritts i svenska massmedia, som varit baserade på direkta felöversättningar eller uppenbara feltolkningar.

Åke Magnusson, som är statsvetare vid Göteborgs universitet, har i en i år utkommen volym samlat en serie dokument, vilkas uppgift är att "fördjupa och bredda kunskapen om situationen i Sydafrikanska Republiken". Han har under ett antal kapitelrubriker sammanfört olika dokument, bestående av regeringsuttalanden, tabeller, tidningsartiklar, proklamationer etc., av vikt för kunskapen om sydafrikanska förhållanden.

Boken inleds med en välskrivna översikt av Sydafrikanska Republiken (s. 9—24). Där fixeras grundproblemet — rasmotsättningarna — och läsaren får klart för sig bl.a. att gruppen "de vita" inte är enhetlig. Vi får genom denna historik en välbehövlig påminnelse om att dagens rasåtskillnadspolitik inte är ett barn av vår tid.

Den första avdelningen dokument i boken är samlad under rubriken "Ett åtskilt samhälle". Här belyses alltså apartheid-politiken. Det förefaller som om urvalet av dokument vittnade om utgivarens strävan efter objektivitet.

Bokens andra huvudrubrik är "Självstyre eller nytt beroende". Det är problem kring de olika bantustans — "bantuhemländerna" — som belyses. Vissa områden, ca 13 % av republikens areal, har reserverats åt de infödda. Till dessa områden hänvisas den svarta befolkningsmajoriteten. Varje afrikan är i princip medborgare i sitt bantu-hemland, vars befolkning utgörs av en någorlunda homogen stam. Bantustans människor är för sin försörjning tvingade att arbeta utanför "sitt" land. De är som gästarbetare hänvisade till de vitas gruvor

och industrier. Det är ett raffinerat sätt av regeringen att skaffa billig arbetskraft, samtidigt som man utåt kan peka på att de svarta ju har "sin egen stat"! Bantuhemländerna är ekonomiskt, socialt och tekniskt helt efter-satta. Att försörja sig inom bantustans är en omöjlighet. Den utbredda fattigdomen i bantustans är en garanti för arbetskraft för de vitas industri. Men bantustanpolitiken är inte bara orättvis; den är också grym: Svarta, som alltsedan sin födelse bott i vita områden, *tvingas* flytta till ett för dem många gånger helt främmande land. Den gästarbetande svartes familj får inte bo utanför bantustanområdet. När den svarte afrikanen beger sig till "vitt" område för att arbeta, får han inte ta med sig sin familj utan inkvarteras i baracker.

Under rubriken "Välståndsfördelning och arbetsmarknaden" presenteras ett antal dokument, bl.a. tabeller, som visar, hur extremt rasmässigt och skevt fördelade landets materiella tillgångar är. Av tabellerna får vi t.ex. veta, att en svart sjuksköterska inte har hälften av den lön som hennes vita kollega i samma ställning och med samma utbildning har.

"Motståndet mot apartheid" är den rubrik, under vilken de dokument samlats som vill belysa apartheid-politiken utifrån såväl vit som svart synvinkel. Det finns en kritik mot apartheid som är förankrad både i *vita* och *svarta* kretsar.

Vid läsningen av dokumenten om apartheid undrar man ibland, om det är fråga om verkliga rasmotsättningar. Är apartheid inte snarare en metod att med *dogmen om en rasmotsättning* hålla en redan förtryckt folkgrupp kvar i förtrycket. Rasdogmen är ett tjänligt instrument för ekonomiska syften.

Genomgången av Åke Magnussons dokumentinsamling har lämnat ett positivt intryck. Det är ett allvarligt försök att inom ett begränsat omfång presentera en del material till ett mycket svärfångat, komplicerat och delvis infekterat forskningsfält. Många trådar både från historia och nutid löper samman. Vad en religionshistoriker med delvis socialantropologisk orientering efterlyser, är den religiöst-sociala aspekten på det enorma Sydafrika-komplexet. De socialantropologiska aspekterna saknas så gott som helt i dokumentinsamlingen, och det är helt förstäligt och legitimt, eftersom boken har en statsvetenskaplig uppläggning och ett statsvetenskapligt ändamål. Men rec:s fråga blir likväl den gamla frågan; Kan vi någonsin komma till rätta med nutidens problem, om vi isolerar dem från den religiöst-

sociala kontexten? Blir t.ex. den för afrikansens livssyn helt förödande effekten av bantustan-idén i dess *nutida* regeringsutformning helt klar för en västerlänning, om inte den gamla bantukollektivismen kommer med i bedömningen? Bantustanpolitiken utgör ett utstuderat sätt att döda livsnerven i bantukulturen. Det förhållandet, att familjen slås sönder genom att männen arbetar utanför sina bantustans, inkvarterade i primitiva baracker, leder inte bara till socialt elände, utan det går djupare: det spolierar den svartes hela tillvaro.

Åke Magnussons dokumentinsamling har givetvis sin begränsning, men jag tror, att den kan hjälpa oss ett stycke på vägen i vår strävan att undersöka "was eigentlich geschehen ist".

Olof Pettersson

Psalmer och visor. Förslag till psalmbokstillägg. 285 sid. Verbum, Stockholm 1975.

"Psalmer och visor, tillägg till Den svenska psalmboken" heter det förslag som har framlagts av en kommitté i början av 1975. Den tillsattes 1969 efter en motion i kyrkomötet föregående år.

Frågan om kyrkans sång och om ny psalmdiktning hör till det aktuella i alla kyrkor och samfund. Exempel finns på nära håll, bl.a. i övriga skandinaviska länder. Förnyelsesträvandena berör både texter och melodier, i det förra fallet såväl innehållet som språkformen.

I en motion vid kyrkomötet 1958 framhölls behovet av ny psalmdiktning. Nutidsmänniskan borde i psalmerna även finna uttryck för "det som i dag rör sig i tiden och inom kyrkan". Vissa äldre psalmer ansågs torftiga. Samtidigt betonades att det grundläggande i kyrkans psalm "måste i mesta möjliga mån vara allmängiltigt och vara ett uttryck för andliga realiteter som inte rubbas av olika moderiktningar och idéstämningar". Den kommitté som nu har framlagt sitt förslag har enligt sin kommentar i Statens offentliga utredningar (1975: 2 s. 35) velat ta hänsyn till "den förändrade situation i vilken en psalmbok av i dag kommer att framträda". Resultatet har blivit ett förslag med lindrigt sagt stor innehållslig bredd för att, som man hoppas, kunna tillgodose olika synpunkter och inställningar samt söka skapa nya möjligheter till användning även utanför gudstjänsten. Men mitt i detta vittfamnade innehåll finner man grund-

principer som motsvarar bestämda, högt ställda anspråk att komma med något principiellt nytt i svensk psalmdiktning och för denna inleda en ny epok.

En sådan grundläggande princip antydes genom titeln. Den diffusa skillnaden mellan psalm och andlig visa, åtminstone i den senares tidigare skeden, har medfört att man inte har följt sådana förebilder från utlandet som söker principiellt skilja på de båda kategorierna. Kommittén är f.ö. angelägen om att framhålla den internationella orienteringen i sitt arbete. I mån som nu en sådan utblick med översättningar ur representativa källor från andra länder har präglat förslaget så är detta något tacknämligt. Ett sådant hänsynstagande måste också anses vara ett ofrånkomligt krav. Utländska psalmtexter som återges såväl i svensk översättning som på originalspråket, varvid väl närmast texter på danska, norska och engelska kommer i fråga, kan i en framtid bli tänkbart. En liten början gjordes i Nathan Söderbloms förslag 1920, en ansats i samma riktning finns i det norska tilläggsförslaget "Salmer 1973".

En annan principiell synpunkt rör sambandet mellan text och melodi. Nästan alla sångerna har egen ofta nykomponerad musik. Text och musik har tillkommit i nära samarbete. Kommittén kan inte ha varit främmande för den självklara frågan om inlärandet av denna mångfald nya melodier för att de skall kunna fungera som församlingssång. Orgeln har inte samma mera självklara funktion som tidigare. Bland melodierna är variationen lika stor som på textsidan med representanter för såväl gregoriansk sång som negro spirituals.

Kommittén har velat modernisera och förenkla den språkliga formen. Målsättningen har varit, heter det i kommentaren, att huvuddelen av psalmerna skall ha ett enkelt och lättförståeligt språk. Men även på denna punkt kan man tala om en stor spännvidd. Det enkla och lättfattliga kan riskera att snudda vid eller överskrida gränsen till det banala och förslaget har åtminstone i de visartade partierna inte undgått denna risk. Å andra sidan ger förslaget också exempel på ambitioner att framlägga mera svårtolkade texter. Rytmen och strofbyggnaden har blivit mer varierad än i äldre psalmdiktning. Texterna är ofta orimmade och i många fall har rimmet ersatts av assonans. I författarregistret till de 196 sångerna dominerar Anders Frostenson med sammanlagt 83 original eller bearbetningar.

Att förslaget spänner över ett stort område

illustreras av dess nya översättningar från gammalkyrklig och medeltida kyrkosång. Här förekommer sådana namn som Ignatius, Ambrosius, Fortunatus, Gregorius, Bernhard av Clairvaux (som enligt gammal tradition anges som författaren av den latinska texten till julsången Laetabundus) samt Wipo och Abélard. De flesta av dessa tolkningar har utförts av Anders Frostenson. Avståndet är icke sällan stort mellan dessa återgivningar och den latinska texten. En sådan frihet för översättaren måste anses riktig och nödvändig. Men man kan alltid ställa frågan om i ett visst fall en översättning avlägsnar sig alltför långt från originalet. Insättandet av äldre text i nutids-sammanhang har medfört att en sång med Ambrosius' namn börjar med att anknyta till vetenskaplig nutidsformulering: "I kosmisk dimma, ljusårs glans." (790.) Det nutidsartade uttrycket understryker den ambrosianska hymnens tidlöshet. Wipos påsksekvens har åter fått en svensk översättning (686). "Skottversen" här anknyter till den äldsta kända formen för församlingssång på modersmålet bl.a. i vårt land. Man kunde önska att ordalydelsen såsom i den tyska psalmboken 1950 mera ordagrant hade följt den äldre textformen. Översättningen av "Laetabundus" återger likaså dess "skottvers", här i dess mera traditionella form (663).

En nyhet som innebär avsteg från protestantisk psalm utgör förslagets mariasånger. Här återfinnes sålunda översättningar av "Ave maris stella", "Stjärna över haven" (668), och "Salve Regina" med inledningsraden "Himlarnas drottning, moder till all barmhärtighet" (669). Rent stilmässigt accepterar man hellre ett sådant mariaepitet än det som också förekommer här, i raden av många andra, "mor i himlen". Anknytning till den kristna mystikens speciella ordval förekommer i omskrivningen efter Juan de la Cruz, "Jag känner den" (708) av Frostenson. En meditativ text som denna torde ha sin plats bland särskilda "läsepsalmer". Om en klassisk luthersk psalm med av mystiken präglad innehåll erinras man genom inledningsraden och melodien till "Kläd dig, själ, i högtidskläder" (645) efter Francks av Crüger tonsatta "Schmücke dich, o liebe Seele". Men vad texten beträffar är eljest den direkta släktskapen inte påtaglig, fränsett det gemensamma ämnet, nattvarden. Äldre protestantisk psalm är f.ö. representerad med några bearbetningar. Grundtvig är företrädd med en påskpsalm (702) med dess poängterande av sambandet mellan den kristna påsken och

naturens återuppvaknande.

Ett karakteristiskt drag i förslaget är anslutningen till det vardagsenkla såväl beträffande språkformer som motiv och innehåll. Man finner väl i dessa Psalmer och visor ej mycket av psaltarinspirerad hög gudstjänststämning men desto mer ett besjundande av vardagssituationer. Ramen för evangeliets händelser var ju oftast "en vanlig dag när inget särskilt händer" (621). Britt G. Hallqvist skildrar hur Jesus kom in i barnens värld och hur de då sprang från sitt hopprep (624). Tendensen hos den kristna psalmen i alla tider att sätta in evangeliet i det närvarande, såsom ett 'här' och 'nu', har bl.a. fått ett känt uttryck i Frostensons adventpsalm 1937, "Jesus från Nasaret går här fram". Till detta motiv an knyter samme författare nu på nytt: han går på gatan (623), känns igen i ett gatustråk (632), bar sitt kors genom gatans trängsel (698) och kan skymtas ibland i gatornas brus (753). Det är sålunda stadsmiljön som utgör den yttre ramen. Bo Setterlind framhåller att "Guds rike är ej fjärran" utan det "ligger här" (748). Till framhållandet av Guds rikets närhet hör också nutidspräglade ord: varuhus, kontor, fabrik, trafiksignaler, alarm, ambulans, kirurg, respirator, dator och cell. Framhållandet av världen som Guds skapelse och människornas samhörighet utgör temat i en psalm av John Nilsson med det från Psaltaren inspirerade anslaget "Jorden är Herrens" (758). Ett epos om skapelsen börjar "Gud skapade de klara vattnen" (762, av Olov Hartman). Miljöförstörelsen är här ett aktuellt ämne.

Kristusbilden är i all psalmdiktning något väsentligt. Olov Hartmans av Daniel Olson tonsatta psalm om Kristi förklaring (690) är till text och ton ett värdigt komplement till den motsvarande av Edvard Evers, 1937 nr 140. Kristusbilden är likaså något centralt i Karl-Gustaf Hildebrands klockinskriptionsdikt "Den mörka floden sprängde sina bräddar" (791) och i Britt G. Hallqvists översättning "Kristus är världens ljus" (618). Men bilden av Kristus har också drag som speciellt an knyter till denna tid: han är med i kampen för fred och frihet och rätt (753), han är förebilden för kristen aktivitet, han "som gick före oss" (652). Sistnämnda psalm av Olov Hartman har f.ö. en något tidigare och uppmärksammas melodi av Sven-Erik Bäck.

Ett påtagligt intresse ägnas den kämpande och ovissa inställningen till den kristna tron. Detta kan exemplifieras med två inledningsrader: "Jag skulle vilja våga tro" (719) och "Jag har ofta frågor, Herre" (720), båda av Tore Littmarck. Kyrkokritik saknas inte i Britt G. Hallqvists återgivning av en engelsk text, "Om din kyrka stänger sina portar, Gud, för att ostörd lyss till sång och böners ljud" (640). Det är världens nöd med dess omätliga uppgift som här står i blickpunkten, och Gud, vars namn dock inte nämnes, "har inga händer utom våra", framhåller en anonym författare i den näst föregående sången.

Modern svensk lyrik är representerad bl.a. genom Hj. Gullberg, Pär Lagerkvist, Artur Lundkvist, Harry Martinson. Bearbetningen ur Lundkvists diktverk "Agadir" (615) betonar Guds allestädesnärvaro och allmakt. Namn med anknytning till 1940-talets värld är Nelly Sachs (617) och Dietrich Bonhoeffer (700).

Det framlagda förslaget har som nämnts framför allt syftat att komma med något nytt, en ny sång, genom nydiktningar eller bearbetningar. Men det finns också en kategori av andlig sång som redan är välkänd och mycket använd och som har funnit sin språkliga och melodiska form. Kommittén har fast i ringa utsträckning uppmärksammat sådan andlig sång och bland författarnamnen återfinnes sålunda också representanter för väckelsens sång såsom J. Blomqvist, P. Ollén, S. Lidman, E. Nyström, L. Pethrus, C. O. Rosenius. Den bibliska hymnen "Hosianna" har fått komma med i sin välkända tonsättning av Vogler.

1975 års Psalmer och visor är ett omfattande förslag redan i fråga om antalet sånger. Här har endast kunnat göras några iakttagelser ifråga om sådana drag som kan sägas vara särskilt karakteristiska. Det innehåller tillskott av värdefull psalm som det är angeläget att bevara för framtiden. Men där finns också sådant som inte försvarar sin plats i en sådan samling eller som framstår som ett ovisst experiment. Som bekant kommer förslaget att enligt kyrkomötets beslut genomgå en omfattande revision, varvid många sånger utgår och andra kommer i stället. Ur denna bearbetning skall framgå ett tillägg till 1937 års psalmbok.

Allan Arvastson