

Den springande punkten

Påminnelser om en överhoppad bok

AV GUSTAF WINGREN

Att behandla den springande punkten genom att tala om en överhoppad bok är visserligen en kontamination av två oförenliga metaforer. Men just nu är detta stilbrott synnerligen lämpligt och klagörande.

”Årsbok för kristen humanism” 1973 rymmer en i sympatisk ton skriven artikel av Ragnar Holte, behandlande olika sidor av min produktion under de senaste tjugo åren (s. 78—92). På de sex avslutande sidorna fixerar Holte sin huvudkritik, en kritik som visserligen primärt riktar sig mot mitt arbete av år 1972, Växling och kontinuitet, men som i sak drabbar hela mitt författarskap (s. 87—92). När jag här replikerar på kritiken, inskränker jag mig till en enda punkt, den springande punkten.

Holte blickar tillbaka på mina tidigare skrifter, alltsedan doktorsavhandlingen om Luther 1942. Speciell vikt fäster han vid Teologiens metodfråga 1954, Skapelsen och lagen 1958 samt Evangeliet och kyrkan 1960. Icke en enda gång nämner han Predikan 1949. Att han kan hoppa över denna bok är den springande punkten. Jag skall nu i min replik försöka visa hur organiskt nödvändig boken om predikan av år 1949 är, hur klart *allting* som jag under det senaste kvartsselet har skrivit vilar just på denna bok och hur omöjligt det är att i en tillbakablick hoppa över den.

När jag har klagjort detta, torde det för varje läsare vara tydligt, att kritiken mot min produktion i varje fall icke kan utformas *så* som Holte på avslutningssidorna i sin artikel utformar den. Förmodligen kommer Holte (liksom andra läsare) att även efter mitt klagörande markera sin distans mot min tankegång. Men kritiken måste då

genomföras med andra utgångspunkter och med andra argument.

Först vill jag säga några ord om problemens framväxt, rent kronologiskt. Jag vet inte varför mitt intresse från första ögonblicket av mina teologistudier gällde skapelsetanken och första artikeln, det var bara så. Följaktligen letade jag efter material om skapelsetron, exegetiskt, patristiskt, reformationshistoriskt. Materialet var lätt att finna. Jag skrev historiska böcker, en om Luther, en om Irenaeus. Inte på minsta sätt dolde jag att dessa två böcker hade ett aktuellt och rent systematiskt syfte. Det jag talade om var en ouppgivbar sida i den kristna tron, ett efter upplysningstiden i Europa med orätt negligerat inslag i credo.

Med skapelseteologi i bagaget konfronterades jag efter det andra världskrigets slut med Barth, dels med honom själv på flera konferenser före Evanston, dels med hans stora internationella seminarium under min tid som vikarie på hans professur i Basel och dels med hans två mest betydande tyska utläggare, Ernst Wolf och Hans Iwand, det skedde i Göttingen under min termin som gästprofessor där. Konfrontationen var grundlig, hårdhänt och långvarig. I alla dessa tre sammanhang utsattes skapelsetron för en och samma beskyllning: den påstods vara upphovet till olika typer av national-socialistisk teologi.

Under tiden i Göttingen gjorde jag också avstickare till Marburg och mötte Bultmann, både personligen och i skrift. Om jag sålunda genom historiska studier i Lund har samlat rikligt med material till en tolkning av den första trosartikeln om skapelsen, så

möter jag därefter i ovanligt övertygande form vår generations främsta representanter för en kerygmatiske teologi. Jag finner mig i flera avseenden vara underlägsen dem. Den ännu idag här i Sverige vanliga över-sittarattityden mot kontinentens koncentration på kerygmat har alltsedan dess förefallit mig definitivt bornerad.

Å andra sidan hade jag alltså mitt ursprungliga ärende, skapelsetrons nytolkning, kvar att bevaka. Av kerygmantikernas benägenhet att identifiera skapelsetro och nationalsocialism kunde jag givetvis aldrig bli övertygad. Därtill visste jag för mycket om kyrkofädernas kamp mot gnosticis-men, om Luthers trosinterpretation av natur och yrkesliv etc. Den uppgift jag under år 1948 står inför är denna: att kombinera läran om skapelsen med synen på bibelordet såsom *tilltal*, kerygma, predikan.

Nu är det visserligen sant att boken Teologiens metodfråga (som kom ut först 1954) därmed till sin struktur är planerad, koncipierad och disponerad. Denna boks två delar, antropologi och hermeneutik, täcker just de två komponenterna i den nödvändiga, den i viss mån nya kombinationen, skapelse och kerygma. Holte har sålunda rätt när han i sin tillbakablick koncentrerar uppmärksamheten på Teologiens metodfråga av år 1954. Men han missar den springande punkten när han överhoppas det fem år tidigare utgivna, vida större arbetet, Predikan 1949.

Det hade nämligen för mig inte funnits någon möjlighet att gå direkt från de historiska studierna över Irenaeus och Luther till en analys av den systematiska teologins metod. Först måste ett principiellt, rent systematiskt arbete, helt ägnat åt predikans problem, inskjutas, uppbyggt såsom förarbete till Teologiens metodfråga.

Jag säger också detta klart i boken Predikan 1949, ja, de två sista orden i denna av Holte överhoppade publikation utgöres just av de bokstäver som fem år efteråt blev titeln på nästa bok, "teologiens metodfråga" (Predikan 1949, s. 309). Till yttermera visso antyder jag i förväg vilket material jag ämnar välja, Nygren, Barth och Bultmann (se Predikan, s. 309, not 27 och s. 18, not 47).

Men varför måste en bok om predikan komma före en bok om metoden? Nu närmar vi oss den springande punkten.

Mina förutsättningar vid resonemanget om den systematiska teologins metod i nuet är mycket enkla. Jag förutsätter att kristendomen är något som man kan iaktta i historien. Den börjar när vissa satsar blir förkunnade och den fortsätter med förkunnelse av sådana ord som nu kan läsas i texter från detta begynnelsekedje. Den är klart och tydligt flexibel och föränderlig men alla element i dess ursprungliga bekännelse fungerar sekel efter sekel mitt i förändringarna. På slutet, efter upplysningen på 1700-talet, blir det emellertid svårt att få hela innehållet med i obesekret skick. Skapelsetron råkar på 1800-talet värst illa ut.

Detta kan inte bero på att den kristna gruppen numerärt sett börjar minska. I fornkyrkan, på 100-talet, var de kristnas antal ännu mindre; dessutom förföljdes kyrkan av de hedniska människor som då omgav henne. Det var i detta martyrskede skapelsetron formulerades, såsom bekännelsens första artikel. Den lilla gruppen kristna var övertygad om att Gud var verksam från morgon till kväll inne i alla hedniska människors tillvaro och att samme Skapare hade gjort en *ny* gärning med hedningarna genom Kristi död och uppståndelse — det var evangeliet om denna nya gärning som skulle *predikas*. Så har företeelsen "kristendom" alltid sett ut, ända in i modern tid, trots det alla senaste skedets dekadensfenomen.

Vidare utgår jag ifrån att all teologi vid universiteten är en verksamhet med av det konkreta läget betingade uppgifter. Varje tal om den teologiska metoden i bestämd form, som om det finnes en metod för alla tider, bygger på en illusion. När en generation teologer har gjort sitt jobb — och gjort det bra, vetenskapligt bra — är det dags för nästa generation att ta vid, förmodligen med en helt annan metod. Så är det ju i alla vetenskaper, teologin kan inte rimligen förväntas bli annorlunda än de.

Vad är då de konkreta uppgifterna omkring år 1950, vad är det som är försummat? Skapelsetron är direkt struken, stru-

ken av ledande teologer i Europa, tanken på en universell lag är bekämpad, bekämpad av samma teologer (och av flera därtill). I stället hävdas positivt kerygmat (av somliga), kristendomens unika grundmotiv (av andra). I detta läge gäller det att finna en arbetsmetod som öppnar en möjlighet att samla ihop de spridda bitarna, skapelsetron, den universella lagen, evangeliet (=kerygmat), kyrkan såsom öppen mot världen. En metod som gör det möjligt att till ett organiskt helt samla dessa disjecta membra är, menar jag, en vetenskapligt riktig metod (Teologiens metodfråga 1954, s. 114 och 213).

Huvudtesen blir då: bibelordet är icke religiösa utsagor, uttalade av kristna människor. Det har skriftordet, rent historiskt, aldrig varit. Detta tal om "kristna utsagor" är ju helt otillämpligt på den första lilla urkristna församlingens heliga skrift, den enda heliga skrift kristendomen ursprungligen ägde, Gamla testamentet. Men även de nytestamentliga texterna samlas till ett helt på det sättet, att de blir tal *till* församlingen, liksom Gamla testamentet redan på den första pingstdagen var.

Bakom denna historiska tillblivelseprocedur ligger givetvis en tro, tron att Gud är subjektet i ordet, en herre som talar *till* människor. Denna tro kan icke en vetenskap vid universitetet infoga i sitt vetenskapliga arbete med texterna. Men eftersom vetenskapen skall ge en korrekt bild av vad "kristendom" är, bör den metodiskt starta i ett fenomen som är enkelt och påtagligt och som fortfarande bär spår av ursprunget. Detta nutida fenomen bör analyseras till sin principiella innebörd, härifrån kan sedan rimligen det teologiska arbetet idag läggas upp. Fenomenet ifråga är den nu pågående predikoakten, hävdar jag.

I detta fenomen finns bibeltext som talas *nu* och talas *till* människor. Det predikade är "evangelium", vilket implicerar att det som utsåges är något nytt, meddelat av en Gud som tidigare har handlat med människor, adressaterna, i hela deras liv. De är skapade, de har förlorat sitt sanna liv, de styrs av lagen som dömer dem, de mottager nu "frälsning" (=befrielse, förlåtelse). Alla

de sidor i kristendomen som har hotat att falla isär på grund av moderna teologers val av metod, *alla dessa sidor samlas till ett helt när man tar sin utgångspunkt i fenomenet predikan.*

Detta utsåges praktiskt taget i varje avsnitt av Teologiens metodfråga 1954. Men det kan utsågas blott på grundval av den utförliga analysen i Predikan 1949.

För säkerhets skull bör jag kanske här tillfoga att predikoakten bara är ett exempel. Undervisningen, liturgin, bikten, ja, hela gudstjänsten har denna karaktär: bibliska ord, fungerande nu (se Teologiens metodfråga 1954, s. 202, utförligare utvecklat i Växling och kontinuitet 1972, s. 22, framför allt dock redan i Predikan 1949, s. 269—289, det långa kapitlet om kyrkoårets uppkomst och fortsatta roll såsom europeisk bibelutläggare via almanackan).

Bibelordet har sålunda en principiellt annan plats i kristendomen än alla andra, alla efterföljande ord har. Det är just detta som går förlorat när man, med metodisk utgångspunkt i filosofin, behandlar bibelordet såsom "religiösa utsagor, uttalade av kristna människor". Då uttalar Lukas, Paulus, Luther, Wallin osv. religiösa utsagor på samma plan. En sådan sammanblandning av allt material, placerat på ett enda plan, är historiskt felaktig. Materialet är inte så beskaffat, man gör våld på det.

Och gör man våld på något, är det naturligt att somliga bitar faller bort eller blir omöjliga att hantera. Det gäller skapelsetron, det gäller övertygelsen om Guds universella lag, det gäller hela Gamla testamentets funktion i den kristna församlingen. Det är ett faktum att vi icke i det traditionella teologiska arbetet *omedelbart* har en plats given åt dessa bortfallna bitar utan måste föra in dem "från sidan" så att säga, som om de vore egendomliga tillägg, vid sidan om tron på Kristus. Men de hör organiskt samman med centrum och de får utan svårighet sin naturliga plats när teologin metodiskt startar i en fenomenologisk utgångspunkt, i predikan, men predikan av *evangelium*, icke av "uppenbarelse" som hos Barth.

För att klagöra predikans roll tillgriper jag i Teologiens metodfråga (s. 201 f.) två

parallellfenomen, partiturets roll vid en konsert, lagtextens roll vid en domstol. Det har alltid förvånat mig att recensenterna konsekvent har gått förbi dessa två paralleller. Vi har fenomenet i vår kultur där gamla dokument placeras i en normativ funktion utan att någon disciplin vid universitetet ger dessa dokument deras normativa roll. Professorn i musikteori, professorn i juridik och professorn i teologi är i sammanhanget helt sekundära företeelser: ingen av dem skänker dokumenten normativ karaktär.

Kompositionen spelas, det är dirigenten, musikanten och lyssnaren som frivilligt skänker partituret normativ karaktär — i och med att de infinner sig på konserten och i och med att stycket spelas. Och lagtexten fungerar normativt på samma sätt, inte på universitetet naturligtvis, där man bara leker rättegångar men där ingen blir dömd. Lagtexten fungerar normativt i domarens dom och framför allt i medborgarens beteende, när han låter bli att begå brott.

Så fungerar också bibelordet så länge det finns "kristendom". När det har upphört att fungera så, finns inte längre kristendom. Religion kan nog fortfarande finnas, annan religion. Men om ämnet religion i allmänhet talar jag icke i Teologiens metodfråga. Mitt enda problem är att det omkring år 1950 vid europeiska universitet finns en systematisk teologi som skall beskriva kristendom och som inte gör det. Jag vill finna en metod som gör det möjligt att få med alla väsentliga delar av det kristna credo. De vänliga och positiva ord Ragnar Holte yttrar om mitt författarskap från 1954 och framåt synes mig vittna om att jag — åtminstone i någon mån — har lyckats finna metoden (se Årsbok för kristen humanism 1973, s. 78—87).

Den därpå följande kritiken däremot (Årsbok 1973, s. 87—92) vilas enligt min mening på att Holte har överhoppat min i detta sammanhang viktigaste bok, Predikan 1949. Han blir förvånad över att jag betraktar bibeltexterna såsom "kriterier" (s. 88 och 91). Jag, som med utgångspunkt i predikoakten menar, att bibeltexterna är ett partitur som nu har spelats i en tvåtusenårig rad

av konserter, jag måste ju betrakta kriterieproblemet på detta sätt. Men låt mig, innan jag närmare går in på denna springande punkt, göra en utflykt till Edgar Almén och hans recension av Växling och kontinuitet (Svensk teol. kvartalskr. 1974, s. 31—36).

Även Almén riktar kritik mot mitt författarskap. Hans invändningar träffar mig mycket djupare än Holtes anmärkningar gör. Alméns kritik skall jag inte besvara här, det är inte möjligt i en artikel på några sidor. Hans recension är intressant ur en annan synpunkt, en synpunkt som här är viktig. Almén överhoppas nämligen icke den springande punkten. Utan att jag i förväg har kommit med några pekpinningar ser han med egna ögon hela sammanhanget i mitt författarskap, kombinationen av skapelsetron och kerygmat. Han märker också att boken Predikan av år 1949 är själva bryggan mellan det ena och det andra (se särskilt Alméns väl valda och sammanfogade citat i Svensk teol. kvartalskr. 1974, s. 33).

Holte däremot går förbi Predikan, delvis i en sorts vänlighet, tror jag. Detta specimen 1949 har blivit extremt häftigt kritiserat, dessutom kritiserat av personer med hög status vid akademier och i massmedia. Sådan kritik befläckar det utförda arbetet och verkar efteråt avskräckande, även när kritiken sakligt sett vittnar om brist på insikt i ämnet.

Ett faktum är emellertid att Predikan är min mest betydande bok, den enda av mina skrifter som röjer en gnista av begåvning hos författaren, tycker jag själv. När folk urskuldar mig för att jag skrev ett sådant specimen och uppmuntrande påpekar, att jag tidigare hade författat doktorsavhandlingen om Luther, en riktigt duktig bok, känner jag mig som en modern lyriker, vars beskedliga släktingar omtalar för grannarna, att han tidigare har givit ut andra dikter, där han visar att han minsann kan rimma.

Skall man alls säga något positivt om min produktion, vilket man på flera håll sen omsider nu börjar göra, då blir det nödvändigt att först bortse från *all* tidigare kritik av Predikan 1949 — den kritiken är praktiskt taget värdelös — och börja läsa denna

bok på nytt, läsa den *med uppmärksamheten inriktad på huvudkonstruktionen*. Ingenting i mitt senare författarskap blir fullt begripligt utan denna grundläggande konstruktion.

Även efter en sådan ny genomläsning finner man säkert skäl att avvisa konstruktionen. Men man får i så fall i kritiken av mig använda andra argument än de nu av Holte anförda. Man får framför allt *själv* anförda *positiva* argument för tesen, att inom kristendomen det bibliska materialet är av principiellt samma slag som det efterföljande kyrkohistoriska materialet. Nu utgår Holte helt enkelt från att det är så. Han föreställer sig tydligen bibelordet som det första kristna ordet i en lång rad av kristna ord fram till nu (se Årsbok för kristen humanism 1973, s. 88—91).

När man vid ett universitet tar en sak för given, beror detta i regel på att starka vetenskapliga traditioner härskar vid universitetet och att inom dessa traditioner saken tas för given. Så är fallet här. Att helt negligera den konstruktion med fenomenet "bibelord i gudstjänst" såsom utgångspunkt, vilken jag nu har redogjort för och i Predikan 1949 med ett omfattande material har underbyggt, att negligera en sådan konstruktion är den naturliga attityden, ifall man någorlunda kritiklöst accepterar dels den analytiska filosofin och dels den nytestamentliga exegetiken, sådana dessa vetenskaper bedrevs i Uppsala ungefär från 1940-talets slut.

Först den analytiska filosofin. Där är det ju så, att orienteringspunkten alltid är vanliga påståenden, teoretiska satser, vilkas sanning kan bevisas eller förnekas. Från denna grupp separeras en rad andra satser, i sin tur indelade på olika sätt, moraliska, religiösa, estetiska etc.

Det som i "kristet material" handlar om eller utgöres av lag, bud, förmaningar etc., det hamnar i gruppen av moraliska satser, byggda på etiska värderingar. Eftersom evangeliet (=det i kerygmat uttalade ordet) alltid, kristendomens historia igenom, har innehållit någon sorts påstående om yttre händelseförlopp, finns det i evangeliet ett inslag av rent teoretisk art, ett inslag som

skulle upphävas ifall händelseförloppet icke hade ägt rum. Evangeliet handlar ju om ett mänskligt liv, Jesu rent yttre tillvaro, särskilt om sluhändelserna, döden och uppståndelsen.

Om den systematiska teologen tar denna analytiska ram för given och accepterar detta inom filosofin färdigkonstruerade sätt att klassificera satser, är — redan i ansatsen — alla möjligheter att fenomenologiskt starta i predikoakten spolerade. I denna akt förkunnas ju evangeliet såsom ett ord till lyssnande människor, vilka i sin existens är bestämde av lagen och inte *kan* undandra sig lagens tvång och lagens dom. Vi har ingen svårighet att finna sådana faktorer i nu levande människors tillvaro men vi finner dem icke om vi går till "moraliska satser". Uttalandet av moraliska satser är ett ytfenomen, det äger rum när en diskussion pågår.

Vad som i evangeliets predikan förutsättes vara "Guds lag" eller "Guds dom" framträder mycket tydligare i de olika former av tvång och ofrihet som människan är underkastad, idag såsom i alla tider, och som praktiskt taget aldrig yttrar sig i några "moraliska satser". På samma sätt framträder "Guds skapelse" i vanliga mänskliga skeenden, visserligen beskrivna i ett stort antal gammaltestamentliga texter, i bergspredikan, i liknelserna, men *faktiskt pågående* i människolivet som sådant, även där ordet "Gud" icke nämnes, även där bibelordet är helt okänt — kort sagt: där icke någon som helst "religiös utsaga" formuleras.

Det är viktigt att observera på vilket oerhört elementärt sätt den analytiska filosofins begreppsapparat blockerar möjligheten för teologin att fenomenologiskt starta i predikoakten. Blockeringen sker genom själva intresset för "satser" och genom klassificeringen av olika satser (teoretiska, moraliska, religiösa etc.). När man har startat i detta intresse och i denna klassificering är vägen till en fenomenologisk analys av predikoakten blockerad.

Det är också påfallande, att de teologer, som har tagit sin utgångspunkt i predikan eller i kerygmat, icke gör bruk av den analytiska filosofins begreppsapparat. Deras underlåtenhet på denna punkt beror icke på

okunnighet om vad analytisk filosofi är. De bara konstaterar att den ena metodiska ansatsen är oförenlig med den andra metodiska ansatsen. När ett val mellan två ansatser måste göras, blir det givetvis de internt teologiska arbetsuppgifterna som får föll utslaget — det är ju för arbetet med *dem* teologen är till, liksom en astronom är till för att bearbeta problem i astronomi (ingen är till för att få "anseende").

Det är min bestämda uppfattning, som jag för varje år får allt starkare bekräftad, att den systematiska teologins beroende av den analytiska filosofin har *hindrat* svenska universitetsteologer från att gripa sig an med vitala arbetsuppgifter, främst avmytologiseringen. Eftersom Bultmann startar i evangeliets predikan såsom en i nuet pågående akt och eftersom han energiskt fasthåller tesen, att evangeliet måste vara ett befriande ord, drives han till en analys av världsbilden i bibeltexterna, en kritisk analys, som implicerar att bibeltexten på vissa angivna punkter "har fel". Avmytologiseringen är en *positiv* teologisk uppgift.

I svensk teologi saknas detta grepp och i svenskt fromhetsliv väcker varje rykte om greppet fruktan. Skulden till att detta reaktionära tillstånd ostört har fått bestå i kyrkan vilar främst på oss universitetsteologer i Sverige. För systematikens del är en viktig anledning till vår försummelse att finna i den rent deskriptiva attityden, vilken i sin tur är en naturlig följd av den analytiska filosofins vetenskapsideal.

Men den skuldbörda som den nytestamentliga exegetiken, särskilt i Uppsala, bär på är vida större. Och här står vi inför den andra vetenskapliga traditionen i Sverige, samverkande med den analytiska filosofin, blockrande vägen till en kerygmatisks ansats liksom denna. Båda tillsammans gör det närmast till en självklarhet, att Nya testamentet representerar det första kristna materialet och att efterföljande texter i kyrkan utgör nya länkar i den kedja som började med apostlarna.

Detta sammanhänger med den roll som en konkret kyrklig dogmatik, en för Church of England och för Roms kyrka karakteristisk ämbetsideologi, spelade vid de nytestament-

liga exegeternas granskning av bibelstoffet. Visserligen är det ett objektiva faktum att *alla* kyrkosamfund — sålunda även Rom och Church of England — ger bibeltexterna en helt exklusiv, en suverän plats i sin gudstjänst och att dessa texter där fungerar såsom ord *till* de gudstjänstfirande. Men intet hindrar att ett samfund för egen del betraktar en annan faktor än det i dess egen gudstjänst centralt placerade bibelordet såsom den avgörande faktorn, den faktor alltså som förlänar samfundets handlingar "validitet" och gör samfundet till "sann kyrka".

Så tolkas ämbetet, både i Rom och i England. Har man denna tolkning av sig själv såsom kyrka, blir det inte kerygmat i Nya testamentet som hamnar i centrum för den exegetiska uppmärksamheten utan andra, tämligen undanskymda ställen, exempelvis ordet om Petrus såsom "klippan" (Rom), texter om handpåläggning (anglikanska kyrkor). Och dessa nytestamentliga ställen har just karaktären av att vara de *första* texterna i en kedja av texter: de behöver alltid bli kompletterade med texter från de närmast följande århundradena, kyrkofädernas tid. Idén om en kedja, en succession, där Nya testamentet levererar första länken, blir här den bibelteologiska grundidén.

Den nytestamentliga exegetiken i Uppsala såg ut på detta sätt, samtidigt som den analytiska filosofin i Uppsala klassificerade "satser" och betraktade somliga av dessa satser såsom personliga uttryck för "kristen tro". Detta är två mycket starka och respektabla vetenskapliga traditioner. Påverkas man metodiskt av dem, blir det självklart att allt "kristet material" ligger på samma plan. Att bibliska ord i kristendomen är *till* människor talade ord och att bibliska ord i kristendomen är på 1900-talet, alltså *idag* talade ord, det förefaller då orimligt och primitivt. Vägen till en fenomenologisk ansats i predikan är definitivt spärrad.

Men därmed är vägen också spärrad till mycket annat, tyvärr, vägen till sådana problem som det vore nyttigt för svensk teologi att under dessa år syssla med. Till dessa ämnen hör just nu frågan om *hermeneutikens* plats i den teoretiska undervisningen och

forskningen inom universitetets nya religionsvetenskap. Flera av de äldre teologiska disciplinerna är berörda, någon större vana vid hermeneutiska debatter har dess företrädare i regel icke hunnit förvärva. Det gäller exegetiken, systematiken, den praktiska teologin. Ingen av dem kommer förbi det

hermeneutiska problemet när ”Rumo” drar igång.

Att i det läget hoppa över den fenomenologiska ansatsen i nu pågående predikan kommer knappast att bli möjligt. Man kan inte i längden hoppa över den springande punkten.

Schleiermachers metod

Några synpunkter med hänsyn till metodfrågorna i tros- och livsåskådningsforskningen

AV GÖSTA WREDE

Metodfrågorna är alltid angelägna för en religionsvetenskap, som har tros- och livsåskådningar som undersökningsobjekt. En del av denna forskning har hittills försiggått inom dogmatiken, som genom den nya studieordningen för teol. kand. kommit att ingå i ämnesområdet tros- och livsåskådningsvetenskap. Denna ändring på undervisningsplanet vid universiteten i vårt land kan på forskningsplanet leda till förnyad samverkan mellan dogmatiken i dess nya funktion och ämnen som religionsfilosofi och etik. Tvärvetenskapligt kan särskilt religionspsykologin bli av betydelse för ämnesområdet.

I denna situation står forskningen inom den tidigare dogmatiken inför vissa avgöranden angående sitt kommande arbete. Vilket blir forskningsområdet? Vilka arbetsätt skall väljas? De avgöranden, som måste ske, får göras med hänsyn till den nya forskningssituationen och de kommande forskningsuppgifterna *men också* till tidigare arbete med metodfrågorna inom teologin.

Föreliggande studie över Schleiermachers metod är att se i detta sammanhang och utgör en del av ett försök till översikt över metodproblemen i senare teologi. Ett studium av Schleiermacher visar åter igen, att det som är av idéhistoriskt intresse också kan vara av viss aktuell betydelse. Enligt min mening gäller detta särskilt om den del av Schleiermachers metod, som åtminstone programmatiskt inriktats på människans troserfarenhet.

Med metod avser jag i denna artikel: bestämning av syfte och uppgift ("program"), uppläggning och disposition, genomförande (t.ex. empiristiskt eller rationa-

listiskt, induktivt eller deduktivt), stoffurval och dokumentation.

I valet mellan termerna trosupplevelse och troserfarenhet väljer jag den senare, trots dess teologihistoriska belastning. Skälet är att den senare tycks bäst kunna täcka trons känslö-, tanke- och viljemässiga sidor.

Schleiermacher är som bekant ett beprövat ämne inom svensk teologi. Särskilt Anders Nygren och Hjalmar Lindroth har ägnat det stort utrymme i sin forskning. Jag har sökt kritiskt jämföra deras resultat med vad jag genom primärstudium funnit hos Schleiermacher. Avsikten är endast att ange några problem och att ställa några frågor; varken idéhistoriskt eller aktuellt medger det knappa utrymmet mer än några antydningar.

Erfarenhetsforskningen i teologin

En religionsvetenskaplig metod, som inriktas på människans troserfarenhet och som ser föremålet för forskningen vara detta mänskliga fenomen, är inte någon helt ny företeelse. Särskilt tysk erfarenhetsteologi på 1800-talet försökte systematiskt arbeta efter en sådan metod. Denna var fördenskill inte något förbud till erfarenhetsforskning i nyare religionsvetenskaplig mening. Resultaten visade då, såsom oftast i liknande försök, att en empirisk inriktning hämmades av bestämda filosofiska och teologiska förutsättningar.

Vissa uppslag till ett studium av troserfarenheten finns hos en rad tänkare i kristendomens historia, t.ex. Augustinus och Melanchthon. Självkärleken, *amor sui*, och distinktionen bruka, *uti* och njuta, *frui* är

såsom uppslag människocentrerade. Så också Melanchthons syn på *rättfärdiggörelsen*, vars mening måste vara en genomgripande förnyelse av människan.

Men man skulle sannerligen öva våld på bibel och lärofäder, om man sökte påstå, att kristen tro framställts, ens huvudsakligen, i antropologiska termer. Enligt kristna trosåskådningar i olika tider förläggs avgörande bestämmningar i fråga om frälsning, försoning, rättfärdiggörelse, levnadssätt — och hur därmed sammanhängande värden närmare formuleras — utanför människan själv. Värdenas garant måste vara något "objektivt", vilket inte ansetts kunna sammanfalla med människan och människans erfarenhet, som bara var den ena sidan av saken, något "subjektivt".

Schleiermachers nyansats

Friedrich Schleiermacher, fortfarande ett stort namn i västerländsk s.k. protestantisk teologi, presenterade i sina skrifter redan vid 1700-talets slut uppslag, som tycktes innebära en nyansats. Genom *Reden* (1799)¹ och *Der christliche Glaube* (1821—22)² gjordes troserfarenheten, inte primärt lärobestämningarna till föremål för undersökning. I det avseendet innebar dessa skrifter en metodisk förnyelse i jämförelse med tidigare accepterade metoder att göra teologiska framställningar utifrån trosartiklar och dogmatiska huvudbegrepp.

I och med Schleiermacher sattes ett nytt kraftigt frågetecken inför teologins försök att utforma en "lära om Gud", som själva namnet teologi anger. Hur skulle människan med sitt bristfälliga förnuft kunna åstadkomma en lära om Gud, den fullkomlige? *Upplysningen*, som tömt sina resurser vid tiden för Schleiermachers framträdande, gav anledning till en förnuftets självbesinning. Hur skulle dessutom Gud kunna göras till objekt för kunskap, som om kunskap om Gud kunde sökas utanför människan och hennes medvetande om sig själv? För *romantiken* var det givet, att varje livsprincip, såsom gudstron, är involverad i människans självmedvetande, en ståndpunkt,

som helt genomförd leder till problem angående transcendens och absoluthet.

Schleiermacher stod på gränsen mellan upplysning och romantik, i en uppgörelse med båda och med inslag av båda i sitt eget tänkande.

Olika syn på värdet på Schleiermacher insats

Schleiermachers syn på troserfarenheten såsom en förening av trons objekt och subjekt har knappast observerats tillräckligt. Detta gäller inte bara framställningar i läroböcker utan också teologer som Barth och Brunner.³ Schleiermacher har vanligen kommit att framstå som rätt och slätt den subjektiva troserfarenhetens teolog. I så fall ligger vägen öppen att fatta Schleiermachers troslära såsom subjektivistisk och vidare såsom t.ex. en uppfinning av människans psyke eller en produkt av hennes inbillning. En psykologiserande tolkning av gudstron kan inte härledas från Schleiermacher. Religionspsykologerna får gå till andra förebilder än till honom. Likaså vore det oriktigt att till honom återföra t.ex. Feuerbachs och Marx' teorier om religiös tro såsom resultat av människans önsketänkande.

Det torde vara befogat att räkna med en teologisk epok *före* Schleiermacher och en *efter* honom. Han skulle med andra ord vara ett skiljemärke i teologin, liksom Kant är det i filosofin. Denna syn på Schleiermachers be-

¹ Fr. Schleiermacher, *Über die Religion – Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799 (i forts. förk.: R¹); *Kritische Ausgabe*, hg.v. G. Ch. B. Pünjer, 1879. Skillnaderna mellan R¹ (1799), R² (1806) och R³ (1821) kommer att observeras.

² Fr. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, I—II, 1821—22, 6. oförändr. uppl., 1884 (del I i forts. förk.: G1). I företalet till 2. uppl. säger S., under jämförelse med 1. uppl.: "so ist doch kein Hauptsatz aufgegeben oder in seinem eigentlichen Gehalt verändert worden." Skillnaderna mellan G1¹ (1821—22) och G1² (1830—31) är inte av sådan betydelse att de behöver behandlas i föreliggande uppsats.

³ K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, I: 1, 1932, s. 160, 220 ff.; II: 1, 4. uppl. 1958, s. 303. E. Brunner, *Dogmatik*, 3. uppl. 1960, I, s. 71; II, s. 205, III, s. 270.

tydelse kan naturligtvis diskuteras. Den tveksamhet, som finns och som delvis är berättigad, beror av att Schleiermacher själv genom idéhistoriskt betingade inslag i sitt tänkande föranlett misstanken, att hans metodiska uppslag inte har betydelse utöver den idéhistoriska ramen.

Preliminär fixering av Schleiermachers metodiska program

Schleiermachers metodiska program kan preliminärt anges med följande teser:

(1) Religionen är självständig i förhållande till förnuft och moral.⁴

(2) Fromheten är känslan av absolut beroende.⁵

Religion och fromhet

Redan användningen av ordet *religion* föranleder frågor. Ordet kan i viss mån förstås mot bakgrund av upplysningstidens språkbruk. Ungdomsverket *Reden* hade till ämne: *Über die Religion*. Syftet var att ange vad religion är och därtill på ett sätt som samtidens kristendomskritiker kunde förstå.

Vad är då religion? Avgjort inte en synkretistisk blandform av olika religioner. Inte heller en speciell religionsform med företräde framför andra. Men religionen är alla religioners "väsen", tydligast framträdande i kristendomen. Religionen är ingen abstraktion utan alltid gestaltad i något historiskt givet samfund.⁶ Redan här kan naturligtvis frågas, varför en sådan grundläggande väsensbestämning alls skall behövas för studiet av religionen.

Der christliche Glaube nämner ytterst sällan ordet religion. När det sker, är det med stor medvetenhet och urskiljning i fråga om betydelsen med tanke på varje särskilt fall.⁷ Andra uttryck används, som mer specificerat beskriver religionen. Exempelvis talas om *fromhet*. Det är också fromheten, inte allmänt religionen, som får den berömda definitionen: känslan av absolut beroende. Men i denna skrift kvarstår ändå med full tillämplighet den tidigare gjorda principiella religionsbestämningen.

Självmedvetande

I Schleiermachers sistnämnda skrift finner vi ett begrepp, som varit vägledande för hans bestämning av religionen. Genom att observera denna startpunkt, från vilken hans troslära utvecklas, bör vi få klarhet om hur han metodiskt har gått tillväga. Av allt att döma är det begrepp vi söker: *självmedvetande*.⁸

Genom självbetraktelse kan en människa komma till mer eller mindre saklig insikt om sin livssituation. Men självmedvetandet skall inte fattas som ett människans medvetande om sig själv i sådan introspektiv mening. Självmedvetandets innebörd enligt Schleiermacher kommer tydligare till uttryck, när han talar om *omedelbart* självmedvetande.⁹ Denna betoning framhåller att självmedvetandet inte kan förstås såsom något i sig slutet subjekt. Vi måste tydligen räkna med någon betingelse för självmedvetandet. Här är en viktig ansatspunkt för en tolkning av självmedvetandet enligt Schleiermacher.

Känsla

Det omedelbara självmedvetandet kan av Schleiermacher bestämmas såsom *känsla*.¹⁰ Och känslan bestäms närmare så: av absolut beroende. Det är fråga om en upplevelse i känslan, som betingas av subjektet och samtidigt något transsubjektivt. Just det

⁴ R¹, s. 26, 31, 34, 42 f., 68 f., 107, 219—223. Jfr O. Rabenius övers. (av R³): Tal över religionen, 1923, s. 24, 30, 42 f., 79, 84, 134 f., 257. Gl, s. 6: "Die Frömmigkeit . . . ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls . . ." Härmed är en övergång till vår andra tes redan given.

⁵ Gl, s. 14: "Das gemeinsame aller noch so verschiedenen Äusserungen der Frömmigkeit . . . ist dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind." Jfr Gl, s. 17, 19 f., 26, 158 f., 162 f., 168 f., 229, 242, 251, 294, Gl II, 40.

⁶ R¹, s. 286 f., 291 ff. Jfr Gl, s. 3 ff., 6 f.

⁷ Gl och särsk. utredningen s. 35 f.

⁸ Gl, 31 f., 24 ff., 21 f., 6 f.

⁹ Gl, s. 7.

¹⁰ Gl, s. 6 f.

förhållandet framhålls med ordet *beroende*.

Beroende-känslan hör samman med en bestämning av människan såsom mottaglig (passiv) respektive självverksam (aktiv). Hur skall dessa bestämningar förstås? Själva uttrycket mottaglighet anger rimligen, att människan är öppen för påverkan och kan erfara ett beroende (hur lämnar vi tills vidare därhän). Jämsides med beroendekänsla talar Schleiermacher om frihetskänsla, som får sitt innehåll närmast av självverksamheten.¹¹

I Schleiermachers antropologi återförs bestämningarna mottaglighet och självverksamhet till en helhet i självmedvetandet. Där råder, som han uppfattar självmedvetandet, en "växelverkan" mellan det mänskliga subjektet och det förutsatta "andra".¹²

Gudsmedvetande

Vad är detta "andra"? Detta *kan* anges med ordet Gud, såsom svar på frågan om ursprunget till människans mottagande och självverksamma tillvaro.¹³ Men detta svar innebär inte "vetande om Gud", som skulle föregå eller bestämma beroendekänslan. Denna är i stället det primära. Svaret växer fram *ur denna känsla* och är den enda relevanta grunden för utsagor om Gud.

Om trossatser härrör från antaganden eller kunskap utanför beroendekänslan, har de inget intresse för dogmatiken, eftersom trossatserna i så fall inte har med levande fromhet att göra.¹⁴ Det kan därför vara naturligt för Schleiermacher att uttrycka sig så, att gudsmedvetandet är inneslutet i självmedvetandet och är oskiljaktigt från detta.¹⁵

Det är alltså genom känslan, bestämd på nu angivet sätt, som självmedvetandet blir gudsmedvetande.

Förnuft och moral

Kunskap utanför beroendekänslan är, som vi sett, ointressant och irrelevant som utgångspunkt för trossatser. Religion tycks för Schleiermacher (åtminstone från och med andra upplagan av *Reden*) i hög grad vara en känslangelägenhet.¹⁶ Människans

emotionella liv behöver få ett likaberättigande bredvid hennes rationella — och också etiska — förmåga.

Förhållandet mellan känsla, förnuft och moral anges till synes på skiftande sätt av Schleiermacher, från gränsdragning till harmonisering. Å ena sidan sägs, att fromhet (dvs. beroendekänsla) inte är ett vetande och inte ett handlande; fromheten hör till känslan eller det omedelbara självmedvetandet.¹⁷ Å andra sidan påstås, att fromheten — sådan den tar sig uttryck i känslan — inte saknar "förbindelse" med vetandet och handlandet,¹⁸ ja att känsla, vetande och handlande är "förbundna" med varandra¹⁹ och att det omedelbara självmedvetandet "förmedlar övergången" dem emellan.²⁰ Dessa uttalanden behöver inte komma i motsats till varandra, men de visar en viss differens i framställningen av förhållandet mellan känsla, förnuft och moral.

Huvudproblemen

Två problem, som vi delvis redan mött, behöver nu studeras närmare. Det ena gäller förhållandet mellan religion — förnuft — moral och innebörden i den "nödvändighet", som sägs karakterisera religionen. Det andra gäller troserfarenhetens bestämning såsom beroendekänsla och innebörden i "det absoluta", som uppställs i detta sammanhang.

Varför religionens "nödvändighet"?

Visserligen sökte Schleiermacher självständigt förklara känslan och religionen vid sidan av förnuftet och moralen. Till detta sätt att se bidrog herrnhutismens inflytande på honom och hans personliga religiösa ut-

¹¹ Gl, s. 15 f.

¹² Gl, s. 16.

¹³ Gl, s. 19.

¹⁴ Gl, s. 104.

¹⁵ Gl, s. 20.

¹⁶ Gl, s. 7 f.

¹⁷ Gl, s. 6.

¹⁸ Gl, s. 10.

¹⁹ Gl, s. 12.

²⁰ Gl, s. 10.

veckling, som tidigt gav honom förståelse för känslans betydelse i fromheten. Schleiermacher har dock i sin ungdom också övertagit upplysningens uppfattning, att religionen väsentligen är en moralåskådning, vars satsar kan styrkas av förnuftsbevis.

I och med *Reden* försöker Schleiermacher markera avstånd från en sådan syn.

I det sammanhanget sägs det att religionen inte bör fattas såsom "en högsta filosofi", som i sig förenar förnuft (hos S.: metafysik) och moral.²¹ Huvudintresset bakom ett sådant uttalande är att hävda religionens självständighet.

Med dess "nödvändighet" menar emellertid Schleiermacher inte bara religionens självständighet i och för sig, utan dess "nödvändighet" i förhållande till förnuft och moral.²²

Detta förhållande kan inte fattas så, att förnuft och moral är självständiga på *sina* egna villkor, liksom religionen är det på *sina*. Religionen är i stället nödvändig, såsom förutsättning för förnuft och moral.²³ Det är här en betingelserelation. Att denna knappast kan förstås såsom *blott* psykologisk eller kausal, framgår av nyssnämnda belägg i *Reden* för Schleiermachers syn på relationen religion-vetenskap och känsla-förnuft.

En väsentlig del av problemet är: hur kan religion vara betingelse för förnuft och moral och samtidigt bevara sin självständighet och egenart i förhållande till dessa?

Varför "det absoluta"?

I *Reden* säger Schleiermacher, att religionen utvecklas ur "åskådningen av universum".²⁴ Hur då? Vi finner, att människans "känsla av det oändliga" förenas med denna åskådning.²⁵ Det är att märka, att tonvikten i R^1 ligger på "Anschauung", inte som i R^2 på "Gefühl". Åskådning i R^1 torde inte avse objektsiakttagelse i vanlig mening men en inverkan på människan genom själva åskådningsprocessen utan att därför objekt för åskådningen behöver begreppsligt fixeras.²⁶ Med hänsyn till R^2 måste tilläggas, att känslan rimligen får an-

tas ha ett objekt och att sätillvida ett vetandesmoment finns där. Känslan av absolut beroende innebär dock, såsom påvisats, beroende av något. Vi skall strax belysa problemet närmare. Schleiermacher anser, att människans tro har en dubbel uppbyggnad; med olika termer anges denna, t.ex. ändlig — oändlig. På så sätt framställer han den ändliga människans möte med det oändliga, hennes "skådande av universum", som implicerar en identitetsupplevelse, en känsla av samhörighet med allt ändligt.

För att denna Schleiermachers syntes alls skulle kunna åstadkommas fordrades poneringen av "det absoluta". Hjalmar Lindroth har visat, att detta "absoluta" tänkts dels transcendent, dels såsom en syntes av transcendent — immanent hos människan.²⁷ Det är naturligtvis inte lätt att med termerna transcendent — immanent precisera Schleiermachers mening. Det kan diskuteras, om Schleiermacher verkligen ponerat något transcendent såsom en *gentemot* något immanent stående bestämning. Det torde genomgående hos Schleiermacher förhålla sig så, att transcendens är en föreställning given i och med den mänskliga (immanenta) erfarenheten — och endast i denna. Saken kan också beskrivas så: människan har i *sin tro* erfarenhet av "det absoluta".

Såsom problem kvarstår ändå, varför "det absoluta" överhuvudtaget behövde antas i Schleiermachers religionsbeskrivning och vad som föranledde honom till detta.

²¹ R^1 , s. 46, jfr 44.

²² R^1 , s. 31 f., 52 ff.

²³ R^1 , s. 19, 50—52. — Som framgår av R^1 , s. 52 f. är "spekulation" och "praxis" utan religion en omöjlighet. Visserligen anges här religionen vara förutsättning såsom känsla. Utmärkande för känslan är dock dennas "Einheit der Vernunft und Natur", R^2 , s. 66 f.

²⁴ R^1 , s. 55.

²⁵ R^1 , s. 54 f., 65.

²⁶ R^1 , s. 55 f., 58 f.

²⁷ Hj. Lindroth, Schleiermachers religionsbegrepp, 1926—30, I, s. 200, 273; II, s. 316, 323. Lindroth har med en rad andra termer närmare angivit denna Schleiermachers åskådning, såsom subjektobjekt a.a., I, s. 92, 141 och förnuft-sinnlighet s. 272.

Vad innebär forskningsuppgiften?

De problem, som följer med Schleiermachers uppställande av religionens (a) nödvändighet och (b) absolutet studeras här med hänsyn endast till metodfrågan. Med de angivna målsynpunkterna för forskningen blir metoden — trots en programmatisk frigörelse från rationalistiskt systembyggande — *inte* empirisk eller induktiv.

(a) Antagandet av religionens nödvändighet implicerar antagandet av ett enhetligt idealt religionsbegrepp.²⁸ I kristendomen ses idealet förverkligat.²⁹ Visserligen studeras religionen i ett historiskt givet kyrkosamfund.³⁰ Ja, teologiska lärosatser anges ha till uppgift att vara kyrkan till tjänst.³¹ Men intresset rör sig också här om religionen, dess enhetlighet, nödvändighet och allmängiltighet. Schleiermachers syfte är inte att fastställa, vilka trosfarehetens *olika* uttryck är. Det är inte variationerna, han vill komma åt, utan det gemensamma.

(b) Likaså är känslan av absolut beroende, som på sitt sätt är uttryck för religionen såsom absolut, ett för alla människor enhetligt ideal.³² Människan är enhetlig, liksom religionen är det. Enhetsprincipen kan drivas dithän, att människan i sitt omedelbara självmedvetande når en enhet av känsla, vetande och handlande. Vi kan påminna om att Schleiermacher sett en syntetisk enhet mellan människans mottagande och självverksamma sidor. I detta sammanhang talar han redan tidigt om "Menschheit"³³, inte om individer. Schleiermachers antropologi visar ett långtgående syntetänkande, såsom i föreningen känsla—förnuft—moral och subjekt—objekt hos människan. Även här är det religionsbegreppet, som är huvudintresset, inte dess konkret olika gestaltningar hos olika människor.

Rest av rationalism hos Schleiermacher?

Kan Schleiermachers metod till någon del förklaras av en kvardröjande förkantiansk rationalism hos honom?

Detta hävdas senast i en 1973 utgiven un-

dersökning: Fritz Weber, *Schleiermachers Wissenschaftsbegriff*.³⁴ Weber konstaterar allmänt: "Den Gedanken eines allumfassenden Systems verdankt Schleiermacher wohl der rationalistischen Schulphilosophie."³⁵ Den för Schleiermacher karakteristiska föreningen av "System und Skepsis" uppvisar "eine eigenartige Mischung von Kritizismus und vorkantischem Rationalismus".³⁶ Schleiermacher har övertagit väsentliga tankar i Kants kunskapsteori och etik, "interpretiert sie aber in einer ganz unkantischen Weise, indem er sie in ein Denken einordnet, das in seiner Grundstruktur viel weniger mit dem kantischen Kritizismus als mit dem vorkantischen Rationalismus, der wolffischen Schulphilosophie verwandt ist."³⁷

Anders Nygren framhåller i *Meaning and Method*,³⁸ 1972, att Schleiermacher visserligen sökte frigöra sig från upplysningen och insåg, att all religion är historisk och positiv (gentemot den naturliga religionen), "yet he proved unable consistently to maintain this insight throughout his work."³⁹ Såväl i *Reden* som i *Der christliche Glaube* blir religionen, framställd i "åskådningen av universum" och i "den absoluta beroendekänslan", "quite contrary to his avowed intention, the standard value by which all religion, including Christia-

²⁸ R¹, s. 237 f.; G1, s. 36 f., 40 f.

²⁹ R², s. 340 ff., 364 f.; G1, s. 64. 94.

³⁰ G1, s. 3 f., 6 f., 33 f.

³¹ G1, s. 102.

³² G1, s. 15—20, 31.

³³ Schleiermacher, *Über den Werth des Lebens*, 1792—93, i: *Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*, hg. v. W. Dilthey, 1870, (i forts. förk.: *Denkmale*), s. 54.

³⁴ Underrubrik: *Eine Studie aufgrund seiner frühesten Abhandlungen* (Gütersloh 1973) Weber drar slutsatser även för den senare Schleiermacher och använder sig (fastän sekundärt) av dennes Glaubenlehre. Härigenom uppkommer ingen motsägelset, men en bekräftelse, av Webers här anförda teser. Jfr a.a., s. 10, 144.

³⁵ A.a., s. 57, se äv. s. 56 not 1.

³⁶ A.a., s. 57, 72.

³⁷ A.a., s. 74.

³⁸ Underrubrik: *Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology*, (London 1972).

³⁹ A.a., s. 21.

nity, is measured; and what is more, this general concept is the fixed point from which the whole content of the Christian faith is to be derived. Now what else is this but a new edition of the concept of religion inherited from Enlightenment?"⁴⁰

Om vi antar att Schleiermachers sätt att uppställa och uppvisa religionens nödvändighet och absolutitet kan ha sin förklaring i en rationalistisk influens på hans metod, vad slags rationalism är det närmare bestämt befogat att tala om?

Wolffiansk filosofisk realism och Schleiermachers ståndpunkt

Schleiermacher har stått under inflytande av upplysningens s.k. wolffianism. Inflytandet från Wolff⁴¹ var indirekt; förmedlaren hette Eberhard, wolffian och verksam i Halle under Schleiermachers studietid där. Eberhards rationalism grundade sig på den gamla filosofiska *realismen* med anor från Platon. Enligt realismen är begreppsbestämningar samtidigt existensbestämningar. Existensen är given i och med begreppet.

Rationalismen hos Eberhard bestod i att grunden för all verklighetsuppfattning finns i själva tankeprocessen. Ett tings existens är aldrig någon egenskap hos tinget, vilken vore fastställbar utanför förnuftet. Tvärtom avgörs existensfrågan endast och allenast av förnuftets omdöme, ty kunskap om tingen, ja all s.k. verklighet kan nås enbart genom förnuftet. Följaktligen kunde Eberhard försvara det ontologiska gudsbeviset,⁴² enligt vilket en tänkt Gud också måste vara en existerande Gud. Existensen är given i och med det gudsbegrepp, som förnuftet uppställt. För en begreppsrealist (som t.ex. Eberhard) är det bara i denna mening, som existensfrågan är intressant: såsom bestämd och avgjord genom förnuftet. Om existens i annan mening är det strängt taget inte tal. Frågade man en begreppsrealist, vad som egentligen hade reell, faktisk existens, blev svaret ingenting annat än en hänvisning till det av förnuftet bildade begreppet.

Kant var inte nöjd med det svaret. Det

måste enligt honom kunna antas objekt för kunskap utom förnuftets verksamhet. Kunskapen kan med andra ord inte vara rationellt subjektiv. Kant kritiserade Eberhard, som ansåg sig kunna bygga en metafysik på sin rationalistiska grund.⁴³ Dem emellan utvecklades en polemik, som ställdes på sin spets, när det ontologiska gudsbeviset beströds av Kant.

Schleiermacher bevittnade denna filosofiska uppgörelse. Så mycket tycks vara säkert, trots magra källor i just denna fråga, att han ställt sig på Kants sida i så avseende, att han sett det vara riktigt att avvisa en kunskapsteoretisk subjektivism och en därpå byggd metafysik.⁴⁴ Det ontologiska gudsbeviset måste alltså falla också för Schleiermacher.

Wolffiansk moralåskådning och Schleiermachers ståndpunkt

Vi har sett, att Schleiermacher i kunskapsteoretiska frågor drevs att motsäga den av Eberhard förmedlade wolffianismen. Men i ett annat avseende kunde han instämma med denna.

Liksom Eberhard var kunskapsteoretisk subjektivist, var han också i moralåskådningen subjektivist. Det påståendet skall inte förstås så, att det vore en variant på temat från Protagoras: "människan är alltings mått". Människan har enligt Eberhard sin etiska bestämmelse i att eftersträva fullkomlighet. Men denna fullkomlighetssträvan behöver inte inriktas mot något mål utanför människan och människans förmåga. Det för moralen konstitutiva är

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Chr. von Wolff skilde mellan filosofi och empiriska vetenskaper. Han hävdade filosofins rätt att uppställa principer för allt tänkande. Även religiös uppenbarelse skulle kunna uppvisas överensstämma med filosofins principer.

⁴² J. A. Eberhard, *Vorbereitung zur natürlichen Theologie*, 1781, § 22.

⁴³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, i: *Philosophische Bibliothek*, hg. v. I. H. von Kirchmann, bd 2, 1884, s. 476 ff.

⁴⁴ *Aus Schleiermachers Leben — In Briefen I-IV*, hg. v. L. Jonas och W. Dilthey, 1858—63 (i forts. förk.: Br), s. 83 ff.

denna fullkomlighetssträvan *inom människan*.⁴⁵ Resonemanget bygger på antagandet av en naturlig, i och med människan och hennes förnuft given, moral. Den naturliga moralen utesluter inte i och för sig gudstro utan är, vilket upplysningstiden också vittnar om, förenlig med gudstro.

Schleiermacher kunde instämma med denna wolffianska moralåskådning, enligt vilken människans etiska mål inte behöver sättas utom människan själv.⁴⁶ Denna omständighet är av stort allmänt intresse för förståelsen av Schleiermachers metod. Han kunde alltså *bestrida* wolffianismens kunskapsteori men *bejaka* dess moralåskådning.

Kants praktiska postulat och Schleiermachers ståndpunkt

Eftersom Schleiermacher inte kunde se det vara nödvändigt att anta ett etiskt mål utom människan, blev det omöjligt för honom att acceptera Kants *praktiska postulat*.

Känt är att Kants etik inte är ändamålsbestämd. Människans etiska handlande bestäms av plikten för dess egen skull. Av *Kritik der praktischen Vernunft* framgår att denna etik inte behöver utesluta antagandet av fullkomlighet eller "det högsta goda" såsom bestämmingar för människans vilja.⁴⁷ I och med att Kant på så sätt kännetecknat idealet för människans etiska handlande, har han också konstaterat, att det inte kan förverkligas inom gränsen för ett jordeliv. Antagandet av fullkomlighet innebär för människans vilja en "in i det oändliga" fortgående process. Denna förutsätter fortvaro av människans personlighet. Följaktligen kan Kant hävda, att det högsta goda blir "praktiskt möjligt" endast om man förutsätter en "själens odödlighet".⁴⁸ Detta antagande ställer Kant upp av praktiska skäl (blir ett praktiskt postulat) för att etikens satser skall kunna upprätthållas.

En sådan argumentering var redan för den unge Schleiermacher omöjlig att acceptera, främst därför att utsagan om själens odödlighet måste vara teoretiskt sann för att äga giltighet.⁴⁹

Detsamma gällde Kants postulat om Guds

existens, som kunde förstås som en följd av antagandet av det högsta goda och som ett svar på frågan om ursprunget till det högsta goda.⁵⁰ I sin skrift *Über das höchste Gut* hade Schleiermacher tidigt visat, att Kants praktiska postulat om själens odödlighet och Guds existens är ointressanta för honom, därför att de inte uppfyller hans krav på giltighet.⁵¹ *Giltighet* förband alltså Schleiermacher från början med teoretiskt bevisbar sanning. Därför blev det honom möjligt inte bara att *bestrida* Kants hävdande av de praktiska postulaten utan också att *bejaka* Kants criticism i fråga om all kunskaps villkor.

Kants criticism och Schleiermachers ståndpunkt

Kriticismen hos Kant innebär en kritisk hållning i frågorna om kunskapens uppkomst. Varifrån får människan materialet för sin kunskap? Hur bildas kunskap hos människan? Kant inleder som bekant sin undersökning i *Kritik der reinen Vernunft* med påpekandet, att kunskap måste bygga på erfarenhet.⁵² Kants uttalanden om erfarenheten, som uppkommer genom "ting, som gör intryck på våra sinnen",⁵³ skulle i och för sig kunna ge anledning att uppfatta honom som kunskapsteoretisk empirist. Därtill kan läggas hans uttalanden om vetenskapens uppgift. Denna är att bearbeta erfarenhetens data.⁵⁴

Men sammanhanget i Kants kunskapsteori visar klart, att denna omöjligen kan beskrivas som blott och bart empiristisk. Kunskap uppkommer visserligen genom att människan mottar sinnesintryck. Dess intryck måste dock omedelbart bearbetas

⁴⁵ Eberhard, *Sittenlehre der Vernunft*, 1786, s. 17.

⁴⁶ Br, I, s. 69.

⁴⁷ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, i: *Phil. Bibl.*, hg. v. K. Vorländer, bd 38, 1922, s. 106, 145.

⁴⁸ A.a., s. 156.

⁴⁹ Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 1789, i: *Denkmale*, s. 12 f.

⁵⁰ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, s. 160.

⁵¹ *Denkmale*, s. 13.

⁵² Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, s. 46.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ A.a., särsk. 57—59, 99—103.

av förståndet för att ordnad kunskap skall kunna bildas.⁵⁵ Förståndet formar sinnesintrycken genom tids- och rumsuppfattningen och de logiska kategorierna, som inte ingår i sinnesintrycken själva utan är apriorisk kunskap, oberoende av sinneserfarenheten.⁵⁶ Hos Kant finns en förening av empirism och rationalism såtillvida som förståndets bearbetning av sinneserfarenheten ger kunskapen ett innehåll (a priori), som inte är givet i och med de mottagna sinnesintrycken.

Utmärkande för den aprioriska kunskapen är dess *nödvändighet* och *allmängiltighet*.⁵⁷ Kunskap enbart genom erfarenhet, som arbetar induktivt utifrån ett visst antal gjorda försök etc.; kan aldrig leda till omdömen om nödvändighet och allmängiltighet. Sådana omdömen är möjliga bara med den transcendentala metod, som Kant använde och som främst karakteriserades av hans antagande av kunskap a priori.

Det absoluta, begreppet som möter i olika rationalistiska system, finns på sitt sätt också hos Kant i betydelsen av "tinget i sig", som dock *inte* kan göras till föremål för kunskap, *inte* ledas i bevis men ändå måste antagas, eftersom den kunskap människan uppnår inte med visshet kan vara den slutgiltiga.

Överensstämmelser Kant — Schleiermacher

Schleiermacher visar vissa överensstämmelser med Kant, främst i fråga om kriticis- men. Denna hävdade, som vi här kanske väl utförligt påmint om, inte en ren empirism utan ett mänskligt medvetande, som både tar emot och formar kunskap. Det självmedvetande, som Schleiermacher antagit, bestämdes av samma kunskapsteori.⁵⁸ När Kant avvisade den klassiska rationalismens olika försök att bevisa Guds existens, kunde Schleiermacher instämma med honom i enlighet med kriticis- men.⁵⁹

Schleiermacher kunde också argumentera med "tinget i sig" vid sitt antagande av det transcendentala såsom det absoluta i religionen.⁶⁰ Här finns uppenbarligen inte längre någon överensstämmelse med Kant.

Huvudskillnad Kant — Schleiermacher

En väsentlig skillnad i metodavseende mellan Kant och Schleiermacher är följande. Medan Kants metod är utarbetad för att undersöka, hur en *för sinnena given erfarenhetskunskap* utformas i människans medvetande, är metoden hos Schleiermacher avsedd att undersöka, hur en *religiös erfarenhetskunskap* gestaltas i människans självmedvetande.

Alternativet *för sinnena given* (Kant) — *religiös* (Schleiermacher) innebär en kraftig förenkling av en komplicerad problematik. En följd av Schleiermachers antropologi är, att bestämningen religiös (nota bene: enligt hans eget sätt att se saken) implicerar bestämningen för sinnena given.

Termerna *empirisk* (Kant) — *icke-empirisk* (Schleiermacher) kan här inte ge full rättvisa åt skillnaden. För Schleiermachers del (om vi fortfarande håller oss till hans eget sätt att bestämma sin metod) stämmer den distinktionen inte helt av *nyssnämnda* skäl och för Kants del inte heller, eftersom han inte räknat med att erfarenhetskunskap är *enbart* empirisk.

Dessa förbehåll hindrar ändå inte denna fråga: Kunde den metod, som hos Kant avsågs gälla kunskapsteoretiska frågor om sinneskunskapens möjlighet och villkor, av Schleiermacher överflyttas till att gälla teologiska frågor om den religiösa erfarenhetens möjlighet och villkor?

Frågan om Schleiermachers användning av Kants transcendentala metod

När Anders Nygren i *Religiöst apriori*, efter att ha redogjort för den transcendentala deduktionen hos Kant, övergår till att framställa "Schleiermachers transcendentala de-

⁵⁵ A.a., s. 112 f.

⁵⁶ A.a., s. 73—89.

⁵⁷ A.a., s. 309—314.

⁵⁸ T.ex. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des spinozistischen Systems*, i: *Sämtliche Werke*, III: 4, 1839, s. 299 ff. R³ (1821), s. 177.

⁵⁹ Br, I, s. 83 ff., 93.

⁶⁰ Utgångspunkten för en sådan argumentering kan studeras i Schleiermachers *Kurze Darstellung*, s. 290, 293, 295, 297, 300.

duktion av religionen”, anger han: ”Från den förre medföra vi blott den transcendentala deduktionens allmänna idé.”⁶¹ Frågan blir här: Har Schleiermacher kunnat anknyta till Kant på *annat* sätt än rent formellt och alltså kunnat nå en reell överensstämmelse med Kant? Svaret måste bli nej av följande skäl. Eftersom Kants teori om kunskapens nödvändighet och allmängiltighet inte enligt sina egna förutsättningar kan överföras till att gälla religionens nödvändighet och allmängiltighet, har Schleiermacher inte haft möjlighet att nå någon reell överensstämmelse med Kant. Bärande belegg för en sådan överensstämmelse saknas också hos Schleiermacher.

Visserligen säger Schleiermacher i *Reden*, att religionen är nödvändig förutsättning för allt vetande.⁶² Men med vilken rätt kan man hävda, som Nygren (i *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning*),⁶³ att denna ”deduktion” överensstämmer med Kants? Vad Kant talar om såsom nödvändigt är kunskapen a priori, åskådningsformerna och kategorierna. Att på den grunden finna en saklig överensstämmelse med Schleiermachers tal om religionen som nödvändig låter sig inte göra. Om ett sådant överförande av Kants transcendentala metod ändå görs, appliceras den på ett område, som den aldrig avsetts för och där den därför inte kan ge någon lösning.

Till yttermera visso har Nygren som bekant införlivat sin Schleiermacher-tolkning med sin egen teoribildning,⁶⁴ något som kan belysas rättvist bara i en undersökning för sig.

Vad blev det av Schleiermachers metodiska program?

Med två teser angav vi preliminärt Schleiermachers metodiska program: (1) Religionen är självständig i förhållande till förnuft och moral, (2) Fromhet är känslan av adsolut beroende. Efterhand har det närmare visat sig, att religionens självständighet enligt (1) innebär en nödvändig och allmängiltig förutsättning för förnuft och moral. Vidare har det blivit klart, att beroendekänslan enligt (2) är ett enhetligt,

för alla människor gemensamt ideal, svarende mot ”det absoluta” i religionen.

Den metodväg, som Schleiermacher kom att gå för att genomföra sitt program, blev inte de enskilda iakttagelsernas utan systembyggandets utifrån vissa principer. Låt vara att principerna skulle kunna studeras till fullo i det enskilda, i samfund och tro. Uppläggning och genomförande visar, att metoden ändå inte utgår från det enskilda för att nå det allmänna men alltid ser det allmänna, de övergripande principerna i det enskilda.

Den rest av rationalism, som bidrar till att förklara en sådan metod, är påvisbar *både* i Schleiermachers tidigare *Reden* och i hans senare *Glaubenslehre*, trots olikheterna mellan dessa arbeten. Och rationalismen är i Schleiermachers fall till sin upprinnelse förkantiansk. Det är omöjligt att rätt förstå Schleiermacher utan detta inslag. Webers och Nygrens ovan anförda iakttagelser i *denna* fråga syns mig därför vara träffande.

Metodens följder för Schleiermachers troslära

Schleiermachers metod fick naturligtvis sina bestämda följder för hans framställning av den kristna tron. *Synd* är det som hindrar gudsmedvetandet att komma till förverkligande. ”Sinnligheten” anges som hinder. Synden hör till människans känsloliv, inte till viljelivet.⁶⁵ *Frälsning* genom Jesus Kristus innebär, att människans självmedvetande förverkligas och alltså blir ett gudsmedvetande. Denna frälsning befrämjas genom tro på Kristi gudsmedvetande, som

⁶¹ A. Nygren, *Religiöst apriori*. Dess filosofiska förutsättningar och teologiska konsekvenser, 1921, s. 218.

⁶² R¹, s. 19 f., 52—55.

⁶³ A. Nygren, *Dogmatikens vetenskapliga grundläggning*. Med särskild hänsyn till den Kant-Schleiermacherska problemställningen (fotomek. nytryck av 1. uppl. 1922) 1935, s. 79 ff.

⁶⁴ I sin *Meaning and Method* arbetar Nygren inte längre med en religionens transcendentala deduktion såsom argument för sin egen ståndpunkt.

⁶⁵ G1, s. 390, 393, 345, 347.

var fullkomligt.⁶⁶ Det är alltså fråga om Kristi inverkan på människan genom sitt föredöme. *Försoning* betyder, att människan får del av Kristi fullkomlighet.⁶⁷ Innebörden i frälsning och försoning avgörs sålunda genom vad som sker med människan, inte genom vad som sker genom Kristi lidande, död och uppståndelse. I framställningen om *Gud* avstår Schleiermacher från frågan om Guds existens.⁶⁸ Han talar inte om Gud såsom föremål för objektskunskap. Om Gud kan en människa veta något genom sitt självmedvetande. Endast där kan beroendet av Gud upptäckas. Därför har Schleiermacher inte något behov att ge någon allmän lära om Gud.

Det är tydligt, att Schleiermachers *Glaubenslehre* skiljer sig väsentligt från traditionella kristna trosåskådningar. Detta faktum i och för sig berättigar knappast något större intresse för Schleiermacher. Däremot tilldrar sig Schleiermachers intention att bedriva erfarenhetsforskning intresse, *trots* dess speciella idéhistoriska betingelser. Frågan om innebörden i t.ex. synd, frälsning, försoning, Gud torde aldrig i en beskrivning kunna vinna relevant mening utan att referera till människans troserfarenhet. Häri torde Schleiermacher ha haft rätt.

Några synpunkter kan nu anges, *dels* sammanfattande angående Schleiermachers metod, *dels* kritiskt med hänsyn till nyare metodproblematik.

Sammanfattning

(a) Människans troserfarenhet skall undersökas. Detta följer av Schleiermachers ansatspunkt i vad han kallat självmedvetandet. Det var här det religionsvetenskapliga arbetet började för honom.

(b) Det historiskt gestaltade kyrkosamfundets åskådning skall undersökas, eftersom troserfarenhet utformas i ett samfund. En medveten begränsning görs till den åskådning, som finns vid en viss tid i en viss kyrka.

(c) Läroformuleringarna skall förstås såsom språkliga uttryck för personlig troserfarenhet. Lärosystem kan inte bli självändamål. Lärosatser har inte auktoritet i och

för sig utan i och med troserfarenheten.

(d) Kristen tro skall förstås med avseende på sitt erfarenhetsbestämda innehåll men kan inte teoretiskt bevisas såsom sann.⁶⁹

Kritik

(a₁) *Människan* — med en för alla människor gemensam beskrivning — har blivit undersökningens föremål. Schleiermachers teoretiska antropologi utslöt variationen och mångfalden.

(b₁) *Religionen* — det för alla religioner och samfund gemensamma religionsbegreppet har blivit vägledande för undersökningen. Uppvisandet av religionens nödvändighet och allmängiltighet gäller oavsett vilka olika konkreta uttryck religionen har. Det grundmönster för troserfarenheten, som Schleiermacher arbetat fram, skulle gälla, vilket samfund troserfarenheten än var knuten till. Därmed är också klart, att olika kyrkor eller samfund inte har någon reell betydelse för Schleiermachers framställning av troserfarenheten.

(c₁) Kristendomens fakticitetsfrågor har åsidosatts, framför allt på så sätt, att tron i ringa grad relateras till händelser och data angivna i bibeln. För Schleiermacher och hans metod är visserligen en sådan kritik inte av någon större betydelse, eftersom frågor om fakticitet inte behöver besvaras utanför troserfarenheten. Endast inom ramen för denna har han diskuterat bibelns fakticitet. Att han förfarit så tyder på att han inte betraktat bibeln såsom primär källa för tron.⁷⁰

⁶⁶ Gl, s. 334, Gl II, s. 1 ff., 9 ff.

⁶⁷ Gl II, s. 22 ff., 38 f., 74, 97 ff.

⁶⁸ Gl, s. 30 ff., 155 f., 165 f.

⁶⁹ Med denna metod kan eller behöver inte resas några invändningar mot förekommande antaganden av transcendentia, transsubjektiva trosföremål; tvärtom måste sådana antaganden accepteras *såsom innefattade i den tro*, som skall beskrivas.

⁷⁰ Se vidare i denna fråga: Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet v. H. Kimmerle, i: Heidelberg, Akad. der Wissensch., Philos.-hist. Kl., Abhandl. 1959: 2.

(d₁) Formellt har Schleiermacher haft ambitionen att klart och motsägelsefritt bestämma teologiska begrepp och deras relationer till varandra. I en speciell religionsfilosofisk undersökning skulle hans resultat kunna kritiseras ingående. Därtill måste det vetenskapliga värdet av hans metod ifrågasättas på en men nog så betydelsefull punkt: För Schleiermacher var en av teologins förutsättningar (inte bara eventuella följdverkningar) att vara kyrkan till tjänst. Vad denna risk innebär såsom hot mot en fri forskning framgår av Schleiermachers sätt att utföra och tillämpa sin metod.

Några slutsatser

Schleiermachers metod är — positivt och negativt bedömd — fortfarande av viss betydelse med hänsyn till aktuella metodfrågor. Naturligtvis kan det inte i något avseende vara fråga om att till en aktuell forskningssituation överföra Schleiermachers metod med dess speciella idéhistoriska betingelser. Vad som ändå är värt att kritiskt observera är det försök, som han gjort, att religionsvetenskapligt studera människans erfarenhet. Men vetenskapsbegreppet har onekligen genomgått förändringar sedan dess. Av aktuellt intresse kvarstår i huvudsak intentionen, uppslaget.

En religionsvetenskaplig forskning, som inriktas på den enskilda människan och som tillgodogöres inte bara idéhistoriska och religionsfilosofiska utan också religionspsykologiska resultat, kan finna en framkomlig metodväg. Skepsis mot all psykologi har varit vanlig i hittillsvarande systematisk teologi. Anledningen har inte varit så mycket psykologins egna vetenskapsproblem utan

framför allt en rädsla för trons psykologisering och subjektivering, vilket skulle vara ett hot mot trons anspråk på objektiv "giltighet". Med en vetenskaplig målsättning är dessa farhågor ogrundade.

Trosåskådningar kan vara inte bara åskådningar om tro utan också åskådningar *utifrån* tro. I båda fallen kan t.ex. språkanalys vara metodiskt effektiv. Men i senare fallet gäller det att också nå förståelse av tron som psykiskt fenomen. I ingetdera fallet kan man komma förbi idéhistorien och den historiska kristna teologin. I stället in-tar idé- och teologihistoria genom sitt referensmaterial helt naturligt en central plats.

Vad som därmed gäller om studiet av trosåskådningar har delvis tillämplighet på livsåskådningsstudiet, som naturligtvis också kan bedrivas utan referens till teologiska frågeställningar.

Uppgiften är att närmare klassificera och precisera erfarenhetens olika uttryck och de faktorer, som bidrar till att utforma dessa, individuellt och socialt, i bibliska eller i utombibliska föreställningar, i anslutning till eller i brytning med olika trossamfunds konfessioner. Detta arbete blir primärt fenomenologiskt, inriktat på detaljstudier och jämförelser.

En sådan metod måste lämna Schleiermacher långt bakom sig men kan i ett avseende knyta an till en intention hos honom. Den angivna metodvägen innebär nämligen, att fastställda läro- och åsiktsformuleringar inte kan behandlas såsom suveränt höjda över eller rent av fristående från deras förutsättningar i människors erfarenhet.

Kriterier för metaetisk teoribildning

AV JARL HEMBERG

Anm. Följande uppsats kan förefalla att behandla ett tema av föga intresse för teologin. Det hindrar inte att rader av s.k. teologiska etiker uttryckt åsikter i dessa frågor om vad de etiska termerna betyder eller hur man rättfärdigar en etisk sats. De har t.ex. ibland hänvisat till någon form av s.k. teologisk översättbarhetsteori eller uttryckt någon åsikt om värdenihilismen eller de emotiva teorier som under senare decennier behärskat teoribildningen. Med hänsyn till den utomordentligt rika litteraturen på området (senast i vårt land dokumenterat i en bibliografi över metaetisk litteratur gjord på Filosofiska institutionen i Stockholm) har det förefallit mig vara en viktig uppgift att söka göra en aktuell positionsbestämning — med all den personliga begränsning som måste vidlåda ett sådant företag.

Det finns frågor i gränsområdet mellan metaetik, normativ etik och religionsfilosofi, som inte behandlas i det följande, men som man med fördel skulle kunna försöka bearbeta i förlängningen av de frågor jag diskuterar. Hur kan man t.ex. uppfatta relationen mellan de etiska termernas mening och meningen hos olika gudspredikat?

1. Inledning

1.1. I moralfilosofin har under senare decennier de metaetiska problemen tilldragit sig ett allt större intresse. Man brukar säga, att metaetikens två huvudfrågor gäller de etiska termernas mening och frågan om hur man rättfärdigar etiska satser.

1.2. Många konkurrerande teorier har framförts för att besvara dessa två frågor. Vilken ställning man tillmäter dessa olika teorier beror i sista hand på en rad filoso-

fiska åsikter om grundläggande kunskaps-teoretiska och ontologiska frågor.

1.3. I Sverige framlade Axel Hägerström tidigt metaetiska teorier. Det är i hans fall lätt att visa, att de metaetiska teorierna har ett nära samband med hans allmänna kunskapsteori och ontologi. (Termen "metaetik" förekommer inte hos Hägerström.)

1.4. Samma förhållande kan visas gälla för de logiska empiristerna. När A. J. Ayer fränkänner etiska satser möjligheten att vara sanna/falska och även fränkänner dem teoretisk mening, beror det på hans allmänna meningsteori, som är nära förknippad med hans verifikationsteori.

1.5. Även sedan den klassiska logiska empirismen upphört att vara en dominerande uppfattning bland analytiska filosofer, har metaetiska teorier som uppvisar släktskap med de logiska empiristernas dominerat på många håll. Ett numera klassiskt exempel på detta är Charles L. Stevensons emotiva teori.

1.6. Under åren efter Stevensons framläggande av sina teorier har alltmer frågan om den etiska argumentationens natur varit föremål för metaetiska analyser. Detta kan på ett bra sätt avläsas i George Kernalers arbete *The Revolution in Ethical Theory*, 1966, där en huvudinvändning mot tidigare emotiva teorier just är att de försummat att uppmärksamma den etiska argumentationens villkor.

1.7. Med användande av Manfred Moritz' distinktion mellan värdesatsteoretiska och

värdeontologiska frågor kan frågan om den etiska argumentationens natur närmast sägas vara ett värdesatsteoretiskt problem. Men som Moritz påpekar försummar man ofta att upprätthålla distinktionen mellan värdesatsteori och värdeontologi. Anledningen till detta kan ofta sökas i det praktiska intresse som ligger bakom analysen av den etiska argumentationen. Man vill påvisa möjligheten eller omöjligheten av att argumentera rationellt i etiska frågor, och även om man därvid formellt huvudsakligen ställer värdesatsteoretiska frågor, menar man ofta att det är de värdeontologiska problemen som är i sista hand avgörande för den metaetiska teoribildningen.

1.8. I denna uppsats skall i anslutning till några moralfilosofiska arbeten från senare år tre olika typförslag till metaetisk teoribildning diskuteras. Uppsatsens resultat blir allmänt sagt, att frågan om vilken typ av metaetisk teoribildning man bör förespråka f.n. är i hög grad oavgjord. Man kan rent av ifrågasätta, om det går att träffa ett rationellt val mellan dessa olika teorier eller om det snarare är fallet, att de metaetiska valen i sista hand är en filosofisk attitydfråga.

2. Förhållandet metaetik — normativ etik

2.1. Förhållandet mellan metaetik och normativ etik är värt att något antyda, innan vi går in på de olika metaetiska ställningstagandena. Det centrala problemet gäller här, i vad mån metaetiska ställningstaganden får konsekvenser för den normativa etiken.

2.2. Ett grundläggande svar synes vara att så inte kan vara fallet. Olika meningsteorier eller verifikationsteorier bör inte behöva påverka den normativa användningen av de etiska termerna. Detta har varit ett vanligt svar från metaetiska emotivister.

2.3. Svaret är emellertid inte uttömmande. När man söker närmare analysera den etis-

ka argumentationens natur, visar det sig, att både meningsfrågan och verifikationsfrågan blir aktuella. Om de etiska satserna endast är uttryck för känslor, kan man inte egentligen argumentera för eller mot dem. Man kan anföra olika synpunkter som kan associeras med olika känslor och på så sätt tänkas *påverka* en persons känslor, men rationellt argumenterande är det då inte fråga om.

2.4. Om nu emellertid en sådan metaetisk teori skulle visa sig vara riktig, som till yttersta konsekvens har omöjligheten att ge skäl för ett etiskt val, kan detta kanske inte i och för sig diskvalificera teorin. Det väcker snarast frågan vad vi menar med en riktig filosofisk teori. Ett kriterium på en bra metaetisk teori bör ju vara, att den nöjaktigt förklarar det vi uppfattar som problem i den etiska argumentationen. Men i och för sig kan man naturligtvis tänka sig att en sådan metaetisk teori visar sig ha de starkaste filosofiska skälen för sig, som man av vissa normativa skäl inte finner tillfredsställande.

2.5. Ett generellt svar på frågan om de metaetiska teoriernas betydelse för den normativa etiken kan inte ges. Betydelsen varierar med teoriernas innebörd och konsekvenser.¹

2.6. En mer preciserad fråga beträffande relationen etik — metaetik gäller, om det råder några logiska samband mellan etiska och metaetiska påståenden eller mellan satsers som används för att uttrycka etiska resp. metaetiska påståenden. Detta problemkomplex har på ett uppslagsrikt och skarpsinnigt sätt diskuterats av Lars Bergström i de två uppsatserna "Om förhållandet mellan etik och metaetik" i *Sanning dikt tro. Till Ingemar Hedenius*, 1968 och "Meaning and Morals" i *Contemporary Philosophy in Scandinavia*, 1972. Som han med utförliga-

¹ En uppslagsrik diskussion av hur frågan "Are Metaethical Theories Normatively Neutral?" kan uppfattas — och hur svaret varierar därefter — ger William T. Blackstone i en uppsats med samma namn i *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 39, no. 1, maj 1961.

re exempel visar i den senare uppsatsen har moralfilosofier som Moore, Stevenson, Ewing, Brandt och Frankena alla antagit, att vissa definitioner av etiska termer implicerar vissa moraliska principer. (187—190) Själv vill han bestrida detta antingen vi talar om etiska resp. metaetiska satser eller påståenden. Såvitt jag kan förstå är Bergström framgångsrik i sina avsikter att uppvisa dessa brister på logiska samband. Det hindrar ju inte att det kan föreligga positiva *psykologiska* samband mellan t.ex. 1. Ordet "rätt" betyder detsamma som "orsakar ett maximum av lycka" och 2. En handling är rätt om och endast om den orsakar ett maximum av lycka (20 i 1968), på så sätt att om någon ansluter sig till tes 1. han också blir psykologiskt benägen att ansluta sig till tes 2. För de 3 teorityper vi i det följande diskuterar gäller, att Bergströms påpekande har relevans för den första typen. Det kan alltså inte föreligga ett logiskt men väl ett psykologiskt samband mellan omfattandet av denna metaetiska teorityp och accepterandet av motsvarande normativa teori. Vår andra teorityp är en s.k. icke-översättbarhetsteori och för den tredje typen gäller, att det är en öppen fråga om den skall uppfattas som en definitionsteori eller inte. (Jfr nedan i 6.4.)

3. En kvasinaturalistisk teori

3.1. Den första teori som här skall något diskuteras är en som tillhör gruppen av s.k. naturalistiska teorier. Vid bedömningen av denna grupp teorier brukar det s.k. open question-argumentet ofta anföras som avgörande motargument mot teorierna ifråga. Som t.ex. William Frankena framhållit, kan det emellertid inte anses utan vidare avgörande som motargument.² Om en naturalistisk teori är riktig, så finns det ingen öppen fråga kvar, sedan denna teori gett sitt definitionssvar. Detta är i så fall uttömmande.

3.2. På liknande sätt kan inte heller det naturalistiska misstaget utan vidare anses vara ett misstag. Att utgå från det är att utgå från vad som skulle visas.

3.3. Beträffande de flesta vanliga naturalistiska teorier gäller det, att de antingen leder till orimligheter eller är uppenbart otillfredsställande. Ett exempel på den första typen är den s.k. teologiska naturalismen, exempel på den senare typen är översättningar av typen "x är rätt def. = jag gillar x" (A) eller "x är rätt def. = x för utvecklingen framåt" (B). Argumenten mot teologisk naturalism är alltför välkända för att här behöva upprepas.³ Förslaget (A) i sin generella och okvalificerade form anser jag inte heller behöver diskuteras närmare; analogt är förhållandet med förslaget (B).

3.4. Debatten om de naturalistiska teorierna torde kunna anses ha visat, att endast mer sofistikerade former av sådan naturalism är värda ett övervägande. Ett intressant exempel på en sådan typ ger Richard Brandt i sitt arbete *Ethical Theory*, 1959. Han föreslår där följande definition som han kallar "quasi-naturalist":

"x is E" (where E is some ethical term) def. = "The E-corresponding attitude to x satisfies all the conditions that would be set, as a general policy, for the endorsement of attitudes governing or appraising choices or actions, by anyone who was intelligent and factually informed and had thought through the problems of the possible different general policies for the endorsement of such attitudes." (265 f)

Det centrala i denna definition är tydligen de krav som ställs på den person, som anses vara i stånd att formulera villkoren för ett accepterande av val eller handlingar som rätta, goda etc. Han skall vara "intelligent, sakligt informerad och ha tänkt igenom problemen". Samtidigt är det tydligt att Brandt velat hålla denna definition så vid som möjligt. Den skall inte vara naturalistisk i vanlig mening för att man skall kunna undvika att göra vissa moraliska påståenden definitionsenligt sanna. Vad som skall

² Se William K. Frankena, *Ethics*, 1963, 82 f.

³ Se t.ex. Ragnar Holte m.fl., *Etiska problem*, 1970, med de invändningar som där anføres mot den teologiska naturalismen, 74 f. och 99 f.

anses rätt, gott etc. avgörs ju här av den person som uppfyller de sagda kraven. Vidare skall definitionen inte — i likhet med den s.k. Ideal Observer Theory — ha konsekvensen, att en viss metod att avgöra en etisk sats riktighet definitionsenligt skall vara ofrånkomlig och leda till sanna resultat. Vilka metoder som skall användas skall ju tvärtom avgöras av den person som är beskriven i den ovanstående definitionen. (266)

3.5. Det är emellertid ofrånkomligt att sambandet med just Ideal Observer Theory är starkt i Brandts ovanstående definitionsförslag. Avgörande är vad man menar med kravet att en person "had thought through the problems of the possible different general policies". Hur skall detta genomtänkande av ett moraliskt problem gå till och till vilka resultat kan det tänkas leda? Här föreligger åtminstone en vaghet i teorin som Brandt själv konstaterar (266, not 13), ehuru han menar att denna inte nödvändigtvis är en invändning.

Det som kan göra det intressant att ta del av vad den påtänkta personen kommit fram till måste ju ligga i, att det "genomtänkande" som förutsatts är på ett rimligt sätt kvalificerat. Det är svårt att se annat än att detta innebär, antingen att Brandts föreslagna definition blir innehållstom på grund av att han inte specificerar några krav alls på tankeprocessen eller också att han hamnar just i de svårigheter som ansetts vidlåda IOT.

3.6. Ett aktuellt exempel på en diskussion av svårigheterna i IOT ges i Richard Garners och Bernard Rosens *Moral Philosophy*, 1967, 248 ff. Garner påpekar där, att det inte ens räcker med kravet att Ideal Observer (IO) känner till alla icke-etiska fakta (att han är allvetande), utan att han också måste veta vilka fakta som är relevanta (för den etiska bedömningen). (252) Garner diskuterar tre möjligheter att lösa denna svårighet för den som är anhängare av IOT:

(a) he might claim that the knowledge of which facts are relevant is simply an addi-

tional nonethical fact; (b) he might claim that there is no need for the ideal observer to have information about relevance, or to know which facts are relevant; or (c) he might claim that it is possible to include relevance in a noncircular way in the definition of the ideal observer.

Att (b) inte är ett möjligt alternativ är uppenbart, eftersom den som inte känner till vilka fakta som är relevanta, är lika illa ställd som den som inte känner till några fakta alls, vilket Garner påpekar. Men relevanta fakta anses vidare inte kunna avskiljas som en särskild klass av fakta utan ett cirkulärt förfarande, eftersom vad som är relevant skall avgöras just av IO, och relevansbegreppet då inte får ingå i definitionen av IO. Finns det någon lösning på detta dilemma? Garner hävdar att så inte är fallet.

3.7. En rimlig definition av "relevant faktum" synes vara följande: x är ett relevant faktum i S def. = x är ett sådant faktum att dess exisens i S på ett avgörande sätt påverkar den etiska bedömningen. I denna definition har inte IO förutsatts för fastställandet av vad vi skall *mena* med "relevans". Däremot behöver vi IO för att få *kunskap om* vad som är relevant. Vad som gör x till relevant faktum är alltså inte hur IO bedömer, men IO är ingen idealisk observatör, om han förbiser vad som är relevant. I detta resonemang tycks inget besvärande cirkelförfarande föreligga.

3.8. Resonemanget i 3.7. innebär alltså, att vi inte kan veta vilka fakta som är relevanta annat än med hjälp av IO, men detta synes inte vara någon fatal konsekvens. Det är ju därför vi behöver IO. Men däremot tycks detta sätt att uppfatta IOT likna den Brandts teori (BT) som vi utgick från i 3.4. såtillvida, att bägge teorierna i praktiken tycks bli rätt öppna. Ingen människa kan visserligen uppfylla alla de krav som teorierna ställer (bl.a. att vara allvetande), men många kan göra anspråk på att uppfylla åtminstone vissa krav. Om de som ställer sådana anspråk blir eniga vid be-

dömningen är det inget problem. Är de oeniga återstår naturligtvis alltid möjligheten att säga att någon av dem misstar sig. Men vem misstar sig? Både IOT och BT blir, uppfattade på detta vis, teorier med en inbyggd osäkerhet. Brandt tycks närmast anse att detta för hans teoris del är en fördel. Inget argument för en etisk princip utsluts i förväg och inte heller någon diskussion om etisk metod som vi på allvar anser kan vara relevant. (266)

Frågan om BT är en bra teori som förslag till vad vi faktiskt kan *mena* med etiska termer skall vi återkomma till nedan i 6., sedan vi först ställt denna teorityp mot två andra typer i 4. och 5.

4 En kognitiv icke-översättbarhetsteori

4.1. En av de teorityper som Garner och Rosen stannar för i sitt arbete *Moral Philosophy* är vad de kallar "cognitivist nondefinist theories". (270—305) De har därmed infört en lyckad benämning för den teorityp som brukat kallas "intuitionism" eller "(intuitionistisk) värdeobjektivism". Deras tillvägagångssätt i det kapitel som diskuterar denna teorityp är detsamma som i deras övriga metaetiska kapitel: de ger en översikt över viktigare varianter och avgränsar och söker till sist försvara den variant de anser vara bäst. Det påfallande i deras arbete som helhet är att de menar en variant av teoritypen "cognitivist nondefinist" vara en av de bästa inom metaetiken som helhet. Vi skall granska deras skäl för detta.

4.2. Den variant som Rosen stannar för kallar han "a posteriori total situation cognitivist nondefinism". Han har därvid avvisat alla aprioriteorier inom denna teorityp,⁴ liksom han konstaterar att ingen på detta område velat förfäktat någon "partial-situation view".

De tre teser som Rosen anser karakterisera samtliga kognitiva icke-översättbarhetsteorier är följande:

1. There is objective moral knowledge.
2. No moral judgement can be reduced or

expanded by analysis or definition to another expression which has the same meaning or significance and contains no moral terms.

3. Moral knowledge is direct. (276, 300 f) Vi skall nedan i 4.5. något se på argumenten för dessa teser.

4.3. När Rosen avgränsat den teorityp han vill söka försvara, har han därmed samtidigt avvisat en del utformningar av kognitiva icke-översättbarhetsteorier som förekommit. Han avvisar sålunda i anslutning till Hare teorier om moraliska egenskaper. (291)⁵ Han avvisar också som sagt teorier om moraliska aprioriåsikter (292 ff) och teorier om att vi skulle basera våra åsikter i moralfrågor på insikter om etiska principer. (296 ff) (Den sista omständigheten har i detta arbete att göra med att argument anförs för att föredra handlingsetik framför regeletik.) Diskussionen för och mot denna teorityp kan därmed begränsas mer än vad som är vanligt vid diskussion om s.k. värdeobjektivism.⁶ Rosen tar själv upp tre huvudsynpunkter på den teorityp han vill försvara, när han i slutomgången skall väga argumenten för och mot. Synpunkterna skulle kunna sammanfattas i följande tre teser:

1. Talet om en moralisk förmåga, varigenom vi får moralisk kunskap, är härlett ur teserna 1. och 2. (ovan i 4.2.). Det kan inte i och för sig avvisas som vare sig vetenskapligt eller ovetenskapligt.
2. Påståendet att den kognitiva icke-över-

⁴ En aprioriteori är en teori som hävdar, att vår etiska kunskap är apriori i analogi med t.ex. matematisk eller geometrisk kunskap. En aprioriteori är t.ex. en som hävdar: "All things having such-and-such nonmoral characteristics have so-and-so moral characteristics." (293)

⁵ En besläktad kritik av teorin om moraliska egenskaper återfinns hos Jan Andersson och Mats Furberg, *Moral*, 1971, 181—184.

⁶ Som exempel kan nämnas Manfred Moritz' framställning i *Inledning i värde teori*, 1967, kap. II "Den objektivistiska värde teorien", 11—42. Han utgår vid diskussionen av såväl "den objektivistiska värdesatsteorien" som av "den objektivistiska värdeontologien" från tesen, att det finns värde-kvaliteter.

sättbarhetsteorin inte kan förklara förekomsten av moralisk oenighet kan lätt avvisas.

3. Påståendet att denna teorityp inte kan tillfredsställande förklara den emotiva kraften hos moraliska omdömen kan likaså hävdas vara dåligt underbyggt. (301—303)

Rosen erkänner att det finns ytterligare svårigheter hos denna teorityp som han inte tagit upp, och som skulle kräva ytterligare behandling. (303—304) Hur utförlig denna diskussion behöver bli anser han uppenbarligen vara beroende av vilka konkurrerande teorityper vi har att välja bland. Härtill återkommer vi nedan i 6. Här skall nu först något argumenten för och mot denna teorityp granskas.

4.4. Vi skall först ta upp en kort diskussion av det faktum, att Rosen vill utforma sin kognitiva teori så, att den inte implicerar ett antagande om moraliska egenskaper. Den teorityp som avvisas är alltså den som bl.a. Moore förfäktat, enligt vilken det finns en eller flera moraliska egenskaper, som vi kan vara medvetna om, och vars närvaro eller frånvaro gör vissa saker goda eller vissa handlingar rätta eller tvärtom.

Vi skall inte nu diskutera om den av Rosen refererade kritik som Hare presterat mot detta antagande om moraliska egenskaper är riktig. Resonemanget är i korthet följande: En anhängare av denna teorityp måste antingen anse, att den moraliska egenskapen är en funktion av icke-moraliska egenskaper eller avvisa detta. Om det första gäller, innebär detta antingen en naturalistisk position eller någon annan kognitiv översättbarhetsteori. Detta kan inte accepteras av en intuitionist. Om å andra sidan den moraliska egenskapen inte är en funktion av icke-moraliska egenskaper, skulle det vara möjligt för två ting att ha samma icke-moraliska egenskaper men olika moraliska egenskaper. Men detta är omöjligt, och därför måste sådana här teorier om moraliska egenskaper avvisas.

Den fråga som här kan formuleras till Rosens teorityp är följande: är det överhuvud

möjligt att tala om etisk kunskap utan att man därmed förutsätter moraliska egenskaper? Vad är annars kunskapen kunskap om?

Detta ger oss anledning att något granska begreppet egenskap. Om jag säger "denna handling är rätt", kan detta naturligtvis också uttryckas "denna handling har egenskapen att vara rätt", och min kunskap om detta kan sägas vara en kunskap om en egenskap hos handlingen. Här måste emellertid skiljas mellan egenskap i 2 betydelser:

(1) När Moore och de som företräder samma teorityp talar om icke-naturliga egenskaper kan vi just nu kalla detta väsenegenskaper. Det är antagandet av sådana Hare polemiserat mot.

(2) Men vi kan också tala om relationsegenskaper: om jag *efter* en bedömning av den moraliska situationen S, där jag tagit hänsyn till alla relevanta omständigheter ("total situation"), anser mig kunna påstå, att handlingen är rätt ("aposterori"), kan detta också uttryckas så, att jag har kunskap om att handlingen har egenskapen att vara rätt. Denna egenskap får emellertid då analyseras som en relation som består mellan handlingen och de i S relevanta fakta.

Vad Hare och Rosen tar avstånd från är egenskapsteorier av typ (1), och det torde också vara sådana man i allmänhet avser med resonemang om "moraliska egenskaper", "värdekvantiteter" etc.

4.5. Det är påfallande för den som studerar nyare metaetisk litteratur, att det råder stor oklarhet och oenighet om argumentläget. Det är ofta svårt att inbördes jämföra olika metaetikens ofta mycket utförliga argumentkedjor för och mot en teorityp. När det gäller den teorityp vi nu diskuterar är det tämligen tydligt, att den under en viss epok legat i underläge framför allt i förhållande till den emotiva teoritypen. Denna framkom som en direkt följd av filosofiska teorier på andra områden: kunskapsteori och meningsteori. Som vi skall återvända till i 5. har ju dock den emotiva typen genomgått många justeringar och modifieringar sedan den först framfördes.

När det gäller argumenten för och mot Rosens teorityp är det klart, att äldre former av denna typ inte längre finner försvarare. Men Rosen har ansträngt sig att utforma konturerna till en teori som skall kunna framstå som vederläggningsresistent samtidigt som argumenten för den skall vara minst lika starka som argumenten för någon annan typ. Han är ingalunda ensam i dessa ansträngningar. Som tidigare antytts (1.6.) är det främst otillfredsställelse med den emotiva typens förmåga att nöjaktigt förklara den etiska argumentationens innebörd, som gjort att somliga metaetiker sökt sig till denna teorityp. Här kunde också anföras Joel J. Kuppermans nyligen publicerade arbete *Ethical Knowledge*, 1970, vars huvudtes är just att intet hindrar oss att säga, att vi har etisk *kunskap*. Andersson — Furberg har också i sin bok *Moral* sökt försvara en modifierad form av objektivism, där de betonar att värdeomdömen är "bedömarneutrala" och att man kan tala om "kognitiv" förvirring, när ett värdeomdöme används med annan innebörd än vi är vana att ge det. (245)

Också för Rosen är alltså utgångspunkten i denna teorityp att "det finns objektiv moralisk kunskap". Han har två allmänna motiveringar för denna tes:

1. Vi använder moraliska omdömen, dvs. "de flesta människor avser att deras moraliska omdömen skall vara objektivt sanna och de tror att de är det". (287)
2. Vi använder skäl i moraliska diskussioner som mera liknar skälen för vanliga kognitiva omdömen ("Jorden är ett klot") än smakomdömen ("Glass smakar gott"). (287—289)

Det är uppenbart att vi — med hänsyn till hur Rosen argumenterar för denna teorityp — här befinner oss på en avgörande punkt, när det gäller att bedöma teoris rimlighet. Låt oss därför se något närmre på hans två motiveringar för tesen "det finns objektiv moralisk kunskap".

1. En poäng här är, att denna motivering inte ensam är avgörande. Den ger "some

evidence that moral judgments are objectively true". (287) De flesta människor kan missta sig, när de tror att moraliska omdömen är objektivt sanna eller de misslyckas kanske alltid med sin intention att uttala sådana omdömen. Detta är möjligt, men vi måste ha något positivt skäl att anse detta.

Detta resonemang är värt att överväga. Många skäl som anförts mot denna teorityp har nöjt sig med att avvisa vissa varianter av den (t.ex. Moores, jfr ovan i 4.4.) och har sedan kanske väl hastigt övergett hela teoritypen utan att fråga om den kunde utformas på ett mer invändningsfritt sätt. Har vi inte trots allt positiva skäl att hävda, att moraliska omdömen mera liknar vanliga teoretiska omdömen än smakomdömen? Denna fråga tas upp i den andra motiveringen.

2. Med detta resonemang i 2. vill Rosen visa, att vi på ett helt annat sätt har rätt att begära skäl för moraliska omdömen än för smakomdömen. Vi nöjer oss inte med att någon *tycker*, att en viss handling är orätt, som vi nöjer oss med hans upplysning att han tycker om en viss sorts glass. Om en yngling bränner en gammal man med en järngaffel, nöjer vi oss inte med svaret att han gillar att göra det (som han gillar en viss sorts glass). (289)

Nu påpekar Rosen själv att om det gäller en "basic principle" i en moralfråga, så kan vi inte ge ytterligare skäl. Svårigheten är att avgöra när vi verkligen befinner oss på en punkt där vi kan sluta ge skäl för ett moraliskt omdöme. Men han hävdar att precis samma problem gäller fysikaliska omdömen.

Onekligen ligger det ett visst berättigande i Rosens resonemang här. Man kan bl.a. göra den reflektionen, att sådana emotiva teorier som försökt påvisa analogin mellan axiom i teoretiska system och grundläggande värderingar i etiska system i sådana resonemang kanske förbisett det väsentligaste, nämligen att analogin kan vara en analogi mellan teoretisk och etisk *kunskap*. I den mån emotiva teorier *utgått* från att man ej kan tala om etisk kunskap — t.ex. därför att det strider mot en viss menings-

teori eller kunskapsteori eller ontologisk teori — kan onekligen sådana teorier ha försummat söka anföra andra positiva skäl varför man bör föredra en emotiv framför en kognitiv tolkning av etiska satser.

Tillsammans med tes 2. i 4.2. (en tes som följer av att man avvisar vanliga typer av naturalism) ger tesen om att det finns objektiv moralisk kunskap i sin tur tes 3. "Moralisk kunskap är direkt". "Direkt" betyder alltså här "inte meningsidentisk med naturliga egenskaper". Andra moralfilosofer kan använda termen "direkt" med en annan innebörd som vi skall se i 4.6.

4.6. Brandt har i sitt arbete sökt ta upp argument mot denna teorityp. Låt oss se vilka han nämner. Vi förbigår sådana argument, som också Rosen tagit avstånd från för att se om vi kan finna någon bestående argumentmotsättning mellan *dessa* två moralfilosofer (av alla som det vore möjligt att inbördes jämföra. En fullständig genomgång av alla argument för och mot olika metaetiska teorityper är vid det här laget en mycket omfattande uppgift.)

Följande fyra argument synes närmast beröra Rosens teori:

1. "Teorin postulerar *direkt* medvetande om etiska fakta, men det finns många fakta som visar att varje medvetande om etiska fakta på något sätt måste vara *indirekt* ." (190)
2. Vi kan inte identifiera (med säkerhet) intuitiva erfarenheter. (191 f)
3. Teorin om intuitiv etisk kunskap stöter på problem med det uppenbara faktumet att människor har övertygelser som är i konflikt med varandra. (192)
4. Intuitionismen är oförenlig med alla mer betydande psykologiska teorier. (196)

Argument 3. skall vi spara till 4.7. nedan. Argument 4. synes inte behöva drabba Rosens teori, då han inte utformat teorin i detta avseende. Att *varje* teori av denna typ skulle komma i konflikt med psykologiska teorier behöver väl knappast övervägas. Argument 1. och 2. synes vara de intressantast från de synpunkter vi nu diskuterar.

Argument 2., som Brandt utvecklar med konkreta exempel, förefaller riktigt. Men det drabbar inte Rosen. Hans teori gör inte anspråk på någon säkerhet i detta avseende.

Av störst vikt är argument 1. Brandt vill med olika exempel visa, att det är naturligare att tala om vad han kallar *indirekt* medvetande om etiska egenskaper. Det må gälla andra människors handlande och sinnesförfattning eller vårt eget. Komplikationerna är så många, vi reviderar våra etiska uppfattningar etc., att det förefaller naturligare att tala om indirekt medvetande. Hans resonemang drabbar emellertid inte Rosens tankegång. Han synes dessutom inte heller vilja bestrida, att det (åtminstone ibland) kan föreligga vad han kallar "direct awareness of our several obligations". (191) Den komplexitet som sedan kan inträda skulle Rosen inte bestrida. Man kan jämföra Brandts resonemang:

... we obviously know the nature and direction of our obligations not directly or, as it were, out of nowhere, but only from awareness of the situation. For instance, if we know that we have an obligation to pay \$ 5 to A, it is because we know we have borrowed \$ 5; we do not just suddenly become aware of an obligation to pay someone \$ 5!

med Rosens betonande av att kunskapen är aposteriori och resultatet av en helhetsbedömning av den moraliska situationen.

Jämförelsen mellan Rosen och Brandt på denna punkt visar alltså, att de använder termen "direkt moralisk kunskap" i olika betydelser. Vi har sett i 4.5. att Rosens tes 3. "Moralisk kunskap är direkt" är en slutsats från 1. "Det finns objektiv moralisk kunskap" och 2. Naturalismen är en omöjlig teori. "Direkt" i denna betydelse torde alltså som vi sett närmast innebära "inte meningsidentisk med naturliga egenskaper". Brandts resonemang visar, att han med "direkt moralisk kunskap" menar antingen vad Rosen kallar "apriorisk moralisk kunskap" ("out of nowhere") eller sådan moralisk kunskap som vi genast inser att vi äger.

Definitionen av termerna "direkt" resp.

”indirekt” moralisk kunskap är ett bra exempel på hur moralfilosofer — genom att använda samma termer men ge dem något olika innebörd och uppmärksamma olika sidor av komplexa moraliska situationer — i dessa diskussioner om metaetiska problemställningar lätt talar förbi varandra. Detta gör det naturligtvis desto svårare att komma underfund om vari oenigheten i sådana här problem egentligen består.

4.7. Vi har sett vilka huvudteserna i Rosens teori är, och hur han motiverar dem. Vi har också sett att Brandts argument mot ”intuitionismen” knappast drabbar dem. Låt oss nu se på de tre teserna i 4.3. och vilken status de har i förhållande till Rosens huvudteser i 4.2.

Det är av vikt vid tolkningen av Rosens teori att minnas, att hans teser i 4.3. (i min tolkning) är en sorts följsatser till teserna i 4.2. Det är annars lätt att misstolka teorin.

Det är ju nämligen vanligt att man söker avfärda denna sorts kognitiva teori enbart genom att söka visa att någon (eller alla) teserna i 4.3. är felaktig(a).

1. Man kan uppfatta antagandet om en moralisk förmåga som primärt i teorin och anse att intet stöder detta antagande. Det kan avfärdas med ekonomiprincipen om överflödiga antaganden i jämförelse med t.ex. den emotiva teoritypens måhända enklare och färre antaganden. Utför man en kognitiv teori enligt Rosens modell är detta antagande om en moralisk förmåga emellertid härlett ur teserna 1. och 2. i 4.2.

2. Den andra tesen bör jämföras med Brandts argument 3. i 4.6. Oändliga diskussioner har förts mellan moralfilosofer om moralisk enighet och oenighet och vilken betydelse detta har/bör ha för utformandet av en metaetisk teori. Det kan naturligtvis anföras hur många exempel som helst i bägge riktningarna, och man kan utan att bli enig diskutera vilka exempel som är mest talande. Det är uppenbarligen inte någon bra infallsvinkel till problemen om valet av metaetisk teorityp att börja i denna fråga.

För Rosens modell är det väsentligt att den moraliska kunskapen som all empirisk kunskap är aposteriori, och att vi alltså kan missta oss beträffande sådan kunskap.

Det är tydligt att ingen moralfilosof har lyckats definitivt vederlägga Rosens teorityp genom att hänvisa till förekomsten av moralisk oenighet. Det är alltid möjligt för en kognitiv icke-översättbarhetsteoretiker att kvalificera villkoren för att moralisk enighet skall kunna föreligga på ett sådant sätt, att det ännu återstår att visa, att inte enighet verkligen skulle uppnås, om villkoren uppfylldes.

3. Den tredje tesen har på sätt och vis det största intresset. Som vi skall se vid diskussionen av den emotiva teoritypen kan oenigheten mellan dessa två teorityper kanske reduceras till denna fråga: är det emotiva elementet en väsentlig del (eller den väsentliga delen) hos moraliska omdömen (som emotivismen hävdar) eller är moraliska omdömen en sorts kognitiva omdömen, om vilka det är ett empiriskt faktum, att de — när de yttras på allvar — är förknippade med emotiv kraft? Det senare kunde sägas vara Rosens åsikt:

The cognitivist nondefinitist would claim that an emotive force is connected with all important judgments. Many factual judgments move men to act, and we do not suppose that they must be, in part, emotive judgments. (303)

5. Den emotiva teoritypen

5.1. Diskussionen om den emotiva teorin är numera oerhört omfattande. Att ge en översikt över denna diskussion är detsamma som att presentera de många turerna i de senaste decenniernas metaetiska debatt. Det ligger helt utanför ramen för denna uppsats att ge sig in på det. Goda översikter ges i många handböcker, t.ex. Brandts eller Garner/Rosens.

5.2. Brandt och Garner/Rosen har två saker gemensamma vid framställningen av

denna teorityp. De hävdar båda att det är en av de teorityper som vi i sista hand har att välja mellan, och de anser att den variant av typen som kan vara rimlig måste vara komplicerad och mångfacetterad.

Brandt kallar sin variant av icke-kognitiv teori "multifunctionalism" (231—239). Han vill skilja mellan etiska termers "direct" resp. "consequential" uppgifter (232):

Ethical utterances sometimes have one direct job (usually or always noncognitive) such as advising, expressing a preference, urging and so on, and sometimes another; there is not just one direct job that ethical utterances always have, but several different ones; and the direct jobs of ethical sentences, although similar to those that can be done by non-ethical sentences, are special jobs, because of the claims made and the inferences authorized. Let us, for convenience, call this proposal "multifunctionalism". (237 f)

Till "consequential jobs" räknar Brandts sådant som "praising, encouraging, urging, and so on". (232)

I analogi med den "kvasinaturalistiska" teorityp vi sett Brandt framlägga ovan i 3., ser hans slutgiltiga förslag till icke-kognitiv typ ut så här:

"It is desirable to do x" def.=(1) the expression of an over-all impartial preference (or, perhaps, as equivalent to "I advise you to do x"), and (2) as claiming or at least implying that favoring x is *justified* in the sense that it satisfies the conditions which would be set by intelligent persons, and so forth. (268)

Vi ser alltså att den kvasinaturalistiska teoritypen på sätt och vis är primär för Brandt, nämligen när det gäller rättfärdigandet av en etisk sats.

5.3. Garner kallar på liknande sätt sin variant av den emotiva teoritypen för "the multifunctionalist performative theory". (350)

Han konstaterar att den allvarligaste invändningen som riktats mot icke-kognitiva teorier är, att de inte kan redogöra för moraliska resonemang och moraliskt argumenterande. Han har emellertid själv tidigare gett förslag på definitioner av giltighet/ogiltighet vid slutledningar, enligt vilka följande modus ponens skulle vara en giltig slutledning:

If you borrowed the gin, you should replace it.

You borrowed the gin.

∴ You should replace it. (347)

5.4. Nu har ju emellertid utvecklingen inom den deontiska logiken gått längre än Garner antyder på dessa sidor. Stig Kanger i *New Foundations for Ethical Theory*, 1957, och i anslutning till honom Lennart Åqvist i uppsatsen "The Emotive Theory of Ethics in the Light of Recent Developments in Formal Semantics and Pragmatics", i *Modality, Morality and Other Problems of Sense and Nonsense*. Essays dedicated to Sören Halldén, 1973, har argumenterat för att sanningsbegreppet kan användas också i deontisk logik. Kanger anser, att vi antingen kan tala om "sanna" deontiska påståenden eller om "korrekta". (38) Åqvist uppfattar den emotiva teorin som traditionellt innehållande dessa två påståenden:

(i) normative sentences and value-sentences in natural language are neither true nor false; *and*

(ii) normative sentences and value-sentences function essentially as expressions of prescriptions, recommendations, demands, emotions of approval and disapproval, and such-like. (130)

Han föreslår nu att vi skall offra (i). Han hävdar att den emotiva teorin *som helhet* inte därmed faller. Sats (ii) återstår ju. Som analys av (ii) föreslår Åqvist:

(ii') By uttering normative sentences the speaker *primarily* performs acts of prescribing, recommending, expressing emotions

etc., and at most *secondarily* the act of describing or of reporting about "reality".

5.5. Nu kan man — under förutsättning att man accepterar denna utvidgade användning av sanningsbegreppet — fråga vad som egentligen är primärt och sekundärt här. Det är rimligt att anhängare av den emotiva teorin åtminstone i detta avseende ansluter sig till Äqvists analysmodell. I annat fall tycks förutsättningen för att alls kunna tala om en självständig emotiv teorityp bli allvarligt ifrågasatt. Men man kan i stället ställa en radikalare fråga: bör man vara anhängare av den emotiva teorin?

6. Valet av metaetisk teorityp

6.1. Vi har ovan i 3.—5. presenterat tre olika möjliga metaetiska teorityper. Vad finns det för kriterier vid valet mellan dem?

Grundläggande för Brandts resonemang om den kvasinaturalistiska teorityp han förespråkar är ett resonemang om vad han kallar Qualified Attitude Method (251). Denna metod innebär i korthet, att etiskt tänkande är "a complex interplay of attitudes, principles, formal requirements for principles, and rules for discounting. None of these can be submerged in the other three". (250 f) Brandt menar att det finns goda skäl att anse, att detta är den överlägsna metoden för moralisk reflektion, som vi faktiskt följer och som vi bör följa.

Sambandet mellan denna metod och den föreslagna kvasinaturalistiska definitionen är nu det, att definitionen skall vara öppnare såtillvida, att den inte förutsätter att alla människor faktiskt använder Qualified Attitude Method. Somliga kanske använder, erinrar Brandt, en teologisk eller utilitaristisk metod. (266) Men om man tänker efter skall man alltså inse, att Qualified Attitude Method är den bästa.

Vad som främst talar mot denna teorityp torde väl vara, att den ger ett alltför komplicerat förslag till definition av de etiska termerna för att man skulle kunna göra sannolikt, att definitionen motsvarar vad vi faktiskt menar med de etiska termerna. Brandt gör själv en reservation av det sla-

get. (267) Men man kan ju uppfatta Brandts definitionsförslag som en stipulation, vilket ju många definitionsförslag på det metaetiska området varit. Den blir i så fall ett exempel på att sådana kan vara svåra att vederlägga. Den naturliga motfrågan blir: finns det inte enklare förslag?⁷

6.2. Brandt anser själv att det i sista hand inte går att göra ett (rationellt) val mellan denna kvasinaturalistiska teori och den typ av emotiv teori, som vi sett honom förespråka. De kan bägge göra anspråk på att vara riktiga.

Garner och Rosen å sin sida anser, att de två teorityper som är att föredra är den kognitiva vi presenterat och diskuterat i 4. och en variant av den emotiva enligt 5.3. Vi skall nu koncentrera våra överväganden till en jämförelse mellan dessa två typer.

6.3. Enligt den vanliga framställningen av den emotiva typen skulle denna hävda såväl att värdepredikaten saknar referens som att värdesatserna saknar sanningsvärde. Bägge dessa teser upphävs tydligen, om man modifierar teorin enligt Kanger—Äqvist. Teorin kommer då att instämma i tes 1. i 4.2. Med Moritz' terminologi betyder det att man utgående från värdesatsteoretiska överväganden också hamnat i värdeontologiska antaganden. Hur det moraliska universum närmare bör uppfattas som värdepredikaten i så fall refererar sig på beror bl.a. på hur man uppfattar resonemangen om naturalismen. Vi återkommer till det i 6.4.

Med det sagda har en så väsentlig del av den traditionella emotiva teorin upphävts, att många kanske skulle våga att betrakta

⁷ Angående denna teorityp finns det också skäl för anmärkningen att den snarare än att vara en självständig och grundläggande typ (som de två andra typer vi diskuterar) består av en klass av typer, där kriteriet för klasstillhörighet är att någon av Brandts "ideal observers" använder ett meningsbegrepp eller en metod för rättfärdigande. Denna teorityp blir därmed egentligen inte jämförbar med de två övriga vi diskuterar, och frågan om vi alls bör räkna med en sådan här typ beror på hur man vill göra den allmänna metaetiska kartläggningen och klassifikationen.

den som en självständig typ. Vi skall emellertid här i anslutning till Åqvist fortsätta att tala om en emotiv typ och utgå från hans tolkning av (ii) i (ii') i 5.4.

Vi skall i 6.5. återvända till frågan om hur emotivt och deskriptivt enligt den emotiva teorin förhåller sig till varandra. Men bortsett från eventuell skillnad mellan typerna på denna punkt: finns det något annat som skiljer de två teorityperna åt?

6.4. Här blir uppenbarligen det icke-naturalistiska antagandet enligt tes 2. i 4.2. av intresse att överväga. Hur ställer sig den emotiva typen till detta antagande?

Garner hävdar att det är lämpligt, och kanske nödvändigt, att klassificera alla icke-kognitiva teorier som översättbarhetsteorier, dvs. de skulle bestrida tes 2. i 4.2. Man kan visserligen som Stevenson göra invändningen att det moraliska språkets subtiliteter inte kan fångas med den typ av översättningar han föreslår. (307 f)

Vilken typ av översättning av etiska satser som är riktig enligt en emotiv teori måste då naturligtvis helt bero på hur olika varianter av teorin ställer sig till sanningsproblemet. Det är stor skillnad mellan att förespråka en översättning till icke-etiska känslouttryck och en översättning till icke-etiska satser, som är sanna/falska.

Kanger är emellertid i sin framställning mer försiktig och förespråkar inte någon enhetlig hållning till problemet om naturalismen. Exempel på ett icke-naturalistiskt påstående är (Ought A \supset Right A). (39) Det kan ju inte översättas till icke-etiska termer. Han är också beredd att tala om det naturalistiska misstaget. Å andra sidan är, menar han, naturalismen lättare att försvara på en meta-nivå:

For each deontic statement A and each $\langle r, V \rangle$ there is a naturalistic proposition of the meta-language, which states a necessary and sufficient condition for the truth of A in $\langle r, V \rangle$. (Ib.)⁸

Vi kan uppenbarligen dra slutsatsen att den emotiva teoritypen inte intar någon enhetlig hållning till frågan om naturalismen.

6.5. Den väsentliga kvarstående olikheten mellan typerna i 4. och 5. — den senare enligt Åqvists tolkning (ii') — blir tydligen frågan om förhållandet mellan det deskriptiva och det emotiva elementet. Vi har diskuterat denna fråga i 4.7. punkt 3. och i 5.5.

Mot varandra står tydligen här två sorts meningsteorier. Det är svårt att se vilken sorts argument som slutgiltigt skulle kunna avgöra vilken meningsteori, och därmed vilken metaetisk teorityp, som är den riktiga eller den bästa. Bägge typerna har förvisso sina svårigheter av olika sorter, sådana som vi här antytt och andra som i rikt mått diskuteras i den stora litteraturen på området. Men man torde kunna räkna med att det skall vara möjligt att utforma var och en av typerna på sådant sätt att de tillfredsställande kan besvara olika mer väsentliga invändningar. Teoritypernas historia antyder att så skulle vara fallet. Man kan kanske också anta att bägge typerna kan ges samma explanatoriska kraft, vilket visserligen kan vara svårt att inbördes mäta.

Ett enkelhetsargument kunde möjligen tala för den meningsteori som typen i 4. utformar. Enligt denna är enbart kognitiv mening knuten till själva den etiska satsen, medan det emotiva elementet skulle åtfölja satsens *användning*. Den emotiva typen antar att såväl emotiv som kognitiv mening är knuten till själva satsen. Den antas därmed bättre förklara varför etiska satser påverkar oss, får oss att handla etc. Att denna förklaring skulle vara bättre kan den kognitiva typen bestrida. Man kan dra en parallell med vanliga icke-etiska påståendesatser och som Garner med Bertrand Russell undra, varför människor föredrar att handla på sådana premisser som de tror är *sanna* (och inte falska). (303) Måhända är det lika svårt att förklara den saken som för anhängaren av den kognitiva typen att för-

⁸ "r" är "a range" som är "a non-empty class of 'individuals'", "V" står för "primary valuation" (18).

klara, varför etiska satser, som man tror är rätta, kan skapa handlingsberedskap.⁹

Kanske blir till slut valet mellan de två teorityperna inte så viktigt?

6.6. Frågan om man bör vara emotivist eller ej vid valet av metaetisk teorityp får ännu anses oavgjord.

⁹ Ett alternativt sätt att uppfatta denna fråga om förhållandet mellan de kognitiva och emotiva elementen i en etisk sats föreslås av Andersson—Furberg i *Moral*. De talar om att vad de kallar en värdeutsagas bestående mening eller b-mening är "begreppsligt förknippad" med pro- eller contra-attityder (173, 182, kap. 12). De utformar därmed en teorityp, som kan uppfattas som en omvändning av Åqvists modell. Den som vill kan ju avfärda frågan om vad som är primärt och sekundärt av kognitiva resp. emotiva element och har då fått ett skäl att uppfatta skillnaden mellan de två teorityperna som negligerbar.

LITTERATUR

Donald B. Redford: *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37—50)*. (*Vetus Testamentum, Suppl. 20.*) 290 sid. E. J. Brill, Leiden 1970. Pris inb. 64 gulden.

Intresset för Josefsberättelsen inom den moderna vetusforskningen är inte att ta miste på. Såväl egyptologer (Janssen, Vergote) som exegeter (von Rad, Ruppert) har de senaste decennierna levererat vägande forskningsbidrag. Redford har haft djärvheten att gå in i denna omfattande och snåriga debatt, och han gör det med nya och beaktansvärda argument.

Till värdet av hans bok bidrar inte minst hans egyptologiska fackkunskaper, redan dokumenterade i flera studier under sextioalet. I det föreliggande arbetet vittnar hans exkurser om bruket av gudsnamn i den egyptiska litteraturen och om belönings- och investiturscener i den egyptiska konsten speciellt värtaligt om hans egyptologiska kunnande.

Redfords Josefs-studie har två tyngdpunkter. Den ena är analysen av berättelsens litterära karaktär. Genremässigt bestämmer Redford berättelsen utifrån vad han uppfattar som dess "timelessness and placelessness" till ett mellanling mellan saga och novell. Han argumenterar mot von Rads teori, att berättelsens didaktiska drag placerar den inom den israelitiska vishetslitteraturen, men är likväl beredd att medge, att berättelsen traderats av någon som själv var påverkad av vishetsläran. Om man bortser från den föga övertygande argumenteringen mot vishetens förbindelser med hovet, tycker jag, att Redford här är att föredra framför von Rad.

Författaren har åtskilligt av värde att säga om motiv och intrig i berättelsen, men det som jag tycker är särskilt viktigt är dock hans diskussion av frågan om Josefsberättelsens litterära integritet. Så sent som 1965 publicerade Ruppert en stor undersökning av Josefsberättelsens teologi, i vilken han axiomatiskt utgår från den traditionella pentateukkritikens upp-

delning av berättelsen på ett J- och ett E-stratum. Rudolph var med sin kritik på trettioalet en ropandes röst i öknen. Redford visar utförligt och övertygande, att berättelsen i allt väsentligt framstår som en litterär helhet. Det finns menar Redford bara anledning att tala om "a Judah-expansion", som lät Juda i stället för Ruben spela den ledande rollen bland bröderna. Men han tilldelar inte denna utvidgning någon självständig tillvaro som en särskild version av Josefsberättelsen. Det har i princip bara funnits en Josefsberättelse, inte två, av vilka den ena skulle vara Jahvistisk och den andra Elohistisk. Det är ett märkligt förhållande, som bör stämma tvivlarna till eftertanke, att de Vaux i ett arbete publicerat kort efter Redfords bok självständigt kommit till precis samma slutsats angående den litterära enhetligheten (de Vaux, *Histoire Ancienne d'Israël*, 1971, p. 277 ff.).

Den andra tyngdpunkten i boken gäller frågan om Josefsberättelsens datering. Det är ett överraskande faktum, att Josef inte nämnes i de historiska och profetiska böckerna i GT. Redford vill förklara detta förhållande genom att datera berättelsens tillkomst till tiden mellan 650 och 425 f.Kr. Han uppfattar också berättelsen som en rent litterär fiktion utan verklighetsunderlag och utan en förut existerande tradition.

Hans argument för en sådan sendatering är av två slag. Dels samlar han i berättelsen över femtio ord, som i övrigt endast är belagda i vad han definierar som "sena" texter. Dels söker han visa, att detaljerna i berättelsens egyptiska kolorit indicerar eller åtminstone är förenliga med en sådan datering. Argumenteringen för denna sendatering kommer säkert att bli något av en "het potatis" i debatten.

Till Redfords analys av ordförrådet kan man emellertid göra ett par metodologiska anmärkningar. (a) Det är högst diskutabelt att bland "sena" texter (dvs. från tiden efter 650 f.Kr.) utan vidare räkna in Psaltaren och Ordspråks-

boken. Här har han hela den moderna forskningen mot sig. (b) Innan man kan låta ens "the cumulative weight of the examples cited" tala för en sendatering, bör man ställa frågan om det komparativa materialets omfattning. Även utan en inkludering av Psaltaren och Ord-språksboken framstår den "sena" litteraturen som mera omfattande än den äldre, ett förhållande som alltså à priori bör leda till att vokablerna i en given ordgrupp med större sannolikhet visar överensstämmelse med ordförrådet i "sena" texter. Redford diskuterar inte denna komplikation. Trots detta förtjänar emellertid hans språkliga observationer att beaktas av den fortsatta forskningen.

Av Redfords egyptologiska punkter, prydligt numrerade från 1 till 23, tillmäter jag sju (no. 6, 7, 10, 13, 16, 20 och 21) större tyngd än de övriga som argument för författarens datering. Den forskare, som i framtiden på allvar vill hävda en tidigare datering, måste gripa sig an med en förnyad prövning av dessa detaljer (lånord, namn, institutioner).

Att en sådan prövning likväl är motiverad, kan kanske framgå av följande överväganden, som jag finner tala för en annan datering än den av Redford föreslagna.

(a) Är det sannolikt, att en berättelse av så sent datum skulle representera en så neutral hållning mot icke-israeliter? Josefs attityd mot egyptierna är ju klart positiv, och själv gifter han sig med en egyptisk prästdotter! Man har svårt för att tänka sig sådana inslag i en berättelse från tiden omkring exilen. Man kan jämföra med Deuteronomium och Esra.

(b) Olika forskare, särskilt O. Kaiser, har i berättelsen funnit speglingar av äldre stamhistoria. Utan närmare argumentering är Redford negativ mot dessa teorier. Om de är riktiga, utgör de en direkt svårighet för Redfords tolkning av berättelsen som en litterär fiktion av sent datum.

(c) Under senare år har det från flera håll hävdats, att det finns reflexer av Josefsberättelsen i de två större historieverken i Samuelsböckerna (Davids *Aufstieg* och Tronföljdsberättelsen). Det är sant, att argumenten för sådana allusioner ibland varit långsökta, men den som vill hävda en sendaternig av Josefsberättelsen är skyldig att pretera en redovisning på denna punkt.

(d) Liksom dessa eventuella anspelningar skulle ett par andra förhållanden låta sig väl föräna med tanken på en litterär slutprodukt från den salomoniska eran. Så är fallet med Judas roll i berättelsen, som kan tänkas spegla Judas

ledande ställning i det enade riket. Och samma är förhållandet med vishetsdragen. De passar bättre in i ramen för den höviska visheten i Jerusalem under denna period än de stämmer med Redfords sendatering.

Jag är alltså skeptisk mot Redford i dateringsfrågan och i hans slutsats, att berättelsen är en litterär fiktion. Detta hindrar mig dock icke från att uppleva hans bok som en koncentrerad vitamininjektion i en debatt, som höll på att stelna till och bli en petitesse-diskussion kring rena "ordningsfrågor". Ingenting kan vara farligare för forskningen än en återförkalkad consensus. Redford har gjort sitt för att rycka oss ur det läget, då det gäller förståelsen av Josefsberättelsen.

Tryggve N. D. Mettinger

Bjarne Storset: *Hesekiel. Bibelkommentar. Övers. från norskan. 223 sid. EFS-förlaget, Stockholm 1970.*

För många år sedan visade jag en ung pojke en bild av Hesekiel som han framställes på Michelangelos målning i Sixtinska kapellet och frågade vad han fick för intryck. Svaret blev: "Han ser nervös ut." Inte minst ur psykologisk synpunkt är Hesekiel en fascinerande gestalt. Detta gäller t.ex. hans egendomliga symboliska handlingar. Men hans personlighet har även bedömts ur medicinsk synpunkt. Man kan där nämna hans förlamningssymptom, som tros vara ett katatont tillstånd med psykiska orsaker (Hes. 4: 4—8) liksom hans akuta stumhet i följd av förlamning (Hes. 3: 22—27). Det är därför inte utan intresse man mottager meddelandet om en ny hesekielkommentar.

Den norske kyrkoherden Bjarne Storset, som dog 1968, sysslade under många år med Hesekiels bok och har också efterlämnat en kommentar till den märkliga profetboken. Han har dock kanske inte tillfört forskningen så mycket nytt och stöder sig synbarligen i hög grad på Walther Zimmerlis arbete. Boken är ej heller försedd med vetenskaplig apparat och vänder sig mera till en bredare allmänhet och i synnerhet den troende kristne. Hesekiels budskap skildras ofta i kristendomens ljus, och historiskt kritiska synpunkter kommer knappast till tals. Hesekiels författarskap till hela boken ifrågasättes inte. Stundom får framställningen mera karaktär av homiletisk utläggning än av exegetisk analys. Detta hindrar inte att

boken utgör en intressant läsning. Författaren saknar inte kunskap i hebreiska, och massor av realia drages fram på åtskilliga ställen. Även ur bibelteologisk synpunkt finns en del att hämta. Författarens betonande av att linjerna Amos—Jesaja och Hosea—Jeremia mötas i Hesekiels gudsbegrepp är viktigt. Guds straffande rättfärdighet och Jahves kärlek till sin trolovade Israel är utan tvivel en huvudpunkt i Gamla testamentets teologi. Hesekiels kallelse att vara mosaismens reformator betonas också av Storset. Hans uppgift att rabbi Hananja ben Hiskia förbrukat 300 fat olja till sin studerlampa, innan han lyckats utplåna mötsägelseorna mellan Mose och Hesekiel visar på ett något skämtsamt men slående sätt den skillnad som ändå föreligger mellan Mose och profeterna. Men Hesekiel var också apokalyptikens fader. Synerna är talrika, och talspekulationer spelar en betydande roll i hans stundom bisarra framställning. Ibland tycker man kanske, att författaren spekulerar väl mycket. Ett exempel ger kommentaren till "efter sju dagar kom Herrens ord till mig" (Hes. 3: 16). Att det händer efter sju dagar var enligt Storset ingen tillfällighet, eftersom sjutalet är det symboliska talet för Guds uppenbarelse: det gudomliga talet tre plus världens tal fyra. Författaren menar också, att den svårtolkade uppgiften om Judas fyrtio missgärningsår i Hes. 4: 6 är en profetisk-symbolisk hänvisning till ökenvandringen, ehuru denna ej figurerar i sammanhanget. Även på andra håll verkar Storsets talspekulationer osäkra. "Folkens öken" (Hes. 20: 35), som inte förekommer på något annat ställe i Gamla testamentet, har enligt Storset ingenting med geografi att göra. Motiveringen är, att man inte känner till en sådan ökenvistelse under hemfärden från Babel. På denna punkt är emellertid exegeterna oense.

Att hitlertiden och dess ogärningar satt djupa spår i författarens tankevärld framkommer på flera ställen. I Hes. 22: 15 talas om diasporan. Dess första akt var tragedin vid Jerusalems förstörelse. Landsflyktens senare akter har enligt Storset bestått i massakrer, terror, tortyr och gaskamrar. "Men erkännas måste: vanäran är självförskylld." Detta är förvisso hårda ord, och för en judisk läsare har de nog nästan antisemitisk klang. I Hes. 23 där de två systrarna Oholas och Oholibas otuktiga levnad utgör en allegorisk framställning av Nord- och Sydriks kultiska avfall och politiska förbindelser med Assur och Babel, drager Storset moderna paralleller med det ockuperade Norge, där är-

bara kvinnor greps av "uniformsdelirium". Även i Hes. 28, där Tyrus-furstens högmod skildras, göres jämförelser med Hitler, Stalin och det totalitära statsbegreppet med dess religiösa patos. Den mytologiska bakgrunden till urmänniskan och dennes boning på gudaberget får man höra mycket lite om. Utombibliskt religionshistoriskt material kommer helt i bakgrunden. Vid kommentaren till Hes. 28: 25—26 gör författaren jämförelser med staten Israel med inflyttningar från mer än sextio länder och det intensiva arbetet att "bygga hus och plantera vingårdar". I Hes. 31, där den allegoriska liknelsen om världsträdet i enlighet med den norska översättningen tillämpas på Assyriens storhet och fall som en förebild för Egypten, ligger det nog närmare till hands att med en lätt textändring läsa "ceder" (teaschur) i stället för "Assur (aschur)". Denna ändring styrks även av Hes. 27: 6 och gör att Hes. 31 väl inpassas i sammanhanget, där både kap. 30 och 32 handlar om Egypten.

Sitt apokalyptiska intresse demonstrerar Storset klart vid kommentaren till Hes. 38—39 om Gogs härnadståg. Här ser Hesekiel in i en fjärran framtid. Israel "har fått ro efter svärdet" och har blivit samlat från många folk (Hes. 38: 8). Författaren säger: "Detta har blivit verklighet åren efter 1948." Och vidare: "De militärpolitiska konstellationerna som har bildats på tröskeln till atomåldern tycks kunna peka på att det inte dröjer alltför länge förrän Gog-profetiorna uppfylls" (s. 183). Den eld över Magog som omnämnes i Hes. 39: 6 tillämpas på kärnvapnen. Magog identifieras med Sovjetunionen och "dem som bor trygga i havsländerna" med Västblocket. Gog uppfattas som antikristisk prototyp och Storset framhåller det nästan ordagranna sambandet mellan Hes. 39: 17—20 och Upp. 19: 17—18. Gogs invasion i Det heliga landet och slaget vid Harmagedon följer direkt på varandra. Hesekiel ser dock på Gog som en individ medan Gog i Apokalypsen användes om ett folk.

I detta sammanhang kan det vara av intresse att känna till hur Storset ser på de messianska profetiorna. Redan i Hes. 17: 22—24 ser han ett löfte om Jesus Messias och hans regering. Jordens furstar är "fågla som under hans spira finner trygghet". I det berömda herdekaptlet Hes. 34 skådar Storset Människosonen v. 23—24, jmf. Jer. 23: 5; Sak. 3: 8; 6: 12. Att Storset anlägger en nytestamentlig syn på profetian hänger samman med hans syn på de bibliska profetiorna över huvud taget. Profetian är enligt Storsets mening tredimensionell:

1. Något uppfylls i nuet. 2. Annat uppfylls genom Jesu ankomst. 3. Annat uppfylls slutligen vid Kristi återkomst. Uppenbart är, att den sista punkten för Storset är den viktigaste. Jehovas vittnen har kanske en del av intresse att hämta i Storsets kommentar, medan den kritiske historikern nog ofta ställer sig mera tveksam, och en judisk exeget skulle vara direkt avvisande. Vem som har rätt i förståelsen av texternas djupaste innebörd torde förbli en trosfråga. Detta gäller Skriften i stort och kanske inte minst Hesekiel, vars person och skrift enligt Eissfeldt har betecknats som en *complexio oppositorum*.

Olof Sandin

Gisela Kittel: *Die Sprache der Psalmen. Zur Erschliessung der Psalmen im Unterricht*. 164 sid. Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1973. Pris DM 40.—

En svårighet föreligger ofta att i nutiden ge Gamla testamentet aktualitet, särskilt för ungdomen. Mycket av detta hänger säkert samman med den allmänna sekulariseringen, inte minst i vårt eget land. Barnen är ej präglade av ett kristet inflytande i hemmen, som var självklart i äldre tider. I många hem är bibeln en okänd bok, och detta gäller i synnerhet Gamla testamentet. Gisela Kittel har gjort ett försök att förena vetenskapens resultat på psalmforskningens område med moderna pedagogiska uppslag. Många synpunkter är inte författarinnans egna, men hennes sammanställning av stoffet röjer god kännedom om litteraturen på området och ett levande intresse för att göra Gamla testamentets psalmbok tillgänglig för vår tids ungdom.

Boken ger både en översikt över psaltarforskningen från Luther till våra dagar och en hel del synpunkter på den hebreiska diktnings speciella uttrycksformer och översättningens problem. I bokens senare del genomgås ett antal psalmer i Psaltaren ur stilistisk och pedagogisk synpunkt.

För Luther har ingen gammaltestamentlig skrift betytt så mycket som Psaltaren på vägen till reformatorisk klarhet. Den bildar bakgrunden till så centrala reformatoriska begrepp som Guds nåd och vrede, hans godhet och trofasthet liksom Luthers tal om den uppenbare och den dolde guden. Luthers Vorrede auf den Psalter utgör i detta avseende en nyttig

läsning. Enligt anmälares mening kunde Luthers skrift ännu mera fått komma till tals vid den pedagogiska tillämpningen. Även Herders "Vom Geist der Ebräischen Poesie" av år 1783—83 har betytt mycket för uppfattningen av Psaltaren. Ett misstag som han delar med en del långt senare förkunnare är att han tillskriver psalmernas överskrifter stort sanningsvärde, framför allt Davids författarskap. Romantiker som han är menar han, att psalmerna ger uttryck för författarnas känsloliv. Så skildrar t.ex. Ps. 6 "das Schicksal des abgehärmten, alternden Königs, der sein Unglück als Strafe Gottes fühlet". Den som först egentligen förstod psalmernas bundenhet till gudstjänsten var Gunkel, och han var också den som utarbetade de fyra kända Hauptgattungen i enlighet med de fyra vanligaste situationerna i det kulturella livet. Gunkels tre kriterier för sin indelning i Hauptgattungen: gemensam "Sitz im Leben", en gemensam skatt av tankar och stämningar och ett gemensamt formspråk är än i dag av grundläggande betydelse för psalmexegesen och är också av stort pedagogiskt värde. Mowinckels Psalmenstudien med dess förkunnelse av Jahves tronbestigningsfest på första dagen i lövhyddohögtiden med dess bakgrund i drakkampen och uttågsmyten tillhör emellertid de omstridda partierna i forskningen.

Invändningarna mot Mowinckel från Weiser med koncentration kring förbundsförnyelsen, och Kraus' tankar om den kungliga sionsfesten kunde enligt anmälares mening nog ha behandlats utförligare. Westermans idé om de båda polerna klagan — lovsång, mellan vilka psalmerna rör sig som i en båge, har av allt att döma med rätta betytt mycket för författarinnan. "Sie sind wie die zwei Seiten der einen Sache die im Kontrast zu einander gehören und einander bedingen." Tanken på denna polaritet finns f.ö. redan i Luthers Vorrede.

Redan i inledningen framhåller författarinnan hur viktigt det är att lära sig bibelns språk och att fylla dess ord och begrepp med åskådning och betydelse. Vårt moderna språk är alldeles för fattigt och abstrakt för att uttrycka bibelns budskap. Många av de nytestamentliga texterna kräver kännedom om Gamla testamentets språk. Det gäller t.ex. julevangeliets berättelse om herdarnas nattliga upplevelse i Luk. 2: 8—14. Denna text ger enligt Gisela Kittel en hänvisning till "folket som vandrar i mörkret", och "över dem som bo i dödsskuggans land skall ett ljus skina klart". Jultexten förutsätter också Ps. 80: 5—8 om Israels elän-

de. Natten viker, när Guds ansikte lyser. Även berättelsen om uppståndelsen är obegriplig, om man inte förstår dess glada dynamiska klang. Uppstå är att träda in i livet. Här kan man hänvisa till Ps. 44: 24—27. Grunden till nöden är att Herren sover. Att Gud sover innebär, att han döljer sitt ansikte. Men Gud står upp och frålsar. Parallellen till Jesu död och uppståndelse är uppenbar. Samma dynamik i Guds handlingssätt framkommer i berättelsen om hur Jesus stillar stormen. Denna berättelse anses också av många exegeter vara en dold påskberättelse. Författarinnan är annars ganska kritisk mot att psalmstudiet i skolan anknytes till bibliska berättelser. Detta gäller t.ex. Ps. 26: 8 "Herre jag har din boning kär . . .", som förenas med berättelsen om Jesu besök i templet vid tolv års ålder. Ett annat försök att väcka intresse för psalmerna framkommer vid tolkningen av Ps. 90. Läraren berättar om en ensam vandrare som bestiger ett högt berg. Han ser hemtrakten som en tallrikstor yta och tänker på hur smått allt käbblar där ter sig från denna höjd, och så kommer han till insikt om vad ordet "evighet" innebär. Gisela Kittel menar, att denna "historisering" och "psykologisering" gör att psalmens anknytning till den gammaltestamentliga församlingen träder tillbaka. Enligt anmälares mening är detta dock inte så farligt, då psalmens tankegods dock kommer till uttryck på ett för eleverna mera aktuellt och närgånget sätt.

Författarinnan ger flera pedagogiska förslag och synpunkter. En uppfattning om Psaltarens kultiska bakgrund får eleverna genom att växelläsa psalmerna och använda dem vid bön, och att spåra psalmgods i kyrkans liturgi är också exempel på en lämplig arbetsuppgift i undervisningen. Sammanhanget mellan Psaltaren och vår egen psalmbok är också värt att observera, liksom naturligtvis det intima sambandet mellan Gamla och Nya testamentet. Gisela Kittel framhåller gärna barns sinne för språkets rytmisk-melodiska gestalt och påvisar mimikens betydelse i undervisningen. Man kan t.ex. leka Ps. 23. Man kan göra handen till dricksglas och högra handen till kruka varmed man håller i. Man dukar då bord i ovännernas åsyn och låter sin bågare flöda över. Pantomimen har gamla anor i Antiken, och mimiska drag var säkert inte främmande för kulten i Israel.

Ett speciellt kapitel ägnar författarinnan åt den hebreiska diktningens former. Redan Herder förstod parallellismens betydelse, och fortfarande är det vetenskapens uppfattning, att

parallellismen uppstod ur växelsången. Med ledning av Ps. 103 går Gisela Kittel igenom de olika typerna av parallellism. Dessa och andra stilistiska finesser, såsom chiasmen, kan dock knappast genomgås, förrän eleverna nått viss språklig och litterär mognad.

I bokens sista parti, där författarinnan behandlar ett antal psalmer, kommer grafiska bilder ganska flitigt till användning. De enskilda satsernas grammatiska struktur avbildas med olika tecken såsom cirklar, kvadrater, trianglar osv. Även tonkurvor tecknas grafiskt. Ett exempel kan ges från Ps. 130. V. 1—2a står under en stor satsbåge. Rörelsen stiger ur djupet till Gud och går tillbaka till bedjarens röst. Tonkurvan stiger till ordet "dig". De båda verben "ropa" och "höra" uttrycker skeendet. Den som är i "djupen", dvs. kaosvattnen som omsluter underjorden, är förskjuten av Gud och borta från de levandes krets. Ropet är den nödställdes rop. Även musiken som ett tolkningsinstrument för att översätta Psaltaren har Gisela Kittel observerat. H. Schütz har t.ex. tonsatt Ps. 126: 5—6 i en motett från år 1648. "De som så med tårar" går långsamt i djupt röstläge, medan "skolen skörda med jubel" går högre och i snabbare tempo. Även möjligheten att översätta denna psalm i färg diskuteras.

Man ställer sig till slut frågan, som antydde i början, hur mycket av dessa fina uppslag att levandegöra Psaltarens budskap har möjlighet att nå fram till dagens svenska ungdom, i synnerhet som Gamla testamentet har en mycket blygsam plats i den svenska gymnasieskolan. I Tyskland är man kanske lyckligare lottad i detta hänseende. Gisela Kittel vänder sig av allt att döma framför allt till lärare i grundskolan i Tyskland. I Sverige är kanske hennes uppslag i åtskilliga fall något för svåra att förverkliga på detta stadium.

Olof Sandin

Johan B. Hygen: *Guds allmakt og det ondes problem*. 215 sid. Universitetsforlaget, Oslo 1973.

Professor Hygens bok om allmaktsproblemet är frukten av ett mångårigt arbete. Redan 1962 publicerade Hygen en artikel över detta tema i STK. Problemet i hans arbete är det klassiska, i vad mån tron på en allsmäktig och tillika barmhärtig Gud kan uppehållas i en

värld, som är full av lidande och ondska, något som inte minst Ingemar Hedenius menat vara omöjligt.

I den första delen av sitt arbete skildrar Hygen, hur allmaktensproblem tidigare behandlats i teologin. De lösningsförsök, som föreligger i teologihistorien, går i huvudsak i två riktningar. Antingen har man försökt visa, att Gud inte är orsak till det onda, eller också har man velat hävda, att världen inte är ond. Till lösningsförsök av det förstnämnda slaget hör den skolastiska distinktionen mellan *voluntas beneplaciti* och *voluntas signi*. *Voluntas beneplaciti* betecknar den Guds eviga vilja, utan vilken ingenting kan ske, vare sig gott eller ont. *Voluntas signi* betecknar Guds vilja, sådan den är uttryckt i hans bud. Även om synden sker enligt *voluntas beneplaciti*, är den stridande mot *voluntas signi*. Av liknande slag är enligt Hygen distinktionen mellan *voluntas antecedens* och *voluntas consequens*. Enligt *voluntas antecedens* vill Gud alla människors frälsning, men då människors olika förhållanden tagits i beaktande, vill han enligt *voluntas consequens* blott vissa människors frälsning. En distinktion har även gjorts mellan *facere* och *permittere*. Det goda verkas av Gud själv, medan det onda blott tillåtes. Till de förklaringsförsök, som går i den andra av de tidigare nämnda riktningarna, räknar Hygen inte minst Leibniz' tal om denna världen som den bästa av alla världar. Leibniz förnekar inte, att det finnes lidande och ondska i världen, men han förnekar, att det vore bättre, om Gud inte lät detta finnas. Om detta hade varit bättre, skulle Gud ha valt den bättre möjligheten. Det är alltså den största godhet av Gud, att han låter världen vara sådan den är. Ett annat försök till rättfärdiggörelse av Guds skapade värld är det enligt Hygen, när man förnekar, att det onda äger substans och i stället definierar det som *privatio boni*, i det att man sätter likhetstecken mellan *esse* och *bonum esse*, såsom t.ex. Augustinus gör. Ingenting hindrar, att förklaringsförsök, som går i olika riktningar, möter hos en och samma person. Så försöker t.ex. Thomas av Aquino finna en mening med lidandet i världen, samtidigt som han förnekar, att Gud skulle vara det ondas orsak.

Vad som skapar det problem, som tänkare tiderna igenom på ovannämnda sätt sökt komma till rätta med, är enligt Hygen inte minst själva det absoluta allmaktensbegreppet. Det är därför av synnerlig vikt att komma till klarhet över vad begreppet allmakt egentligen innebär. Den andra delen av Hygens bok behandlar just

detta problem, som inte minst är av språklig art. I GT är det orden Sjaddai och Sebaot, som tilldrager sig intresset. När Sjaddai översattes med "den allsmäktige" beror det på översättningsräckan Sjaddai—pantokrator—omnipotens—allsmäktig, som emellertid inte filologiskt kan rättfärdigas, eftersom innebörden i ordet Sjaddai är osäker. Att LXX har använt översättningen pantokrator, när ordet Sebaot förekommer i hebreiskan, är däremot förståeligt redan utifrån det faktum, att Aelohe Sebaot ordagrant betyder Härskarornas Gud. Verbet *kratein* kan konstrueras med antingen genitiv eller ackusativ. Med genitiv betyder det härska över, med ackusativ uppehålla. Båda förståelserna föreligger i begreppet pantokrator. I NT möter ordet pantokrator 9 ggr i Apokalypsen samt dessutom i 2 Kor 6: 18. Att Gud är pantokrator behöver enligt Hygen alls inte innebära, att han besitter absolut allmakt. Pantokrator är snarare en bild än ett begrepp, och dess innebörd förstås bäst utifrån bildkonsten. I bildkonsten framställes Kristus själv som pantokrator, världssalltets konung och härskare. Hygen omnämner, att både Origenes och Athanasius låter pantokrator i Ap. 1: 8 åsyfta Kristus. Av någon anledning menar Hygen, att detta är en exegetiskt ohållbar tolkning, men han uppskattar likväl konstens bilder av Kristus som pantokrator just som illustrationer till pantokratorbegreppet. Ordet *pantodynamos* förekommer ej i NT men användes däremot hos de grekiska kyrkofäderna som ett maktpredikat om Gud. *Pantodynamos* kom att översättas till latin med samma ord som pantokrator, nämligen ordet *omnipotens*. Det ligger nära till hands att låta *omnipotentia* innebära absolut allmakt. Nödvändigt är detta emellertid inte, alldenstund adjektivet *omnipotens* i polyteistiska sammanhang användes om många olika gudar. I latinsk poesi är det framför allt Juppiter, som betecknas som *omnipotens*, men även Neptunus, Juno och Fortuna.

I den tredje delen av boken söker Hygen själv nå fram till en lösning på allmaktensproblem. Hans lösningsförsök ligger främst på det språkfilosofiska planet. Allmaktensproblem uppstår enligt Hygen, när det som säges om Guds allmakt uppfattas som objektiva, teoretiskt giltiga utsagor om en absolut obegränsad makt. Enligt Hygen är innehållet i allmaktensbegreppet mera adekvat uttryckt i de guldkimrande mosaiker, som framställer Kristus som pantokrator, än i teologernas definitioner. Utsagor om Guds allmakt bör förstås som doxologiska utsagor, varvid språket användes på ett expres-

sionistiskt sätt. Utsagor av typen "allt är möjligt för Gud" står på gränsen mellan icke-deskriptivt och deskriptivt språkbruk såsom expressionistiska uttryck för att Guds möjligheter spränger ramen för mänskliga sannolikhetsberäkningar. Det ligger i själva lovprisningens väsen att inte företa kvantitativa beräkningar av hur mycket Gud förmår utan säga, att han förmår allt. En utsaga av typen "Gud kan icke allt" vore inte ägnad att tillvarata tillitsmotivet. Det vore ej heller naturligt i ett doxologiskt sammanhang att säga, att Gud förmår väldigt mycket eller nästan allt, utan i tillbedjans språk heter det: "Du förmår allt."

Guds makt får enligt Hygen inte bestämmas oavhängigt av vad som skedde på Golgata. I Kristi lidande uppenbarar sig Guds makt. Den makt, som är verksam i lidandet, består inte i att kunna allt utan är kärlekens och godhetens makt.

En väsentlig poäng i 1 Mosebokens framställning av skapelsen och syndafallet är enligt Hygen, att Guds skapelse var alltigenom god och att det onda trängde in i skapelsen mot Guds vilja. Genom läran om Gud som causa prima blir det emellertid svårt att undgå konsekvensen, att Gud framstår som den yttersta orsaken även till det onda. Läran om Gud som causa prima kommer alltså enligt Hygen i konflikt med en av de huvudsakliga poängerna i 1 Mosebokens framställning av skapelsen. Att skapa innebär enligt Hygen i bibeln inte att frambringa något av intet utan att frambringa något gott av något ont. Helt omöjligt är det enligt Hygen dock inte att tala om en skapelse av intet, även om skapelsen består i ett formande av ett redan förefintligt kaos. Detta kaos kan nämligen kallas nihil på grund av sin avsaknad av det goda. Hygen menar, att man här kan använda sig av Augustinus' identifikation av esse och bonum esse. Augustinus kunde enligt Hygen kombinera "ex nihilo" med "forestillingen om noe som er faktisk, men allikevel uskapt, nemlig det onde". Ex nihilo betyder för Augustinus inte nihil pure negativum utan blott nihil privativum. Det är helt uppenbart, att Hygen här använder Augustinus' identifikation av esse och bonum esse på ett helt annat sätt än Augustinus själv gör. Det onda är för Augustinus ingen substans utan består i privatio boni, men denna avsaknad av det goda kan givetvis bara finnas som en accidens hos en redan förefintlig substans, om den ej själv skall bli substans. Augustinus skriver också i De civitate XI, 17: "... ubi est uitium malitiae, natura non uitiatu praecessit."

Att tänka sig ett kaos, som föreligger före och oberoende av skapelsen, vore just att tänka sig det onda som en av Guds skapelse oberoende substans. Hygen gör i själva verket utan att själv märka det ett försök att förena manikeism och augustinism, varvid manikeismen får leverera tankeinnehållet och augustinismen terminologin.

Även begreppen monism och dualism tar Hygen upp till behandling. Dualismen utmärkes enligt Hygen av att den inte för allt som sker tillbaka på Gud utan räknar med faktorer, som existerar och verkar oavhängiga av honom. På frågan om det i NT läres en konsekvent monism, svarar Hygen ett klart nej. De synoptiska evangelierna berättar om Jesu kamp mot gudsfientliga makter. De johanneiska antiteserna är allt annat än monistiska. I Ef. 6: 12 talas det om kampen mot ondskans andemakter, och i Apokalypsens kampscener framträder dualismen på ett våldsamt sätt. Det är genom dessa exempel uppenbart, att Hygen ej konsekvent fasthåller sin givna definition av dualism. Ingen torde väl tvivla på, att det i NT talas om gudsfientliga makter, men det torde vara svårt att visa, att dessa makter tänkes vara *oavhängiga* av Gud. Gud framställs i stället som den, vilken har förmåga att kontrollera skeendet i världen. De onda andarna är tvungna att be Jesus om tillstånd till vad de företar sig. Pilatus, som utlämnar Jesus till att korsfästas, har ingen makt förutom den som blivit honom given ovanifrån. Gud tillåter inte, att en kristen blir frestad över sin förmåga osv. Någon ond makt, som är oberoende av Gud, finns det inte enligt NT.

Inom teologin har man enligt Hygen arbetat med ett abstrakt absolut allmaktsbegrepp, medan Bibeln utmärkes av realism, när den tecknar förhållandet mellan Gud och skapelsen. Gud är redan nu pantokrator på det sättet, att han är rättmätig herre över allting, men i full mening är Gud pantokrator först, när hans kungadöme har kommit i kraft. Guds herradöme bryter fram i Jesu ord och gärningar, men det är ingen allorsaklighet vi möter utan en kämpande makt. Pantokrator är i första hand ett eskatologiskt begrepp. När Hygen säger, att pantokrator framför allt är ett eskatologiskt begrepp, måste vi till detta ställa frågan: Om Gud nu inte äger all makt, hur kan man då vara säker på, att han någonsin kommer att göra det?

Bönen kräver enligt Hygen inte, att Gud kan allt i absolut mening. Både lovprisningen och bönen om hans hjälp kan fungera lika bra utan

det absoluta allmaktbegreppet. Hur blir det då med tron på Guds försyn? Det absoluta allmaktbegreppet innebar ju, att allt var inordnat under Guds försyn, att intet skedde utan hans tillåtelse och att han hade en mening med allt, som han lät ske. Kan denna försynstro upprätthållas med det nya allmaktbegreppet? På detta svarar Hygen, att icke all försynstro är kristen men att tryggheten består i att tro sig vara accepterad av den Gud, som ger tillvaron mål och mening och öppnar möjligheter, där alla möjligheter synes stängda. Det är svårt att uppfatta detta svar på annat sätt än att Hygen själv erkänner, att den lära om försynen, som enligt klassisk teologi är en kristen människas främsta trygghetsgrund fått vika för en lära, som inte kan ge en motsvarande trygghet. Det är verkligen inte en obetydlig del av den kristna tros läran, som på detta sätt har övergivits. Man frågar sig, hur Hygen kan påstå, att bönen kan fungera som förut även med det nya allmaktbegreppet. Att rikta sig med sin bön om hjälp till en Gud, för vilken verkligen allt är möjligt, måste väl dock innebära något annat än att rikta sig till en, om vilken man visserligen vet, att han förmår mer än människor men om vilken man inte säkert kan veta, att han förmår hjälpa ur den nöd, i vilken man för tillfället befinner sig. Naturligtvis ligger det i själva trons väsen att vara en övertygelse om något som man icke ser, men enligt klassisk teologi har tron ändå något påtagligt att hålla sig till, nämligen de löften och utsagor i Skriften, som talar om att Gud verkligen förmår allt.

De svagaste länkarna i kedjan av Hygens argument är att finna bland hans analyser av allmaktutsagor i Bibeln. Några exempel må här ges. När Jesus i Matt. 19: 26 säger "För Gud är allting möjligt", jämför Hygen detta med att någon hänvisar till en kollega och säger "Han kan allting". Liksom man i en sådan situation inte menar, att ens kollega i absolut mening är allsmäktig, behöver Jesus inte heller ha menat, att Gud förmår allt utan blott att han förmår mer än man skulle kunna tro. Att på detta sätt jämföra Jesu högtidliga försäkran om att Gud förmår allt med ett halvt skämtsamt uttalande om en kollegas stora kunande är ur semantisk synpunkt helt absurt. Lika litet övertygande är Hygens analys av Jesu ord i Mark. 9: 23 "Allt är möjligt för den som tror". Om ordet allt här verkligen betyder allt, så innebär ju detta, säger Hygen, att en troende människa skulle vara allsmäktig. Eftersom ingen vill påstå detta, måste ordet tol-

kas på annat sätt. Gentemot Hygens analys må påpekas, att Jesu ord endast utsäger, att det är *genom tron* som allt är möjligt. Detta innebär naturligtvis inte, att en troende människa i sig själv skulle vara allsmäktig. Allmakten tillhör inte trons subjekt utan *trons objekt*. För Gud som trons objekt är enligt Jesu försäkran allting möjligt.

Rune Söderlund

Ulrich Asendorf: *Gekreuzigt und Auferstanden. Luthers Herausforderung an die moderne Christologie*. 402 sid. Lutherisches Verlagshaus Hamburg, 1971.

I en tidigare undersökning har Asendorf behandlat eskatologin hos Luther. Han betraktar själv föreliggande arbete som ett andra band av denna undersökning. Det som nu står i centrum för intresset är den eskatologiska ansats, som ligger innesluten i Jesu död och uppståndelse, eller, om man så vill, rättfärdiggörelsens kristologiska förutsättningar.

Rättfärdiggörelsen innefattar för Luther enligt Asendorf ej endast rättfärdigförklaring i forensisk mening utan därtill insättande i ett sammanhang, där rättfärdigheten är en omskapande kraft, alltså en effektiv rättfärdiggörelse. Det nuvarande simul iustus et peccator skall en gång få vika för det slutgiltiga iustus. På det sättet pekar rättfärdiggörelsen fram emot fulländningen. Liksom rättfärdiggörelsen pekar fram emot den eskatologiska fulländningen, har den emellertid sin grund i något som *har* skett, nämligen Jesu död och uppståndelse. Asendorf vänder sig mot den ensidiga uppfattningen av Luthers teologi som "Kreuzestheologie" och betonar enheten av kors och uppståndelse som förutsättning för rättfärdiggörelsen. Han hänvisar bl.a. till ett ställe i Luthers romarbrevsföreläsning, där det i samband med Rom 4: 25 heter: "Mors Christi Est mors peccati Et resurrectio eius Vita Iustitiae, quia per mortem suam satisfecit pro peccato et per resurrectionem suam contulit nobis Iustitiam. Et sic Mors eius non solum significat, Sed etiam facit remissionem peccati tanquam satisfactio sufficientissima. Et resurrectio eius non tantum est sacramentum Iustitiae nostrae, Sed etiam efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa . . ." När Aulén ser Luther som representant för den klassiska försönings tanken, där segermotivet dominerar,

har han på sätt och vis rätt enligt Asendorf. Aulén har emellertid enligt Asendorf alltför litet beaktat skuldmotivet hos Luther. Däri får Auléns kritiker rätt. Dessa har å sin sida alltför litet beaktat påskens och uppståndelsens betydelse för Luther. Återlösningen är för Luther det övergripande, vari satisfaktionen inordnas, ej tvärtom. Ej blott den paulinska utan även den johanneiska sidan av Luthers teologi måste beaktas. Luthers kristologi, vari kors och uppståndelse sammanhålles till en enhet, förbinder den östliga och den västliga kyrkans traditioner med varandra. Den kontrasterar mot ensidig medeltida korsteologi, som enligt Asendorf företrädes av både Thomas och Erasmus, men förbinder däremot Luther med fornkyrkan. Korset uppträder i den kristna konsten först omkring år 350 och då som ett segerstecken. Å den andra sidan är påskens ursprungligen de kristnas enda fest. Korset innefattar uppståndelsen och uppståndelsen korset.

Till största delen består Asendorfs nya bok av en kritisk genomgång av modern teologi, varvid den övergripande frågan är, i vad mån man gjort rättvisa åt enheten av Jesu död och uppståndelse som rättfärdiggörelsens förutsättning. Några exempel på hans kritik av moderna teologer må här ges.

Rudolf Bultmanns kerygmabegrepp står enligt Asendorf i god överensstämmelse med Luthers accentuering av Guds ord som ett *talat* ord. I kerygmat möter Kristus som den korsfäste och uppståndne. Bultmann förmår emellertid inte göra rättvisa åt enheten av kors och uppståndelse som rättfärdiggörelsens förutsättning. Korset blir det hos honom dominerande. Uppståndelsen framstår som "Bedeutbarkeit des Kreuzes" och hör hemma endast i kerygmat. Även innebörden i korset har emellertid förflyktigats. Genom avståndstagandet från varje satisfaktionslära blir Bultmann ur stånd att framställa rättfärdiggörelsen som något som sker propter Christum. Bultmann framstår enligt Asendorf som företrädare för en subjektiv försoningslära. Korset innebär möjliggörandet av en ny självförståelse.

Gerhard Ebelings kristologi är orienterad kring frågan "was in Jesus zur Sprache gekommen ist". Det som i den historiske Jesus har kommit "zur Sprache" är tron. Ett viktigt ställe för Ebeling är Hebr. 12: 2, där det talas om Jesus som trons hövding och fullkomnare. Det omedelbara sambandet mellan kors, uppståndelse och rättfärdiggörelse framstår emellertid ej klart i Ebelings teologi.

För E. Käsemann innebär korset framför allt

ett uppenbarande av Guds "Da — sein für die Gottlosen". Mt. 27: 46 är för Käsemann nyckeln till förståelsen av korset. Människan får genom korset ett nytt gudsmedetande. Efter som Käsemann däremot ej vill förstå korset i betydelsen av offer och lösepenning, framstår även han enligt Asendorf som företrädare för en subjektiv försoningslära.

För F. Gogarten innebär korset ett kungörande av Guds dom över den falska bundenheten vid tingen och därmed en befrielse till ett liv i ett rätt förhållande till världen. För korslidandet som ett satisfaktoriskt offer finns ingen plats hos Gogarten. Försoningen innebär för honom möjliggörandet av tron.

För både W. Pannenberg och J. Moltmann är uppståndelsen centrum i teologin. Pannenberg förutsätter, att uppståndelsen är historiskt verifierbar och binder trons visshet vid detta. Uppståndelsetexterna har emellertid enligt Asendorf ej den historiska självvidens, som Pannenberg tillskriver dem, utan i stället en kerygmatiske struktur, som ej hos Pannenberg kommer till sin rätt. Hos Moltmann har uppståndelsen tydlig prioritet i förhållande till korset, och dessutom blir frälsningen i nuet undanskymd av ett ensidigt framtidsperspektiv.

Hos Karl Barth betonas enheten av kors och uppståndelse. Försoningens perfektum understrykes. Eskatologins presentiska betydelse träder emellertid tillbaka. Mellan det förgångna och framtiden uppstår hos Barth ett eskatologiskt tomrum. Tron får framför allt noetisk betydelse. Människan får i tron kunskap om den skedda försoningen.

Asendorf uppvisar en imponerande beläsenhet både i fråga om äldre och nyare teologi. Han är hemmastadd både i dogmhistoria, liturgi-historia och exegetik. Hans exegetiska intresse framträder i föreliggande arbete i en exkurs över den nyare exegetiska diskussionen kring rättfärdiggörelsen. Medan Käsemann och Stuhlmacher vill uppfatta uttrycket Guds rättfärdighet som gen. subj. och alltså låta det beteckna den rättfärdighet, som Gud äger, och Bultmann och Conzelmann vill låta det beteckna den rättfärdighet, som Gud skänker, intar Asendorf själv närmast en förmedlande ståndpunkt.

Rune Söderlund

Gunnar Smedberg: *Nordens första kyrkor. En kyrkorättslig studie. Gleerups. Ca-pris 36: — exkl. moms.*

Den svenska medeltidsforskningen har begåvats med ytterligare en av de numera alltmer sällsynta undersökningarna kring äldre kyrkohistoria och kyrkorätt. Det är Uppsalateologen Gunnar Smedberg, som nu i tryck dokumenterat sin stora kunskap om äldre medeltid och då framför allt om de äldsta kyrkorna i Norden.

Smedberg har omsorgsfullt arbetat sig igenom allt aktuellt källmaterial från Island, Norge och Sverige, utifrån problematiken kring kyrkornas ställning, funktion, ekonomi och vinning. När det gäller Island har han gjort en speciellt viktig insats genom bearbetningen av de speciella kyrkokontrakt, "måldagar", som visserligen berörs av äldre forskning men aldrig tidigare på detta sätt gjorts tillgängliga.

Ifråga om de övriga geografiska/rättsliga områdena för undersökningen, Norge och Sverige, omfattar däremot undersökningen välkänt och ofta bearbetat källmaterial — vilket inte hindrar författaren från att bidra med nya tolkningar och ansatser (det är förvisso svårare att komma med fräscha och fruktbara infallsvinklar och synpunkter på ett välkänt material än på ett obearbetat). Varken i Sverige eller utlandet — på denna punkt är de nordiska förhållandena föremål för ett betydande internationellt intresse! — har problematiken kring de äldsta kyrkbildningarna i Norden behandlats i en så samvetsgrann och genomtänkt specialundersökning.

Som bakgrundsmaterial har författaren de kanoniskrättsliga källorna, som han i olika sammanhang låter kasta sitt speciella ljus på förhållandena. Även tidigare har givetvis dessa källor använts vid behandlingen av den medeltida nordiska kyrkorätten, men i detta väldiga material finns mycket att hämta även i framtiden för den som har kraft och intresse att ge sig i kast med det.

I första huvuddelen av sin undersökning går Smedberg igenom de olika typer av kyrkor som existerade i Norden. Beträffande Island konstaterar han att "kyrkor" kunde sakna både kyrkogård och självständig förvaltning. Vid sidan av "kyrkan" nämns bl.a. "böhus", som saknade både kyrkogods och kyrkogård.

I en viktig diskussion behandlas frågan om det s.k. "områdesrangsystemet" i Norge och Sverige, dvs. om vissa områdeskyrkor, såsom fylkeskyrkan, hade högre rang än andra, fjär-

dingskyrkan m.fl. De norska förhållandena med fylkeskyrkor för fylkena och "lägre" kyrkor för mindre tingsdistrikt uppfattar Smedberg, i motsats till flera tidigare forskare, som en inhemsk företeelse. Han betonar starkt skillnaden mellan Norge och Sverige på denna punkt. Beträffande Sverige menar Smedberg, under åberopande av B. Lundbergs undersökning av den territoriella indelningen i Uppland, i opposition mot tidigare forskning och då speciellt rättshistorikern G. Hafström, att något områdesrangsystem ifråga om kyrkorna inte torde ha förekommit vare sig i Uppland eller på andra håll i Sverige: Upplandslagens hundares- resp. toftkyrka skulle i så fall ha varit pappersprodukter, som aldrig blev förverkligade.

I sin andra huvudavdelning behandlar Smedberg bl.a. spänningen mellan biskop/kyrka och lekmän beträffande kyrkoförvaltningen. I detta sammanhang betonar han speciellt vinningens betydelse som kyrkligt/episkopalt påtryckningsmedel i rättsliga och ekonomiska frågor. Även om han beträffande helhetsbilden av förhållandena inte här tillför forskningen några genomgripande nytolkningar, är diskussionen spännande. Ifråga om detaljproblemen kommer många intressanta synpunkter fram. Denna del av undersökningen kan inte här refereras. Intressant är dock författarens uppfattning att det på Island länge förekommit många ovigda kyrkor, som inte mottagit sin vinning förrän mot slutet av 1200- eller 1300-talet.

Det är naturligt, att en undersökning av Smedbergs typ inte bara ger anledning till utropstecken utan också till frågetecken. Här ska vara nämna några punkter för vidare diskussion. Jag vill emellertid från början deklarerat, att även om vissa punkter kan ifrågasättas, har författaren presterat ett imponerande och väsentligt arbete. Den positiva helhetsbilden rubbas inte på något sätt av de randmärkningar som följer.

Till att börja med anser jag, att författaren lägger ner mycket onödigt arbete på nomenklatur och systematiska definitioner. Ifråga om material av denna typ blir definitionerna i stor utsträckning forskarens egna hjälplinjer och infallsvinklar. Det kunde följaktligen ha räckt, om Smedberg redogjort för *sin* nomenklatur och väsentligt kortat ned det långa och onödigt polemiska avsnittet om egenkyrkornas benämningar (s. 88—102). Ibland hade han med fördel kunnat hänvisa till tidigare forskning i stället för att referera för hans egen undersökning mindre väsentliga företeelser och skeenden.

Smedberg har lagt ner stor möda på studiet av den kanoniska rätten. Han menar i många sammanhang, ibland med rätta, någon gång med orätt, att tidigare forskare har en alltför statisk och/eller felaktig bild av det kanoniskrättsliga skeendet. Själv gör han sig emellertid skyldig till en liknande statisk uppfattning ifråga om den nordiska landskapsrätten. Inte heller denna var någon fast eller sluten storhet, utan ständigt under utveckling, där nya strömningar successivt gjorde sig gällande. När Smedberg någon gång ställer exempelvis de svenska lagarna mot varandra utan att sätta in de olika bestämmelserna i sitt tidshistoriska perspektiv, blir resultatet ibland diskutabelt.

Mest utpräglad kommer detta till synes i den schematiska översikten s. 188. I och för sig är lagbestämmelserna här riktigt återgivna, och det hade varit bättre om författaren stannat vid själva citerandet. Men hans kommentarer är metodiskt vilseledande: ”Uppställningen visar att bönderna haft den friaste ställningen i Småland och Dalarna, där de i båda fallen kunde handla utan biskopens tillstånd. Den minsta handlingsfriheten hade de i Östergötland, Södermanland och Uppland . . . Dessa slutsatser är fullt plausibla med hänsyn till vad man f.ö. vet om förhållandena i landskapen . . .”

Smedbergs slutsatser *kan* i och för sig mycket väl stämma med verkligheten. Men lagmaterialet *kan* aldrig utgöra belägg för sådana slutsatser. I de av Smedberg anförda bestämmelserna har lagbud från skilda tidperioder ställts mot varandra, utan hänsyn till den kanoniska rättens successiva inträngande. Om det av Tiohäradslagen (Värend) eller Dalalagen framgår, att bönderna har en starkare ställning än exempelvis i Upplandslagen, behöver detta inte alls innebära, att smålandsbönderna varit mer självständiga än upplandsbönderna — vid tiden för Upplandslagens tillkomst. Minst lika sannolikt är att TiL representerar ett äldre skede i kyrkorättens historia och att de bevarade handskrifterna återger äldre bestämmelser än motsvarande i exempelvis UI. — Upplandsbönderna kan mycket väl i ett tidigare skede tänkas ha varit lika självständiga som sina kolleger i Värend.

Dessutom måste hänsyn tas till att vissa lagbestämmelser har varit och kan vara *normativa*, inte *deskriptiva* (cf Smedbergs egen tes om hundrares- och tolfkyrkan i UL!).

Smedberg drar också i sin polemik mot tidigare forskning väl stora växlar på att beläggen för områdesrangsystem vad avser de äldsta kyr-

korna i Sverige är svaga. Mycket av hans kritik är berättigad. Men det är trots allt inte samma sak att ifrågasätta tidigare *bevisföring* för en viss företeelse som att förneka företeelsen som sådan. Materialet är så sparsamt, att uppfattning t.v. lär få stå mot uppfattning. Smedbergs argumentering har i varje fall inte övertygat mig om frånvaron av sådant system i vissa behandlade svenska landskap. Att beläggen för det är vaga är ganska naturligt. Trots allt är det bevarade källmaterialet oftast ganska sent i förhållande till den äldsta svenska kyrkoorganisationen. Denna diskussion lär väl komma upp till förnyad behandling i andra sammanhang.

Ifråga om Smedbergs diskussion kring sockenbildning och territoriell indelning i Uppland, där han till stor del bygger på Birger Lundbergs undersökning från 1972, hänvisar jag t.v. till de synpunkter som anförs av Åke Hyenstrand i en recension av Lundbergs bok i *Fornvännen* 4/1973 s. 225 f

Långa avsnitt (s. 64—68, 126—134, 162—179, 184—194) om de äldsta kyrkorna i Norge och Sverige an knyter ofta till synpunkter och diskussioner i tidigare forskning. Det aktuella källmaterialet har berörts i flera äldre undersökningar. I Smedbergs notapparat redovisas bara undantagsvis de äldre undersökningarna. Jag anser att den äldre forskning, som tidigare mer eller mindre utförligt sysslat med samma material borde ha nämnts. Man kan av utrymmesskäl inte begära att all äldre litteratur ska redovisas i varje detaljfråga. Men man kan i varje fall inledningsvis i någon not nämna de undersökningar, som berör samma problematik.

Man önskar också, att författaren haft möjlighet att ta hänsyn även till vissa andra europeiska rättstraditioner, främst då det engelska lagmaterialet, där forskningen sedan gammalt sett starka anknytningspunkter med i första hand det norska. Men jag är samtidigt medveten om, att problematiken förvisso är tillräckligt omfattande bara för Norden.

I undersökningen finns det i övrigt frågor, som länge skulle kunna diskuteras. Detta gäller även några ställen, där Smedberg ifrågasätter punkter i min egen undersökning. Jag ska inte här alltför mycket fördjupa mig i någon mera personligt präglad diskussion, utan avslutningsvis bara beröra några detaljer.

En grundläggande skillnad mellan Smedbergs och min egen undersökning är, att problematiken kring de äldsta kyrkobildningarna för

Smedberg är själva huvudfrågan, medan jag däremot kommer in på detta område som en del av ett mycket större sammanhang. Helt naturligt har jag därför mera varit hänvisad till äldre forskningsresultat inom detaljfrågor, medan Smedberg i större utsträckning arbetar med primärundersökningar. Därför anser jag det i princip felaktigt när Smedberg polemiserar mot sådana punkter i min undersökning (t.ex. s. 105, 166) där jag åberopar äldre forskning. Det hade varit bättre, att han på sådana punkter gjort klart, att han framför en från *traditionell* syn avvikande uppfattning eller arbetar med andra definitioner.

På s. 105 f skriver Smedberg: "Enligt J. A. Hellström innehåller 'kanonisk rätt' föreskrifter om att också en kyrkogård skall konsekreras. Om man som Hellström med 'kanonisk rätt' menar Corpus Iuris Canonici är detta dock felaktigt . . . Från och med 1200-talet hade det emellertid blivit en allmän rättsuppfattning att kyrkogården likaväl som kyrkan skall vigas av biskop."

Detta påstående innesluter två felaktigheter: För det första menar jag inte att 'kanonisk rätt' är identisk med Corpus. Identitet föreligger inte mellan dessa båda storheter, även om givetvis den ena ligger innesluten i den andra. För det andra har jag aldrig någonsin påstått, att 'kanonisk rätt' innehåller föreskrifter om att kyrkogård skall konsekreras. Jag har däremot, under hänvisning till K. Pirinen (s. 366) förklarat, att vigningen av kyrkogård, *consecratio*, kunde ersättas av välsignelse, *benedictio*, och att konsekration av kyrkogård följaktligen *inte* var nödvändig i dåtida kanonisk rätt. Däremot medger jag en glidning på begreppet "vigning" på s. 264, då jag under påverkan av landskapslagarnas terminologi hävdar, att inte bara kyrkan utan också kyrkogården skall "vigas".

På s. 170 not 4 skriver Smedberg: "J. A. Hellström har gjort gällande att termen 'concedere' inte bara gäller rätten att utse präst utan

också själva 'överlämnandet' av kyrkan till prästen . . . Hellström skiljer nämligen skarpt mellan val av präst och den investiturakt, då ämbetet överlämnades till honom. Men det är osannolikt att 'concedere' haft denna specifika betydelse . . ."

I och för sig är det inte själva sakfrågan Smedberg vänder sig mot — att prästval och installation var skilda akter då liksom nu står f.ö. över varje diskussion. Men han glider mellan begreppen. Först hävdas, att jag gjort gällande att "concedere" inte *bara* omfattar rätten att utse präst utan också överlämnandet av kyrkan — vilket är riktigt återgivet med undantag av att mitt ord "troligen" utlämnats. I nästa andetag skulle jag emellertid enligt Smedberg tillmäta det latinska verbet "den specifika betydelsen" av *överlämna*, vilket jag inte gjort. Citerar man ur min egen undersökning står det följande angående användningen av verben *do*, *concedo* och *confero* i vissa diplom: "Det gäller *troligen* i dessa diplom inte *bara* rätten att utse präst utan själva överlämnandet av kyrkan" — dvs. ett ganska försiktigt antagande.

Också på andra punkter har jag frågetecken i marginalen, men materialet är ofta av den beskaffenhet att diskussioner skulle kunna föras snart sagt hur länge som helst utan att absolut klarhet kan vinnas. I andra sammanhang kommer också Smedbergs undersökning att följas av ytterligare debatt och följdundersökningar.

Rent allmänt är jag tacksam, att denna noggranna och på många väsentliga punkter klargörande undersökning kommit till. Både den svenska och den internationella medeltidsforskningen har tillförts nytt och matnyttigt stoff. I vissa fall har traditionella och kanske inte alltid särskilt välgrundade hypoteser och teorier inom forskningen ifrågasatts och utsatts för en välmotiverad kritisk granskning.

Jan Arvid Hellström

DISKUSSIONSINLÄGG

Kan vi undvara vedergällningsidén?

AV GÖRAN LANTZ

Rubrikens fråga tycks vid första anblicken ha ett självklart svar. Ja. För en kristen måste vedergällningsidén vara något totalt främmande. Tanken går kanske till bibelord som Rom 12: 17, "Vedergäll ingen med ont för ont. Vinnlåggen eder om vad gott är inför var man".

Problemet är emellertid inte fullt så enkelt. Till stor del beror det naturligtvis på hur man definierar "vedergällning". I det följande skall jag, om inte annat framgår, med vedergällning mena följande: A utsätts för vedergällning, om A har berövat någon annan person något värde (ex. liv, hälsa, bekvämlighet) och *just på grund därav* i sin tur berövas något värde som står i någon proportion till det förra värdet. Exempelvis: Löjtnant A rökförgiftar nio värnplikliga, och på grund därav avstängs han från sin tjänst (alltså inte därför att han skulle avhållas från fortsatt skadegörelse eller liknande, utan just bara därför att han gjort sig skyldig till rökförgiftandet).

Kravet på vedergällning kan sägas vara ett krav på en viss form av rättvisa. Den har kallats vedergällande rättvisa, eller retributiv eller korrekt rättvisa. Det har också uttryckts med satsen "Straffet sker emedan ett brott har begåtts" (punitur quia peccatum est). När man motiverar straff utifrån denna rättvisepincip rör man sig med vad som brukar kallas en *absolut* straffteori. Den absoluta teorin har en retrospektiv syn på straffet. Straffet riktar sig tillbaka på brottet och tänkes återställa den rättsordning eller moraliska ordning som blivit kränkt. Straffet tänkes "avtvå" den skuld som den brottslige ådragit sig.

Vedergällning som motivering för straff är en viktig beståndsdel i Mose lag. "Om olycka sker, skall liv givas för liv, öga för öga, tand för tand, hand för hand, fot för fot, brännskada för brännskada sår för sår, blånad för blånad." (2 Mos 21: 23—25). En sådan vedergällning är inte originell för Gamla Testamentet. Den finns redan i Hammurabis lag. Den finns i Israels omgivning.

I en nyligen utkommen samlingsvolym diskuterar några tyska teologer vedergällningsidéns betydelse för GT. (Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, Darmstadt 1972.) Klaus Koch ställer frågan "Finns det en vedergällningsdogm i Gamla Testamentet?" Och han ger det något överraskande svaret — nej. Koch förnekar att förhållandet mellan människors handlingar och följderna av dessa handlingar skulle bestämmas av Jahwes vedergällning. Enligt Koch är detta förhållande i GT snarare att likna vid förhållandet mellan sädd och skörd. Genom ett slags ödesbestämd nödvändighet får människan lida konsekvenserna av sina handlingar. Denna "naturordning" är en följd av Guds trofasthet (Wirkung göttlicher Treue). Skillnaden mellan den vedergällningsidé vars existens i GT Koch förnekar och den idé vars existens han bejakar är som synes härfin.

En annan forskare, Wolfgang Preisler, hävdar att vedergällningsmotivet inte ligger till grund för det israelitiska rättsväsendet. Det har ibland påståtts att straffet har sitt upphov i den personliga hämnden, som har övertagits först av stammen och sedan av hela samhället och därigenom institutionaliserats och avpersonaliserats. Nej, säger Preisler, straffet har ursprungligen motiverats utifrån tanken att man måste utrota det onda ur folket, för att gudsgemenskapen (kultgemenskapen) inte skall brytas. Därför är dödsstraffet det primära straffet. Preisler förnekar däremot inte alls att GT förutsätter att *Gud* vedergäller människor deras synder. Det blir närmast en strid om ord om man skall anse vedergällningsidéer förekomma i GT eller ej. Enligt Preisler vedergäller Gud, men det mänskliga rättsväsendet är däremot inte (ursprungligen åtminstone) motiverat utifrån vedergällningsidén.

I Nya Testamentet sägs ofta att människan inte skall vedergälla ont med ont. Bergspredikan talar om plikten att inte stå en oförrätt

emot. Paulus skriver: "Vedergällan ingen med ont för ont . . . Hämnens icke eder själva" (Rom 12: 17—19). Men samma textställe fortsätter: "lämnen rum för vredesdomen; ty det är skrivet: 'Min är hämnden, jag skall vedergälla det, säger Herren'." Människan får inte vedergälla. Men Gud kommer att vedergälla var och en efter hans gärningar. Om Kristi återkomst heter det i Matt.: "Människosonen skall komma i sin faders härlighet med sina änglar, och då skall han vedergälla var och en efter hans gärningar."

Mot vedergällningsidén (som då den får motivera straff kan kallas en absolut eller retrospektiv straffsyn) brukar man ställa de relativa teorierna. Straffet motiveras här i stället med att det skall skydda mot fortsatt brottslighet. Är straffet motiverat med skydd för den enskilde talar man om individualpreventiv teori, är motivet skydd för samhället i första hand talar man om allmänpreventiv teori. De preventiva teorierna kan sägas vara prospektiva "straffet sker för att brott inte skall begås" (punitur ne peccetur).

I boken "Makten att vara människa" (Gummessons, Stockholm 1972) försöker Anne-Marie och Lars Thunberg komma tillrätta med vedergällningsmotiven i teologi och juridik. Lars Thunberg ansluter sig i sak till Hans Dombois (tysk luthersk jurist och teolog). Enligt Dombois är ett brott inte en kränkning av en rättsordning som måste vedergällas (som den absoluta straffteorin påstod). Dombois uttrycker sig mera sofistikerat med hjälp av existentiellfilosofisk terminologi. Brottslingen "söker tillvälla sig en makt som inte är hans, och därmed förfelar han . . . sin egen existens. Ett sådant överskridande av de egna maktbefogenheterna leder automatiskt — det visar den ontologiska insikten — till nederlag, till bakslag. Vad rättsmaskineriet åstadkommer blir bara att göra denna i förhållandena inneboende följdverkan offentlig och explicit." Alltså: straff följer på brott genom en "i förhållandena inneboende följdverkan". Det är vedergällningstanken, men i existentiellistisk kapprock.

Anne-Marie Thunberg refererar ett försök av teologen Trutz Rendtorff att konstruera ett alternativ till den absoluta teorins motivering av straffet. "Straffet återger människan den rättsliga existens hon förlorat genom brottet." Brottet innebär att människan "förfelat" både existentiellt och i gemenskapen med medmänniskorna. Straffet återställer existensen och gemenskapen. "Straffrätten . . . inlemmar hen-

ne (på nytt) i rättsordningen genom att erbjuda henne en plats inom dennas ram." Här tycks tanken inte vara den att den kränkta rättsordningen återställs, utan snarare att människans skuld (förfelandet av existensen och gemenskapen) på något sätt avtvås genom straffet. Idén hör samman med den absoluta och retrospektiva synen på straff. Anne-Marie Thunberg har också genomskådat Rendtorffs teori på den här punkten och påpekar: "Så vitt jag kan bedöma har straffet här fått sin begründning i människans existentiella skuld, teologiskt tolkad som en skuld som borde leda till fördömelse, men i sin försyn och goda vilja bevarar Gud människans liv genom straffet. Straffet får därmed en viss karaktär av vedergällning, även om denna är relativ och partiell genom att det sker inom ramen för en ordning, som tillkommit för syndens skull."

A.-M. T. själv anser straff vara en social nödvändighet. Hon beklagar samtidigt att straff i den utformning det har i vårt samhälle inte tycks fungera individualpreventivt; det är snarast så att brottslingen offras som "demonstrationsobjekt för laglydnadens upprätthållande". Straffet fungerar heller inte skuldlösande. (Det är för övrigt en kristen älsklingstanke som man i hög grad måste ifrågasätta, att straffet på något sätt löser från skuld genom att brottslingen upplever ett slags befrielse i att "få lida sitt straff". Så vitt jag kan förstå finns det enligt kristet synsätt bara en väg till befrielse från moralisk skuld, och det är förlåtelsens.)

A.-M. T. tar inte uttryckligen helt och hållet avstånd från föreställningen om det berättigade i vedergällning som motivering för straff. Men hon för fram tre argument, som verkar vara riktade mot det berättigade i att motivera straffet med den skuld som brottslingen ådragit sig. (1) Skuld i kristen mening är något som varje människa bär på. Det ligger på ett "djupare plan" och är något annat än skuld i juridisk mening. (2) Brottslingen är inte ensam moralisk ansvarig för sitt handlande. Ansvar ligger i stor utsträckning i hans omgivning, dvs. hos hans medmänniskor, nästör. (3) Straffet sådant det idag är utformat har inte förmåga att befria brottslingen från skuld.

Intressant nog tycks Karl Barth stå för en relativ och prospektiv syn på straffet. "Eftersom den vedergällande rättfärdigheten är uppfylld i Kristi försoning, kan det världsliga straffet inte längre härledas ur kravet att återställa rättsordningen" (citrat efter Thunberg). Eftersom Kristus försonat mänsklighetens skuld, kan bestraffningen av en brottsling inte

motiveras med dennes skuld. Jag tror att Barth i detta resonemang blandar samman skuld i allmän moralisk mening och skuld i en mera speciell teologisk betydelse (den mänsklighe- tens skuld som försonats av Kristus på Gol- gata). Vår kristna tro att mäsklighetens skuld är försonad på Golgata utesluter ju inte upp- fattningen att bestämda människor kan till- skrivas skuld för bestämda handlingar (min egen lättja och feghet, löjtnant A:s rökförgif- ning av nio värnpliktiga eller Sven Anderssons lögner exempelvis). Däremot håller nog Barths bevisföring då det gäller att avfärda en viss sorts teologiska argument för straffande veder- gällning i vår rättsskipning (nämligen argu- ment som sluter från Guds vedergällning till det berättigade i mäsklig, juridisk veder- gällning). Barths försök att lämpa den veder- gällande rättvisan över bord är intressant. Och hans positiva resonemang till förmån för en preventiv och prospektiv straffuppfattning känner jag stor sympati för. "Bestraffningen av en brottsling måste ske i en sådan form, att den synliggör den förlåtelse Kristus vunnit också för denne."

Den ängslan som ofta kommer fram, inte minst bland kristna, för att man skall "ta från människor deras personliga ansvar", dvs. sluta upp att bedöma dem moraliskt, tror jag är obe- fogad. Moraliserandet har inte visat tendens att minska i omfattning. Det finns också en stor men obefogad ängslan bland oss kristna för att tala om kollektiv skuld och kollektivt ansvar. Det finns mängder av exempel i bi- beln på att hela folk eller stammar eller städer har ställts moraliskt ansvariga. Varför skulle det egentligen vara mera kristet att moraliskt klandra en viss bestämd brottsling än att klandra hans medmänniskor, inte minst sig själv, eller vissa samhälleliga institutioner?

En helt annan fråga (än frågan om hur och när man bör moralisera) är problemet om moralisk skuld bör användas för att motivera straff. Eller med andra ord — kan man helt utesluta kravet på vedergällande rättvisa som motiv för straff, och i stället enbart motivera straffet med preventiva och prospektiva argu- ment? Kan man bedöma brottslingen mora- liskt, men *vid motiveringen för straff* helt bort- se från den moraliska bedömningen?

Ted Honderich (Punishment, London 1969) anser att bestraffning kan försvaras om den för det första förhindrar brott till ett skäligt mäskligt pris, och om den för det andra bi- drar till en jämnare fördelning av det goda i ett samhälle, eller åtminstone inte ökar ojäm-

heten i fördelning. Honderich tycks tillämpa två principer. Dels något slags utilitaristisk princip, som säger att det är rätt att straffa om något ont (brottslighet) undviks utan all- för stora uppoffringar av gott (mäskors väl- färd, integritet etc.). Dels en rättvisepincip, som säger att det goda bör fördelas någorlunda lika. Han erkänner att straff ofta ökar den ojämna fördelningen genom att det ofta drab- bar de individer som har det sämsta utgångs- läget. Men det strider naturligtvis också mot denna rättvisepincip om vissa människor kan tillskansa sig fördelar på andras bekostnad ge- nom brott. Om den här rättvisepincipen skall tolkas som en princip för fördelande rättvisa eller för vedergällande rättvisa är inte lätt att avgöra. Jag tror åtminstone att det är möjligt att tolka den som en princip för lika fördel- ning (och inte som vedergällning).

Ur kristen synpunkt finns det inget att in- vända mot Honderichs dubbla motivering för straff. Den har t.ex. avsevärda likheter med Ragnar Holtes tolkning av det kristna kär- leksbudet (Etiska problem, Stockholm 1970). Han har tolkat det som just innefattande två liknande principer. Dels en teleologisk (och utilitarismen är en variant av teleologisk etik): du skall skydda och främja din medmänniskas bästa. Dels en rättvisepincip: du skall behand- la varje människa som din jämlike. Holte är självklart medveten om att de båda principer- na måste preciseras. Och här öppnar sig stora och intressanta problem. Exempelvis: vad är medmänniskas bästa? Kristen mänskösyn och samhällssyn har många bidrag att ge till sva- ret på den frågan.

Härmed är verkligen inte straffproblemati- ken löst. Tvärtom, här börjar de stora proble- men. Mycket tyder i alla fall på att det för en kristen etik åtminstone är möjligt att motivera straff utan att alls hänvisa till principen om vedergällande rättvisa.

Min nästa fråga blir nu: kan man utlägga den kristna trosläran utan att förutsätta veder- gällningsidéer? Den s.k. objektiva försoningsläran talar om att Gud måste ges gottgörelse (satis- factio) för människans synd. Gud måste bli människa och som människa ge den növdän- diga gottgörelsen. Jesu offerdöd på Golgata motiveras av kravet på vedergällning. En sub- jektiv försoningslära behöver förstås inte im- plicera vedergällningsidéer. Här är försoning- en inte uttryckt så att Guds vrede måste för- sonas genom gottgörelse, utan människans gudsbortvändhet är hindret för gudsgemen- skap, och gemenskapen återställs genom guds-

uppenbarelsen i Kristus. Men om man förkastar vedergällningstanken, måste man inte då också ta avstånd från den objektiva försöningensläran?

Barth ville, som tidigare nämnts, avfärda vedergällningen som motiv för straff. Det märkliga är att han, när han utlägger läran om försöningen, uttrycker vedergällningsidéer. "Gud själv, i Jesus Kristus sin Son, som är tillika sann Gud och sann människa, träder i den dömda människans ställe. Guds dom blir verkställd, Guds rättvisa har sin gång, men den har sin gång på det sättet att det som människan måste lida, lides av denne Ene som i egenskap av Guds Son svarar för alla andra." (Dogmatik im Grundriss, sv. öv. Stockholm 1964.)

Gustaf Aulén rör sig också med vedergällningsidéer, även om formuleringarna är försiktigare. Det sägs att det inte är fråga om satisfaktion (tillfyllestgörelse) i skolastikens mening. "Men bortsett därifrån kan det väl sä-

gas, att Kristus 'gjort tillfyllest' — inte bara så att han genom sin lydnad intill döden 'tillfredsställt' den Gud som, just på grund av sin kärlek, måste radikalt döma allt vad ont är, utan också och framför allt så, att han 'gjort tillfyllest' för *Guds kärlek*."

Men Guds eviga straff då? Om det är så att Gud kommer att döma vissa människor till eviga straff, då är detta förvisso inte förenligt med någon annan syn på straff än den renodlat retrospektiva, vedergällningssynen. Ett evigt straff kan inte förbättra den straffade. För avskräckningens skull är det meningslöst att straffa åtminstone efter det att denna jorden gått under och människor upphört att leva på den.

Här är det väl bara att erkänna, att "helvetesläran" existerar, och att den strider mot det mesta i den kristna tron för övrigt. Därför måste den, liksom de vedergällningsidéer den innefattar, stryka på foten.