

”Allt mänskosläktet av ett blod”

Monogenismproblemet hos Karl Rahner

AV LARS THUNBERG

Biologisk evolutionism och kristen människouppfattning är polerna i ett spänningsfält mellan naturvetenskap och teologi, som aldrig helt neutraliserats. På flera punkter råder oklarhet om var parterna står. Teologerna har icke sällan valt att lämna frågorna öppna för att undvika konfrontation med antingen naturvetenskapen eller den kyrkliga traditionen. Endast undantagsvis har en levande syntes mellan evolutionism och kristen tro prövats. Teilhard de Chardin framstår här som förvånansvärt ensam, även sedan han blivit mer officiellt accepterad och fått sina detaljerade uttolkare.

Tilläggas bör att för viss protestantisk tradition — den till Schleiermacher anknyttande och en viss del av den dialektiska teologin, i den mån denna är existentiellfilosofiskt orienterad — någon konflikt med den biologiska evolutionismen egentligen aldrig behöver uppstå. Däremot blir denna konflikt akutare för romersk-katolska teologer, bundna till läroämbetets uttalanden. Sistnämnda faktum har dock gjort, att problemfältet icke försumrats inom romersk-katolsk teologi, såsom ofta varit fallet i protestantisk.

Ett av de delproblem, som aktualiseras i det nämnda spänningsfältet, är frågan om monogenism eller polygenism, vilken i sin tur är nära förbunden med frågan om den klassiska arvsyndslärans ställning idag. Vi skall i det följande uppmärksamma just detta delproblem, sådant det främst möter i den katolske teologen Karl Rahners tankeutveckling, men också sådant det återspeglas i viss annan aktuell teologi. Det skall visa sig, att denna fråga, trots sin begräns-

ning, väl illustrerar arten av de konflikter som kan uppstå mellan naturvetenskap och kristet orienterad teologi.

Några termer och deras innebörd

Spänningen mellan det naturvetenskapliga och det teologiska betraktelsesättet möter egentligen redan, när man skall söka klargöra den för problemställningen relevanta terminologin. När vi säger, att alternativet är monogenism eller polygenism, har vi nämligen redan valt ett icke-naturvetenskapligt uttrycksätt. Termerna är inte nya. Redan på 1600-talet kom de till användning, men det man då ville uttrycka med dem har fått en mer preciserad och komplicerad innebörd genom den moderna evolutionsbiologins framväxt. Karakteristiskt är att en teologiskt orienterad paleontolog som Teilhard de Chardin vägrade att ta ställning till frågan *polygenism-monogenism*.¹ Startar vi från biologisk utgångspunkt bör vi nämligen börja med ett annat motsatspar: *polyfyletism-monofyletism*.² Med *polyfyletism* (=flera olika *phyla* eller biologiska stammar) betecknas en uppfattning, enligt vilken man bör anta flera olika primattyper

¹ Se P. Teilhard de Chardin, *Fenomenet människan*, Stockholm 1961, s. 152, n. 1. Dels beror detta på att han just anser frågan rent teologisk och ej naturvetenskaplig, dels väl också på att han som naturvetenskapsman har svårt att acceptera teologernas krav på klarhet i fråga om monogenism. Se Dens., *Comment je crois*, Paris 1969, s. 247 ff.

² För Teilhard de Chardin var detta en självklarhet, se *Comment je crois*, loc.cit. Jfr H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, s. 130 f.

eller grenar av pre-hominider som förstadier till mänsklighetens olika raser.³ Dessa för-mänskliga former må sedan vara identiska endast med fossila eller nutida primattyper. Tanken är alltså, att människorna har uppkommit ur olika föregångare på olika platser, samtidigt eller vid olika tider.⁴ Mänsklighetens genetiska ursprung skulle då inte vara enhetligt ens med hänsyn till från vilket allmänt förstadium människorna uppkommit.

Motsatsen till denna uppfattning kan betecknas som *monofyletism*. Enligt denna skulle i stället råda ett omedelbart härstamningsförhållande mellan mänskligheten och en viss form av förfäder på det pre-homina-stadiet. Denna uppfattning förutsätter dock sekundärt en rik, fortsatt förgreningsprocess (radiationshypotesen). Vi får också notera, att gränsen mellan för-mänskliga primater och människor är mycket svår att strikt draga. Idag skiljer man dock bland biologerna i varje fall oftast mellan en äldre människotyp, kallad *Homo erectus*, och en yngre, *Homo sapiens*, vår egentlige förfäder.⁵

När biologerna-paleontologerna diskuterar vårt problemkomplex är det som sagt snarare den motsättning vi nu angivit saken gäller än den mellan monogenism och polygenism.

Med dessa senare termer rör vi oss nämligen i stället inom ett och samma *phylum* och kommer alltså ned på en nivå av individ och grupp, som naturvetenskapsmännen på grund av bristande data och kontrollmöjligheter sällan uppehåller sig på. Enligt den uppfattning som betecknas med termen *polygenism* har vi då att räkna med en mångfald individuella stamfäder till mänskligheten (dvs. övergången sker inom en sluten population), vilka tillsammans övergått till *Homo sapiens*-stadiet.⁶ Enligt *monogenismen* skulle vi i stället ha att räkna med en övergång till människa hos ett enda par eller en enda individ (antingen så att "för-mänskliga" föräldrar skulle ge upphov till "mänskliga" barn, eller genom en direkt särskild skapelseakt). Därmed skulle — vilket är det teologiskt viktiga i sammanhanget — alla människor också kunna stamma

från en enda människa eller ett enda människopar, vilket överensstämmer med bibelns beskrivning och den kyrkliga lärotraditionen.⁷

Som redan framhållits, är dock denna sist-nämnda position knappast företrädd hos naturvetenskapsmännen. I den mån dessa sysslar med problemet om individuell uppkomst och övergång, kan de emellertid sägas vara polygenetiskt inställda, nämligen i de fall då de har en monofyletisk uppfattning. Normalt sysslar de nämligen med populationer snarare än en enda människa eller ett enda människopar, resp. flera enskilda människor.⁸ Som vi skall se, har den-

³ Tanken har stundom mött i förgrovd form så, att man uppfattat nu förekommande apraser som föregångare till varsin av de olika människorserna, se t.ex. J. Feiner, Ursprung, Urstand und Urgeschichte des Menschen, i J. Feiner-J. Trütsch-F. Böckle, Fragen der Theologie heute, Einsiedeln 1960, s. 249.

⁴ Feiner, art.cit., s. 250.

⁵ Om problematiken monofyletism-polyfyletism etc., se t.ex. Th. Dobzansky, Mankind evolving. The evolution of the human species, New Haven, Conn., 1962, ss. 188—191, samt E. Boné, Polygénisme et polyphylétisme, orientation présente de la pensée scientifique en matière de l'apparition de l'homme, Archives de philosophie 1960, ss. 99—137; G. Altner, Die Einheit der Menschheit aus biologisch-anthropologischer Sicht, Una Sancta 25 (1970), ss. 277—285 (omtryckt i J. Scharbert (red.), Zum Thema eine Kirche — eine Menschheit, Stuttgart 1971, ss. 47—60) och A. Müntzing, Livets ström. Om livets uppkomst och människans biologiska arv, Stockholm 1969, ss. 32—45. Beträffande Karl Rahner, som senare skall uppmärksammas, kan här tillfogas, att denne i sammanhanget hellre talar om polyfyletism-monofyletism.

⁶ Se t.ex. J. Feiner, art.cit., s. 247.

⁷ Feiner, loc.cit. Se även K. Rahner, i art. Monogenismus i lexikonet Sacramentum mundi 1969, sp. 593 f.

⁸ "Die Naturwissenschaft ist also gewissermassen 'von Haus aus' Polygenist", skriver J. Feiner i art. Der Ursprung des Menschen i J. Feiner — M. Löhrer (utg.), Mysterium salutis, bd 2, s. 573 m. hänvisn. t. bl.a. E. Boné, Devenir de l'homme, Brüssel 1962. Jfr även M.-M. Labourdette, Le péché original et les origines de l'homme, Paris 1953, s. 154. Enligt en beräkning skulle en population på 100.000 individer med förutsättning att ge upphov till människor behövas för att säkerställa inte bara människosläktets tillkomst utan också dess fortvaro. Utifrån sådana överväganden är det givetvis inte förvånande, att paleontologerna knappast ansluter sig till en monogenistisk uppfattning.

na skillnad mellan biologerna och teologerna tagits till intäkt både å ena sidan för att säga, att den teologiska frågan om monogenism eller polygenism ligger utanför naturvetenskapens räckvidd och därför kan avgöras på ett rent teologiskt plan, och å andra sidan att om vi tillägnar oss detta betraktelsesätt, frågan om mänsklighetens enhet inte behöver vara avhängig av ett enda människopar utan att det räcker med en enda population för att vi skall kunna tala om ursprunglig mänsklig enhet. (Sistnämnda är den position Karl Rahner intagit under senare år.)

Ytterligare ett par termer bör måhända nämnas. I 1600-talsdiskussionen talade man om *pre-adamitism* snarare än polygenism. Därmed menades uppfattningen, att det funnits eller kunnat finnas människor före Adam, som icke stod i relation till honom eller hans avkomna, de nuvarande människorna. Dessa människor skulle då vara utdöda, varför mänsklighetens ödesgemenskap i fråga om bestämmelse och syndafall inte skulle beröra dem. Denna uppfattning bekämpades inom kyrkan på både katolskt och protestantiskt håll. Dess syfte var dock, dels att förklara förekomsten av en så stor tidig spridning av mänskosläktet, som omvittnas i Genesis, dels väl också indirekt att tillmötesgå krav på ett rimligt populationsunderlag för den mänsklighet som befolkat jorden.⁹ Viktigt är också begreppet *transformism*, vilket i detta sammanhang närmast åsyftar en rent biologisk artförvandling. Teologiskt betecknar det en uppfattning, enligt vilken skapelsen t.ex. av människan inte skulle innebära ett direkt och nytt ingripande från Guds sida utan endast att "Gud låter tingen forma sig".¹⁰

Sammanfattningsvis kan sägas, att de flesta biologer idag menar, att mänsklighetens ursprung är monofyletiskt snarare än polyfyletiskt men däremot givetvis polygenetiskt, samt att de flesta torde hylla någon variant av evolutionistisk transformism.¹¹

Det teologiska problemet och den kristna lärotraditionen

Denna naturvetenskapliga uppfattning bereder emellertid som antytts teologiska problem. Huvudskälet är, att enligt traditionell kristen uppfattning mänskligheten är en enhet inte bara på ett s.a.s. neutralt biologiskt plan utan i en kvalificerad mening. Alla människor anses teologiskt bestämbara i två viktiga avseenden: dels är de utan undantag skapade av Gud för ett liv i fullkomlighet och gudsgemenskap,¹² dels är de utan undantag fallna i synd och därför i utgångsläget behäftade med skuld (en synd som måste vara personlig i sin rot för att kunna medföra skuld och samtidigt överförbar i samma generella mening som släktets existens överhuvud).¹³ För västerländsk uppfattning

⁹ Se E. Amann, art. Præadamites, i Dict. de Théol.Cath. 12, 2793—2800 och Feiner i Fragen der Theologie heute, s. 256, n. 50.

¹⁰ Citatet återger ett uttryck av Teilhard de Chardin, Vision du passé, Paris 1957, s. 39, där denne också visar, att han ansluter sig till denna syn: "... Dieu 'fait' moins les choses qu'il nen'les fait se faire". Han betecknar uppfattningen även som "ortodox".

¹¹ Jfr J. J. O'Rourke, Some considerations about polygenism, Theol.Studies 26 (1965), s. 401.

¹² För katolsk uppfattning tillkommer som bekant, att detta liv i fullkomlighet ursprungligen möjliggjordes genom en speciellt tillagd övernaturlig nåd, en nåd som primärt tänkes giltig individuellt — för det första människoparet — men som potentiellt också måste tänkas som tillgänglig för mänskligheten som helhet. För ett efterkonciliärt nedslag av denna uppfattning, se t.ex. W. Seibel, Der Mensch als Gottes übernatürliches Ebenbild und der Urstand des Menschen, i Mysterium salutis, bd 2, s. 829 f.

¹³ Ett nytt intresse för arvsyndspröblematiken, sådan den här blott antytts, kan spåras i åtskillig aktuell litteratur. Se härom bl.a. H. Haag, Zur Diskussion um das Problem der "Erbsünde", Theol.Quartalschr. 149 (1969), ss. 86—94, och Dens., Die hartnäckige Erbsünde, Theol.Quartalschr. 150 (1970), ss. 359—366 samt K. Schmitz-Moormann, Die Erbsünde. Ueberholte Vorstellung, bleibender Glaube, Olten 1969, U. Boumann, Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg-im-Breisgau 1970 och F. Dexinger — F. Staudinger — H. Wahle — J. Weismayer, Ist Adam an allem schuld? Erbsünde oder Sündenverflochtenheit, Innsbruck 1971. Debatten rör sig främst kring frågan, hur man i vår tid skall uppfatta och

har som bekant Augustinus med sin lära om arvsynoden och om mänskligheten som en *massa perditionis* här varit avgörande.¹⁴ Det synes alltså, som om både enhet och 'individualitet' måste garanteras i ursprungsstadiet, om man vill fasthålla vid de nämnda grunddragen.

Problemet torde ställa sig likartat för alla konfessioner, i den mån man känner sig bunden av sina auktoriteter. Från vilken auktoritetsbas man än opererar är det nämligen omöjligt att nonchalera diskrepansen mellan naturvetenskaplig och traditionell uppfattning. Redan Bibeln synes förutsätta, att mänsklighetens ursprung från en enda stamfader är grundvalen för dess gemensamma bestämmelse och frälsningssammanhang. Bestämmelse och skuld relateras till människornas enhet i Adam, och Kristi frälsningsverk ses i ljuset av att han framträder som den nye Adam.¹⁵ För protestantismen markerar detta i princip ensamt konfliktsituationen i förhållande till den biologiska evolutionismen. För den ortodoxa kyrkans del förstärkes denna av den fornkyrkliga traditionen, som visserligen ibland är mindre intresserad av Adam som historisk person men likväl ser den ideala och den biologiska härstamningen från Adam som intimt förbunden med människornas frälsningshistoriska ställning.¹⁶ Även i de fall då man eventuellt är mindre intresserad av skapelsemytens historicitet förutsätter man, att mänskligheten finalt, ontologiskt och frälsningsmässigt utgör en adamtisk enhet.¹⁷ När det gäller den romersk-katolska kyrkan tillkommer slutligen vissa direkta uttalanden från läroauktoritetens sida, som teologerna måste ta hänsyn till. Vilken konfession det än rör sig om, blir frågan alltså i vilken utsträckning lärotraditionen är förenlig endast med en monogenistisk uppfattning och i vad mån den också kan tänkas få sin rätt inom en polygenistisk uppfattnings ram. När vi här valt Karl Rahners brottnings med denna problematik för att visa dennas relevans och aktuella karaktär, har det skett dels därför att problemet ställes mer på sin spets mot en romersk-katolsk lärobakgrund, dels därför att Rahner mer intensivt än de flesta moderna

teologer givit sig i kast med problemet i hela dess komplexitet.

Med tanke på just Rahners speciella utgångspunkter är det emellertid här också på sin plats att summariskt ange de speciella inslag, som den romersk-katolska lärotraditionen rymmer utöver den allmänna inriktning som Skrift och tradition kan ge.

Det första exemplet på ett auktoritativt ställningstagande inom den romersk-katolska kyrkan är *konciliet i Trient* (1545—63), vilket bl.a. tog avstånd från den pelagianska uppfattningen, att syndigheten inte skulle vara förbunden med människosläktet som sådant utan fortplantas endast genom individuell upprepning av synden (*imitatione*).

begrunda mänsklighetens syndighet, och i detta sammanhang om urtillståndets och fallets historicitet m.m. samt om den rätta tolkningen av särskilt Gamla Testamentets vittnesbörd. Också på katolsk håll har denna historicitet ifrågasatts på senare tid, medan på protestantiskt håll historicitetsproblemet, åtminstone bland de existentiellteologiskt tänkande företrädarna, ofta ansetts mindre relevant. Se närmare t.ex. L. Scheffzyk, *Die Erbschuld zwischen Naturalismus und Existentialismus*, *Münchener Theol.Zeitschr.* 15 (1964), ss. 17—57 och *Dens.*, *Versuche zur Neuaussprache der Erbschuld-Wahrheit*, *Münchener Theol.Zeitschr.* 17 (1966), ss. 253—260. Denna omfattande diskussion skall inte ytterligare beröras i denna artikel. I en kommande doktorsavhandling av Uppsala-teologen Agne Nordlander om Helmut Thielickes antropologi kommer den dock att insättas i sitt idéhistoriska sammanhang.

¹⁴ För arvsynsdogmats tidigare historia må här allmänt hänvisas till ett standardarbete: J. Gross, *Die Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas*, 1—2, München 1960—63. Om Augustinus betydelse säger Gross, bd. 1, s. 375: "Augustinus ist somit im Vollsinn des Wortes der Vater des Erbsündendogmas". Därmed markerar Gross också, att han själv anser, att detta dogma saknar stöd i Skriften.

¹⁵ Det må här räcka med att hänvisa till Paulus användning av Adam-Kristus-typologin, se Rom. 5:12—14, 17—19; 1 Kor. 15:21—22.

¹⁶ En sammanfattning av den ortodoxa kyrkans syn på urtillstånd och fall med markering av olikheter i förhållande till den västliga traditionen ger T. Ware, *The Orthodox Church*, Bungay, Suffolk, 1963, ss. 223—230.

¹⁷ En karakteristisk företrädare för denna syn var P. Eudokimov, se *L'Orthodoxie*, Neuchâtel 1959, ss. 57—92, där likaså olikheten mot västerländsk augustinsk tradition betonas.

Frågan är dock, hur precisa konciliets uttalanden skall anses vara. Å ena sidan behandlar det tridentinska dekretets första kanon helt och hållet Adams person, vilket visar att Adam som historisk gestalt i sammanhanget är viktig. Vidare säges, att synden är *origine unum*¹⁸ och att den vidareföres *generatione (propagatione)*, dvs. genom härstamning eller fortplantning från denne Adam.¹⁹ En syndens pluralitet är alltså utesluten enligt konciliet. Vad detta betyder i den s.a.s. tekniska monogenismfrågan är dock å andra sidan oklart, menar flera forskare. Man påpekar sålunda, att Tridentinum inte ger någon definition av urparets enhet,²⁰ att sättet för syndighetens överförande inte preciseras²¹ och att hela formuleringen skall förstås utifrån motsättningen till pelagianismen. Rahner har för sin del betonat, att *generatione* inte behöver betyda mer än *non imitatione*, eftersom *imitatione* är den pelagianska ståndpunkten,²² och att man i Trient inte kan sägas ha definierat monogenismen som kyrkans lära,²³ inte heller implicit.²⁴ Å andra sidan har dock även hävdats, att *generatione (propagatione)* likväl utsäger mer än bara *non imitatione*.²⁵

Nästa dokument härrör från *Första Vatikanconciliet* (1869—70), vilket med anledning av den då aktuella evolutionismen hade att ta ställning till hela frågekomplexet. En kanontext utarbetades och reviderades under konciliet men blev av tidsbrist aldrig slutbehandlad och antagen. Likväl har de katolska teologerna sökt analysera dessa texter för att se, vad konciliet syftade till. Så mycket torde stå klart, som att mänskosläktets enhet från en stamfader framhölls. Man avsåg också, att denna uppfattning skulle förklaras vara uppenbarad sanning, medan den motsatta uppfattningen skulle förkastas som heresi.²⁶ Det reviderade utkastet anathematiserar t.o.m. den som förnekar, att hela mänskosläktet härstammar från en enda stamfader, Adam.²⁷ Då denna text ej antogs, blir den emellertid aldrig verkligt besvärande för de katolska teologer, som vill hålla monogenismfrågan öppen.

Inte heller *Bibelkommissionens dekret* (1909) anses lägga avgörande hinder. Vis-

serligen talas där om mänskosläktets enhet (*generis humani unitas*) som något som ingår i det historiska innehållet i Gen. 2—3, men som Rahner understrukit, har dekretet inte tagit ställning till huruvida en människornas monogenetiska enhet därmed kan fastställas.²⁸

En mycket avgörande text från det katolska läroämbetets sida är däremot påven Pius XII:s encyklika *Humani generis* (1950). Denna tar nämligen direkt ställning i polygenismfrågan. Just i sin moderna form var frågeställningen verkligen aktuell. Vissa teologer hade nämligen hävdats, att monofyletisk (eller t.o.m. polyfyletisk) polygenism vore förenlig med kyrkans lära om arvsynden, helt enkelt därför att man ville undvika konflikt med en ev. framväxande naturvetenskaplig consensus om polygenismen. Till denna ståndpunkt tog encyklikan direkt ställning genom att förorda monogenismen.²⁹

Intressant är emellertid att se, hur detta sker. Encyklikan undviker att helt avvisa möjligheten till polygenism, även om den klagör, att endast monogenismen är teologiskt säkerställd. Hela bevisbördan åvilar alltså dem som vill göra gällande, att också polygenismen skulle kunna visas vara godtagbar, varemot dock all sannolikhet talar.³⁰ Man har sålunda sagt, att encyklikan menar polygenismen vara utesluten, så länge det inte kan evident påvisas, att denna idé står i överensstämmelse med kyrkans lära

¹⁸ Jfr t.ex. Labourdette, op.cit., s. 155.

¹⁹ Ibid., s. 156.

²⁰ Ibid., s. 155.

²¹ Jfr den kritik som H. Haag i Theol.Quartalschr. 149 (1969), s. 67 anför mot H. Rondets tolkning av konciliet.

²² K. Rahner, Theologisches zum Monogenismus, Zeitschr. f. Kath. Theol. 76 (1954), s. 14 f.; jfr Dens., Schriften zur Theologie 1, 3:e uppl., Einsiedeln 1958, s. 270 f.

²³ Ibid., s. 12 f. resp. s. 269.

²⁴ Ibid., s. 14 resp. s. 270.

²⁵ Se O'Rourke, art.cit., s. 412, n. 17.

²⁶ Se Labourdette, op. cit., s. 156.

²⁷ Ibid., s. 156 f.

²⁸ Rahner, art.cit., s. 9 och op.cit., s. 264.

²⁹ Jfr J. Feiner, i Fragen der Theologie heute, s. 253.

³⁰ Jfr O'Rourke, art.cit., s. 411 f.

om arvsynden,³¹ och Rahner har formulerat saken så, att encyklikan visserligen inte lämnar någon positiv möjlighet för polygenismen men ändå inte för all framtid utesluter en sådan, så länge bevisbördan bara är rätt placerad.³² Från en sådan tolkning av dokumentet utgår denne också i allt sitt arbete med monogenismproblemet, såsom vi senare skall se.³³

För det senare skedet i detta arbete har emellertid ännu ett dokument förmodligen spelat en viss roll, nämligen ett tal, som påven *Paulus VI* höll i Nemi den 11 juli 1966 inför några teologer (däribland Rahner). Det heter nämligen där — i förlängning av *Humani generis* men med en påtagligt mildare formulering — att polygenismen inte kan antas, om den i sig innesluter förnekelse av arvsyndsdogmat.³⁴ Vad Rahner påtagit sig under senare år har just varit att påvisa, att polygenismen inte behöver innesluta en sådan förnekelse.

Några äldre polygenistiska lösningsförsök

Med tanke på vad som senast antytts, kan det här vara på sin plats att först något beröra tankegångarna i de äldre polygenistiska lösningsförsök, som den katolska kyrkan haft att diskutera. Som man kunnat vänta sig, har apologetiken för monogenismen dominerat på katolskt håll, men teologiskt försvar för polygenismen har inte helt saknats. Fr. a. förekom detta som sagt före *Humani generis*. Det skulle dock föra för långt att gå till de enskilda företrädarna för denna riktning. Vi skall därför följa M.-M. Labourdette i en typisering denne gjort i sin skrift *Le péché originel et les origines de l'homme*. Tillvägagångssättet medger översiktlighet, samtidigt som vi kan ta del av förf:s invändningar på varje punkt.

Labourdette igenkänner tre huvudtyper av tänkande, som innesluter en polygenistisk teori. Enligt den *första* skulle mänskligheten härstamma från olika grenar (alltså = polyfyletism), varvid man kunde tänka sig, att den första människan i varje gren fallit i synd. Man skulle alltså kunna tala om flera Adam men likväl en syndfullhet hos alla människor. Men, invänder Labourdette, då

tenderar syndigheten att bli något oundvikligt. Samma skeende måste nämligen mekaniskt upprepas inom varje gren. På en gång generell och personlig blir syndigheten endast om en gemensam stamfader frivilligt syndat och dragit sina efterkommande med i sitt fall.

För den *andra* typen härrör fallet från en kollektiv synd, varvid frågan om en eller flera stamfäder blir irrelevant. Svårigheterna blir dock här desamma som i det första fallet. Kollektiv synd måste upplösas i en mängd personliga synder. Och eftersom påståendet är att ingen undgått synden, blir fallet ännu mer oundvikligt. Draget av frivillighet och personlig skuld försvagas.³⁵

Enligt den *tredje* typen av resonemang har de första människorna varit inneslutna i en kollektiv synd, som visserligen individuellt begåtts av en eller några människor men som tillräknas alla människor som skuld. Labourdettes invändning blir här, att detta vore att tillskriva Gud en oacceptabel orättfärdighet. Synden skulle godtyckligt tillskrivas människorna.³⁶

Till dessa tre av Labourdette anförda typer kan möjligen läggas ytterligare en *fjärde*, som anförts av J. Feiner. Snarast är den dock en variant av den närmast föregående. Enligt denna teori kan man tänka sig, att efter Adam levde andra människor, som inte direkt härstammade från honom. Man kunde då förena Adams roll enligt klassisk uppfattning med en polygenistisk teori på det biologiska planet. Men människosläktets

³¹ Uttalandet har gjorts av E. C. Messenger, cit.fr. Feiner, art.cit., s. 252 f., n. 41. Encyklikan undviker f.ö. att ta ställning till pre-adamitismen.

³² Se Rahner, art.cit. s. 7 och op.cit., s. 261.

³³ I det tidigare skedet gör han detta i det han söker bygga ut den indirekta bevisföringen för monogenismen och i det senare skedet, när han i stället söker visa, att den möjlighet han antytt för polygenismens vidkommande verkligen låter sig realisera.

³⁴ Refererat från Z. Alszeghy, Die Entwicklung in den Lehrformulierungen der Kirche über die Evolutionstheorie, Concilium 3 (1967), s. 444.

³⁵ Man kan givetvis tillägga, att om vederbörande i stället särskilt understryker den individuella frivilligheten, detta däremot måste medföra osäkerhet beträffande syndighetens universalitet.

³⁶ Labourdette, op.cit., s. 161.

enhet bleve då endast moralisk och fråga är, om en sådan relation vore tillräcklig för det frälsningsperspektiv som inrymmer tanken på Kristus som den nye Adam.³⁷

Några mer traditionella teologiska resonemang

Innan vi övergår till det studium av Karl Rahners arbete med monogenismproblemet, som är huvuduppgiften i denna artikel, är det viktigt att ange den allmänna bakgrunden också med hjälp av några mer traditionella teologiska resonemang. Tre katolska och en protestantisk författare skall därvid kort beröras (ehuru fler kunde behandlas, särskilt på katolsk sida).

a. M.-M. Labourdette och den "faktiska" monogenismen

Den förste är den nyssnämnde Labourdette. Denne har nämligen också framställt ett positivt resonemang till förmån för monogenismen. Detta går i korthet ut på följande. Naturvetenskapen intresserar sig endast för grupper, lagar och evolutionskurvor. Det individuella och personliga undgår den däremot. Detta individuella ligger i stället på det historiska faktaplanet, och monogenismfrågan rör just detta plan. Naturvetenskapen har vidare att göra med den naturliga evolutionen, den som innesluter i naturens egna förutsättningar. Vad tron riktar sig mot är emellertid Guds övernaturliga handlande, vilket på historiens plan inleder en övernaturlig evolution, insedd som sanning endast tack vare uppenbarelsen. Skapandet av människan som Gudsakt kan inte fastslås naturvetenskapligt; bara dess följder kan historiskt iaktas. Monogenismen är alltså ett trosobjekt, som inte kan anfäktas av en ev. naturvetenskapligt motiverad polygenism.³⁸

Labourdettes slutsats blir därför: Vi kan acceptera en evolutionistisk uppfattning om livet i allmänhet utan att uppge monogenismen, inte bara därför att polygenismen inte är vetenskapligt bevisad utan också därför att en historisk monogenism inte strider mot en ev. biologisk polygenism.³⁹

b. J. Feiner och den frälsningshistoriska monogenismen

Vårt andra exempel är den likaledes tidigare nämnde Johannes Feiner. Denne genomför en närmast frälsningshistorisk argumentation för monogenismen. Det sker dels kristologiskt, dels adamologiskt. Kristologiskt hävdar han, att Kristus kan vara alla människors huvud och medlare, endast om gemenskapen med honom också vilar på allas blodsbandsmässiga förbundenhet från en enda, dvs. Adam. Adamologiskt menar han, att sambandet i synden mellan alla människor bara kan förstås som en endas verk, vilket bestämmer hela släktet i den historiska ursprungssituationen. Vore fallet ontologiskt och inte historiskt, skulle detta leda till manikeism, och berodde arvsynden på frivillig efterhärming av den första människans synd, vore det pelagianism.⁴⁰

c. J. O'Rourke och den lukanska släktavlan

Den amerikanske teologen John O'Rourke, som i en artikel 1965 behandlat vårt problem, hävdar liksom Labourdette, att eftersom naturvetenskapen endast är intresserad av grupper och klasser, kan monogenismen inte strida mot den. Vidare hävdar han, att det monogenetiska ursprunget varken kan bestridas eller bevisas, eftersom det är fråga om en individuell händelse. Hela evolutionsprocessen kan nämligen inte naturvetenskapligt observeras från början till slut och i alla sina individuella enskildheter.⁴¹

³⁷ Se Feiner, art.cit., s. 252.

³⁸ Labourdette, op.cit., s. 163 f.

³⁹ Ibid., s. 167.

⁴⁰ Feiner, art.cit., s. 255. Enligt Feiner kan de fallna människornas olycksituation — som i sin tur är förutsättningen för Kristi frälsningverk — tänkas just historiskt, endast om den återgår på en person, som är den första länken i kedjan. Det är omöjligt för en senare länk att föra alla människor, även de tidigare, in i denna situation. Däremot kan Kristus som en senare länk föra dem ut ur den.

⁴¹ O'Rourke, art.cit., s. 408. Teilhard de Chardins inställning till naturvetenskapens möjligheter att yttra sig i frågan är i stort densamma, se Comment je crois, s. 247 ff.

Sitt viktigaste argument för monogenismen hämtar han dock ur Nya Testamentet. Märkligt nog går han dock inte främst till de vanliga beläggställena, t.ex. Rom. 5: 12—19 (som han menar inte explicit utsluter polygenism),⁴² Apg. 17: 25 (som inte heller är explicit)⁴³ eller 1 Kor. 15: 45—48 (eftersom inte heller där uttryckligen säges, varpå denna likhet Adam-Kristus beror).⁴⁴ Däremot menar han, att den stamtavla från Adam som anföres i Luk. 3: 23—28, visar att härstamningen från Adam (vid sidan av den från Abraham och David) är en nödvändig grund för Jesu frälsningsverk. Detta bibliska vittnesbörd kräver alltså monogenism.⁴⁵

d. P. Brunner och monogenismen coram Deo

Den protestantiske teologen är lutheranen Peter Brunner. Det är annars karakteristiskt, att modern protestantisk teologi knappast tagit upp problemet. Som tidigare antytts, har detta delvis samband med den existentialfilosofiska orienteringen hos mycken sådan teologi. En dylik orientering utsluter egentligen konflikter med naturvetenskapen. I den mån de uppstår, betraktas de gärna som skenbara och möjliga att eliminera genom "avmytologisering". Andra protestantiska teologer har dock tagit ställning till evolutionismen men märkligt nog knappast till monogenismproblemet. Peter Brunner utgör här ett undantag. Hans diskussion möter i en artikel från 1966.

Brunner urskiljer där först på ett intressant sätt tre typer av protestantisk hållning till Adamsfrågan som helhet. Den första representeras av Schleiermacher (och i modern tid delvis av Tillich). Enligt denna skall ursprungsmänniskan förstas mytologiskt som uttryck för den mänskliga tillvarons s.a.s. existentiala struktur. Den andra typen företrädes av en annan 1800-talsteolog, Julius Müller. Här blir Adam ett slags förtidsligt axiom, som bestämmer mitt jags existens i tiden. Den tredje typen företrädes av Ritschl (och i modern tid, om också från andra utgångspunkter, av både Emil Brunner och Barth). Enligt denna kan jag hämta

bestämningen av vad människan är endast från Kristus. Den kristna antropologin blir alltså inte längre bunden till en urmänniskoföreställning utan till Kristus-uppenbarelse (Barth) eller Jesusidealet (Ritschl).⁴⁶

Ingen av dessa typer tillfredsställer dock Peter Brunner själv, ehuru var och en av dem har sina värden. Sålunda slår den första vakt om att urskeendet är en i nuet verkande makt, den andra om att Adamshistorien i Genesis också är min personliga historia, medan den tredje klargör, att människan endast utifrån Kristus kan inse, vad hon är.⁴⁷ Så försöker han slutligen förena dessa tre värden i en egen lösning. Enligt denna handlar det mänskligt ur-gemensamma, varom Adamshistorien talar, i grunden om en Gudsrelation, som är verksam i den enskildes hjärta. Adam är visserligen inte någon blott mytologisk storhet, men han tillhörde inte raden av vanliga historiska personligheter. Vad som säges om honom kan därför å ena sidan bara sägas i en historias form, men å andra sidan endast på ett s.k. proto-logiskt, och därmed transcenderande, plan. Eftersom vårt språk inte förmår uttrycka detta proto-logiska, måste emellertid urhistorien, sådan den tecknas, i stor utsträckning bli bildlig.⁴⁸

Brunners slutsats blir, att viktiga teologiska överväganden talar för att övergången från ännu icke mänskligt till mänskligt skedde genom ett enda par, men att vi därför inte bör upphöja detta till dogm (arten av historicitet är nämligen outtryckbar). Däremot bör vi hålla fast vid att vi har att göra med vad Brunner kallar en *kefalè*-gestalt, som vi endast kan rätt uppfatta i typologisk analogi till Jesus Kristus. Denna gestalts betydelse för oss blir också klar, först då vi inser, vad vår gemensamma

⁴² O'Rourke, art.cit., s. 413.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., s. 415.

⁴⁵ Ibid., s. 416.

⁴⁶ P. Brunner, Adam, wer bist Du? Methodische Erwägungen zur Lehre von dem im Ursprung geschaffenen, Kerygma und Dogma 12 (1966), s. 285 f.

⁴⁷ Brunner, art.cit., s. 288.

⁴⁸ Ibid., s. 289 f.

mänsklighet är inför Gud (*coram Deo*).⁴⁹ Vi kan alltså säga, att för Brunner mänsklighetens adamitiska enhet (en teologisk monogenism) är ett faktum, som vilar mer i relationen till Gud än i den fysiska härstamningen, ehuru han inte är ointresserad av denna härstamning. Man kan också säga, att denna enhet har sitt fäste i en punkt som ligger 'före' denna yttre härstamning. Denna ståndpunkt har intressanta förbindelselinjer, inte bara bakåt mot Luthers *coram Deo*-tänkande, som uppenbarligen här spelat en roll, utan också till Karl Rahners diskussioner, vartill vi nu övergår.

Karl Rahner som argumentleverantör för monogenismen

Karl Rahner har i ett flertal sammanhang behandlat monogenismproblemet. För att få ett grepp om hans arbete därmed, kan man emellertid i huvudsak gå till två primärkällor, dels den artikel han 1954 skrev i *Zeitschrift für katholische Theologie*, dels de bidrag han givit från senare delen av 60-talet. I den förstnämnda artikeln företräder han en visserligen öppen attityd men likväl en uttalat monogenistisk ståndpunkt,⁵⁰ i de senare bidragen intar han en minst lika öppen hållning men nu närmast till förmån för polygenismen.⁵¹ De bägge typerna av källor till Rahners behandling av problemet står alltså i en intressant spänning till varandra. och denna spänning kan sägas vara karakteristisk för både debattläget naturvetenskap-teologi och väl också det moderna teologiska arbetets ganska eklektiska natur. Summan av hans insatser blir till sist också främst en vädjan om öppenhet för olika möjligheter — dock under förutsättningen, att mänsklighetens enhet och inbördes samband kan hävdas. På den sistnämnda punkten föreligger knappast heller någon spänning mellan modern biologi och teologi.

När det gäller Rahners tidigare position, är det inte minst viktigt att se också denna utifrån de förutsättningar han själv analyserat fram i encyklikan *Humani generis*. Rahner uppfattade nämligen situationen så, att monogenismen var villkorligt säkerställd, varför det var viktigt för teologin att klar-

göra, på vilka punkter stöd stode att finna resp. icke att finna för monogenismen. Han uppfattade det däremot ej vara hans uppgift att argumentera för polygenismen. Så kommer han under detta första skede att framstå som leverantör av argument för monogenismen. Vi skall se, hur detta sker.

Rahner börjar med en genomgång av läroauktoritetens uttalanden. Hans slutsats är därvid viktig: Läroämnetens uttalanden visar, att monogenismen kan kvalificeras som en lära "von theologischer Sicherheit".⁵² Frågan blir så, varpå denna "Sicherheit" säkrast vilar. För att få svar vänder sig Rahner till Skriftens vittnesbörd. Hans resultat blir, att något verkligt skriftbevis för en explicit monogenism inte står att finna. Gen. 1—3 gör inte monogenismen förpliktande, men texten är givetvis öppen för en monogenistisk tolkning. I varje fall uttalar sig texten om hela mänsklighetens av Gud verkade ursprungliga enhet.⁵³ Ur Apg. 17: 26 kan man positivt inte utvinna mer än ur Gen. 1—3.⁵⁴

⁴⁹ *Ibid.*, s. 291.

⁵⁰ K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, *Zeitschr. f. kath. Theol.* 76 (1954), ss. 1—18 och 171—184. Artikeln omtrycktes i *Schriften zur Theologie* 1 (3:e uppl.) 1954, ss. 253—322. Tankarna möter i komprimerad form också i art. *Monogenismus*, *Lex. f. Theol. u. Kirche*, bd 7, 1962, sp. 651 f.

⁵¹ K. Rahner, *Erbsünde und Evolution*, *Concilium* 3 (1967), ss. 459—465 och art. *Monogenismus* i *Sacramentum mundi* 1969, bd 4, sp. 594—599. Rahners senast publicerade uttryck för denna syn är hans exkurs *Erbsünde und Monogenismus* i K.-H. Weger, *Theologie der Erbsünde*, Freiburg-im-Breisgau 1970, ss. 176—223. I sin första del är den dock i väsentliga avsnitt identisk med *Concilium*-artikeln (se nedan) och säges samtidigt vara en omarbetad version av Rahners eget anförande vid den nämnda samlingen i Nemi 1966, där han uppenbarligen först framställde sina nya tankar.

⁵² Rahner, art.cit. 1954, s. 17 resp. op.cit. 1954, s. 273.

⁵³ *Ibid.*, s. 196 resp. s. 287.

⁵⁴ Det kan noteras, att den lukanska släkttavlan, som för O'Rourke är av avgörande betydelse, aldrig diskuteras av Rahner. O'Rourke, som känner till Rahners diskussion, avser helt enkelt att komplettera honom på denna punkt.

⁵⁵ *Ibid.*, s. 215 resp. s. 311. Jfr här Feiners större frimodighet när det gäller att dra slutsatser av Skriftens helhetssyn (se s. 55 ovan).

Rahner nöjer sig emellertid icke med denna fråga efter direkta bevisexter. Han går också igenom det bibliska materialet som helhet och söker en bibelteologi, som skulle kunna vara ett indirekt skriftbevis för monogenismen. Denna undersökning ger visserligen mer men inte det avgörande beviset. Hans slutsats blir: Monogenismen kan endast sägas vara en lära som nära sammanhänger med Skriftens grunduppfattning om frälsningshistorien.⁵⁵

Argumentationstekniskt påminner Rahners tillvägagångssätt mycket om det vi redan mött hos (den dock av Rahner påverkade) O'Rourke. Liksom denne avvisar han allt det som inte är explicita skriftbevis, och sin avgörande argumentation anknyter han likaledes till en något oväntad punkt. Till skillnad från O'Rourke finner han dock denna inte inom Skriften utan i metafysiken. Han söker ge ett, om inte slutgiltigt avgörande, så dock möjligt metafysiskt bevis för monogenismen.⁵⁶ Detta bevis är dubbelt.

Dess ena huvuddel är en fortplantningens metafysik. Argumentationsräckan ser där ut på följande sätt. a) Människan är en "levande ande", vars kroppslighet är en del av dess väsen. Därför är hon en kroppslig-personlig ande. b) Som personlig ande är hon naturligt inriktad på ett Du, alltså också på mänsklig gemenskap. c) Människan är såsom kroppslig varelse med nödvändighet införsatt i det rums-tidsliga sammanhanget. d) det levande rums-tidsliga måste emellertid vara relaterat till och inriktat på allt levande som helhet. e) Detta reala beroende av det levandes helhet kommer till uttryck i fortplanteringen, som är enda möjligheten att äga bestånd. f) Människan kan alltså sägas vara ett biologiskt förnuftsväsen (*animal rationale*) i mellanmänsklig gemenskap. g) Fortplantningen är det nödvändigtvis enda sättet att bilda denna gemenskap, och någon annan utbredning av människan i tid och rum är inte möjlig. Monogenism och artmässig enhet kan därför visserligen skiljas åt begreppsligt men inte reallt. Polygenismen skulle bara innebära godtyckliga variationer av samma art.⁵⁶ Som helhet kan mänskligheten alltså enligt denna argumentation bara existera via en biologisk fort-

plantningskedja av samma typ som mellan föräldrar och barn. Följer man en sådan kedja bakåt, kommer man emellertid till ett första människopar och inte till flera.

Den andra huvuddelen i det metafysiska beviset är mer komplicerad men uppenbarligen den för Rahner viktigaste. Han ger den rubriken "Monogenismen och den gudomliga skapelseaktens transcendens". Argumentationsräckan löper ungefär som följer.

a) Det finns en radikal väsensgräns mellan människan och allt som står lägre än människan. Människan utgör något verkligt nytt i världen,⁵⁷ och detta förutsätter ett Guds direkta handlande. Detta är den ena förutsättningen i argumentet. b) Den andra är, att man visserligen principiellt sett kan säga, att allt är möjligt för Gud, men att man likväl måste vara försiktig när man gör det. "Möjligheten" är nämligen beroende av vad som förut är för handen. Man måste skilja mellan abstrakt och konkret möjlighet. c) Från dessa bägge förutsättningar följer nu, att polygenismen kan sägas vara omöjlig som gudshandlande. Denna slutsats utför Rahner i fortsättningen på två sätt.

För det första kan samma art inte ha två kategorialt olika (dvs. på helt olika väsensplan verkande) orsaker. Människor uppstår genom fortplantning. Detta är det sätt, varpå människor alltid kommer till, empiriskt sett. Visserligen är den första människan unik (ny), men denna första människa skapas som 'Ur-sache' (prototyp), inte så som det denna 'Ur-sache' verkar, när den skapar.⁵⁸ Vad Rahner vill säga här är, såvitt man kan se, två ting. Dels är Guds skapelseakt i fråga om människan unik, ty han skapar något nytt, som är 'Ur-sache' (prototypisk orsak och ur-sak) till alla människor. Dels är mänsklig tillblivelse därmed bunden till denna prototyp. När prototypen väl är till, med den möjlighet den har att förmera människor genom fortplantning, kan dessa

⁵⁶ Rahner, art.cit., s. 216 ff. och op.cit., s. 312 ff.

⁵⁷ Ibid, s. 218 resp. s. 315 f. Rahner talar om människans "Wesensneuheit".

⁵⁸ Ibid., s. 219 f. resp. s. 317 f.

inte komma till på annat sätt. Den gudomliga första skapelseakten kan därför bara gälla prototypen. Alltså är flera Adam otänkbara. Detta skulle nämligen förutsätta, att somliga människor blev till genom fortplantning och andra (utöver prototypen) genom något kategoriskt annorlunda, nämligen nya urskapelseakter av Gud.

För det *andra* skulle upprepning av det gudomliga ingripandet göra Gud till ett slags inomvärldsligt fenomen. Detta skulle dels stå i strid med "sparsamhetsprincipen", dvs. den regel för det gudomliga handlandet, som säger att Gud direkt verkar endast det som inte kan verkas genom av Gud redan insatta sekundära orsaker (vi kan också kalla den subsidiaritetsprincipen). Dels måste ett sådant ingripande betecknas som ett under, men under hör hemma i frälsningshistorien och inte på det naturliga skapelseplanet.⁵⁹

Rahner drar följande slutsatser. Polygenism är antingen biologisk materialism eller naiv antropomorfism. Den första människan är inte bara den till tiden och antalet första. Han är "den transcendentia mänskligheten", hur mycket han än är individ; mänsklighetens ursprung, inte bara dess början.⁶⁰ Man kan iaktta, att de äldre människoliknande primaterna dött ut. Sedan människan skapats, behövdes de inte mer.⁶¹ Argumentationens utmyning blir: Evolutionistisk härstamningsteori och monogenism går att förena. De motsvarar båda den metafysiska sparsamhetsprincipen.⁶²

Karl Rahner som argumentleverantör för polygenismen

Man kan tycka, att Rahner med den nu refererade artikeln bundit sig vid monogenismen. Emellertid var hans strävan också där, som vi sett, långa stycken i första hand att hålla dörren öppen på alla de punkter, där den inte behövde vara stängd. Likaså såg han sin metafysiska bevisföring mindre som avgjort bindande än som ett uppvisande av möjligheten av ett sådant bevis. Han kunde nöja sig därmed, så mycket mer som han inte ifrågasatte läroämnet som avgörande instans. Samtiden uppfattade honom dock

naturligen som en monogenismens förkämpe.

Därför framstod det som märkligt, när Rahner under senare delen av 60-talet gav uttryck för en helt annan tankegång. Att det finns ett samband mellan denna aktivitet och Paulus VI:s mjukare formulering av Humani generis-principen i Nemi 1966, får anses troligt. Rahner var själv där och framlade sina nya rön.

Rahners polygenistiska plädering möter först i en artikel i tidskriften Concilium 1967. Man kan säga, att han där grep sig an med den uppgift han, trots sin tolkning av Humani generis, icke tidigare ansett som sin: att söka påvisa, att också en polygenistisk uppfattning kan förenas med trohet mot kyrkans arvsyndsdogma. På bestämda punkter hade han dock åtskilligt arbete undangjort, dels därför att han redan tidigare gjort gällande att Skriften inte förpliktar till monogenismen, dels därför att han i sin tolkning av läroauktoritetens uttalanden som sagt sökt hävda den principiella öppenheten. Omställningen gäller därför i stället dels själva frågeställningen, dels den metafysiska bevisföringen.

När det gäller frågeställningen, kan vi konstatera följande. Om han tidigare ställt frågan så: Kan monogenismen förpliktande bevisas?, ställer han nu frågan: Måste polygenismen utesluta arvsyndsläran?⁶³ På denna grund prövar han så en tes. Denna är emellertid ännu 1967 mycket försiktigt formulerad. Han vill uppenbarligen ännu inte göra gällande, att polygenismen absolut inte står i motsättning till arvsyndsläran, utan endast, att det inte kan bevisas, att

⁵⁹ Ibid., s. 220 resp. s. 318 f.

⁶⁰ Ibid., s. 221 resp. s. 319 f.

⁶¹ Ibid., s. 222 f. resp. s. 321 f.

⁶² Detta Rahners bejakande av den biologiska evolutionismens urvalstanke är icke utan beröring med Teilhard de Chardins teorier om kosmisk korpuskulation och orthogenes. Se dennes L'Apparition de l'homme, Paris 1956, t.ex. s. 311. Noteras bör också, att även Feiner, art.cit., s. 255 f., ansluter sig till Rahners subsidiaritetsresonemang. Detta registreras av Rahner själv i Weger, op.cit., s. 182 f., där han f.ö. bibehåller sparsamhetsargumentet i den evolutionistiska kontexten.

⁶³ Se Rahner, Concilium 3 (1967), s. 460.

den måste göra det, varför han vädjar till läroämbetet att inte ingripa mot polygenismen.⁶⁴

Efter sina inledande synpunkter preciserar Rahner frågeställningen på följande sätt: Kan den fria avgörelse, som måste förutsättas i mänsklighetens begynnelse (och som ledde till fallet), bara tänkas i relation till en enda människa eller ett enda människor?⁶⁵ På detta svarar han sedan genom att steg för steg pröva en polygenistisk hållning. Argumentationen passerar i stort följande punkter.

a) En antydning om polygenism ligger redan i skapelseberättelsen. Mänsklighetens biologiska enhet bygger nämligen inte på en människa utan på två, och både Adam och Eva måste antas ha samma ursprung. Övergången från det pre-hominida till det hominida stadiet, för att nu bruka denna terminologi, kan alltså inte ha varit så unik, att den inte upprepades två gånger. Däri ligger redan ett brott med den exklusiva enhets-tanken och därför implicit en möjlighet också till mer omfattande polygenism.⁶⁶

b) Rahner brukar så det argument, som vi tidigare sett använt för att hävda teologens frihet gentemot biologen när det gällde monogenismen, dvs. iakttagelsen att biologerna inte sysslar med individer utan med grupper och populationer. Han konstaterar, att biologerna alltså utan att syssla med frågan om det individuella ursprunget, endast utifrån populationens enhet, faktiskt hävdar mänsklighetens biologiska enhetlighet. Alltså behöver mänsklighetens enhet inte förutsätta härstamning från en enda stamfader. I stället måste man, menar Rahner, hävda, att mänskligheten utgör en levande och historisk enhet,⁶⁷ också om den uppstått polygenistiskt, och detta i fem avseenden: 1. i avseende på det fysiska rummet; 2. i avseende på den pre-hominida population varifrån den härstammar; 3. i avseende på den konkreta biologiska karaktären; 4. i avseende på den mänskligt-personliga interkommunikationen; och 5. i avseende på sin övernaturliga bestämmelse. Det är svårt att se, menar Rahner, vad som därutöver kan behövas.⁶⁸

c) Rahner tar så upp kärnfrågan: om

skulden måste hänföras på ett enda ursprungligt människopars eller en enda människas syndafall. Han vill inte svara bestämt på denna fråga men söker pröva den efter två linjer. Den första diskussionen går ut på att visa, att man kan tänka sig skulden knuten till en enda också under polygenetiska betingelser.⁶⁹

För att förstå tankegången på denna punkt, bör man hålla två ting i minnet. För det första att Rahner här som tidigare skiljer mellan den ursprungliga mänskligheten (den prototypiska) och den från denna stammande mänskligheten. Han kallar dem denna gång *humanitas originans* och *humanitas originata*.⁷⁰ För det andra bör man erinra sig, att enligt katolsk uppfattning Adam före fallet befann sig i ett nådastånd och att verkan av hans synd i första hand var att detta nådastånd upphävdes, inte det förhållandet att en skuld också överfördes på hans avkomma. Mot denna bakgrund menar nu Rahner, att vi å ena sidan lika gärna kan tänka oss *humanitas originans* som flera människor, som alla befinner sig i nådaståndet och tillsammans utgör den unika prototypen, men å andra sidan också, att t.ex. genom en endas syndafall inom denna ursprungliga mänsklighet nådaståndet förloras, utan att alla omedelbart har personlig skuldandel däri.⁷¹

⁶⁴ Ibid., s. 465. Noteras kan f.ö., att hela detta nr av Concilium ägnades frågan om evolutionismen.

⁶⁵ Ibid., s. 461.

⁶⁶ Loc.cit.

⁶⁷ Jfr dessa termers betydelse i hans tidigare metafysiska resonemang! Se även Weger, op.cit., s. 182 f., där Rahner visserligen säger om sin tidigare argumentation, att den "kommt mir auch heute noch nicht dumm vor", men ändå medger, att den polygenistiske evolutionisten, som bestrider möjligheten att ett enda människor skulle vara nog för mänsklighetens fortbestånd, inte gärna kan låta sig övertyga av pläderingen för monogenismen.

⁶⁸ Ibid., s. 462.

⁶⁹ Loc.cit.

⁷⁰ Ibid. Det finns en påtaglig likhet mellan Rahners resonemang om *humanitas originans* och den diskussion om Adam som kefale-gestalt, som vi tidigare mötte hos Peter Brunner, dock med den skillnaden att den sistnämnde är mer "traditionell" än Rahner är i sitt senare skede.

⁷¹ Ibid., s. 462 f.

d) Den andra linjen utvecklas från motsatt utgångspunkt. Här ställes frågan, om "Adam" som skuldbärare inte lika gärna kan avse en kollektiv ursprunglig mänsklighet. Rahner är böjd att bejaka detta. Om den ursprungliga mänskligheten står i inbördes kommunikation, är dess frihetssituation före fallet inte en fråga om en rad individer, som brukar friheten och plötsligt allesammans syndar, utan om en gemenskap, som kollektivt, oberoende av vem som gör vad, förfelar sitt nådastånd. Redan enligt den nu rådande monogenismen, tillfogar Rahner, är det fråga om ett flertal, eftersom ju både Adam och Eva hade del i syndafallet. Tänker man sig in i detta, är det lika möjligt, att den ur urmänskligheten uppkommande humanitas originata står i den syndasituation, som arvsynddogmat talar om, just via sin härstamning från en kollektivt tänkt humanitas originans (alltså inte *imitatione* utan just *generatione/propagatione*).⁷²

Som synes är Rahners plädering redan i artikeln 1967 starkt polygenistisk. Hans slutsats är dock modestare, en vädjan: Det finns ingen anledning för läroämbetet att nu dogmatiskt utesluta polygenismen (=fastställa monogenismen som den enda med arvsynddogmat förenliga uppfattningen).⁷³ I sin artikel "Monogenismus" i *Sacramentum mundi* från 1969 (som kunnat ta hänsyn också till Paulus VI:s ovannämnda tal)⁷⁴ går han dock betydligt längre.

För det första säger han nu, med hänsyftning på läroämbetet vars uttalanden han tolkar som tidigare, att ett slags polygenism trots *Humani generis* idag kan vara försvarlig.⁷⁵ För det andra betonar han starkare än tidigare, att frågan naturvetenskapligt sett snarast är avgjord till förmån för ett polygenistiskt betraktelsesätt. Han anför därvid bl.a. vikten av den parallell, som biologiskt sett föreligger mellan djurarternas uppkomst och människans.⁷⁶

När det så för det tredje gäller frågan om monogenismen och arvsyndsläran upprepar han synpunkterna från *Concilium*-artikeln men framhäver något starkare än tidigare vikten av att mänsklighetens enhet i första hand är en allas enhet inför Gud, i det att

de alla har ett gemensamt väsen och en gemensam bestämmelse.⁷⁷

Slutligen skärper han i sin slutsats tonen i förhållande till vad han tidigare sagt. Han konstaterar helt enkelt, att det för arvsyndsläran är ovidkommande, om "Adam" var en individ eller en beteckning för urmänskligheten, och att monogenismen inte är något nödvändigt element i arvsyndsläran.⁷⁸ Men därmed har han nästan upphävt övertygelsen i *Humani generis*, att monogenismens förbundenhet med arvsyndsläran inte kan betvivlas. Frågan är visserligen alltså öppen, men ju starkare betoning som ges naturvetenskapens bundenhet till polygenismen, desto svagare ställning måste ändå monogenismen få dogmatiskt sett, om frågan verkligen är dogmatiskt öppen.

Som redan antytts har emellertid Rahner också en tredje gång varierat sin nya syn på problemet. Det sker i en exkurs till K.-H. Wegers *Theologie der Erbsünde* 1970. Stoffet i dennas första del säges uttryckligen bygga på det anförande Rahner själv höll vid den tidigare nämnda teologsamlingen i Nemi 1966.⁷⁹ Samtidigt har förf. dock även

⁷² *Ibid.*, s. 464.

⁷³ I sin exkurs i Weger, *op.cit.*, s. 185 återger Rahner den latinska versionen av denna vädjan och säger samtidigt (n. 14), att han i Nemi avsiktligt valt att formulera denna punkt på latin för att undvika missförstånd och tolkningsproblem. Texten lyder: "In praesenti statu et theologiae et scientiarum naturalium non certo potest probari polygenismum cum doctrina orthodoxa peccati originalis conciliari non posse. Quapropter cautius et melius agit ministerium, si ab aliqua censura polygenismi abstinere."

⁷⁴ I bibliografin är talet upptaget, se Rahner, art. *Monogenismus*, sp. 598. En annan detalj av intresse i bibliografin är, att förf. icke tagit upp sina egna tidigare arbeten med frågan, ett tecken så gott som något på den omorientering som skett. I sin exkurs från 1970 i Weger, *op.cit.* diskuterar han dock öppet sin tidigare position, se s. 179, n. 5 och s. 182 f.

⁷⁵ *Sacramentum mundi*, sp. 595.

⁷⁶ *Loc.cit.*

⁷⁷ *Ibid.*, sp. 597 f. Man kan i övrigt notera, dels att han här kommer nära P. Brunners coram Deo-aspekt, dels att de tidigare hävdade metafysiska synpunkterna inte längre tillerkännes samma vikt, se sp. 595.

⁷⁸ *Ibid.*, sp. 598.

⁷⁹ Weger, *op.cit.*, s. 176, n. 1.

tagit hänsyn både till sin fortsatta reflexion över problemet och till den diskussion, som under senare år förts i arvsynsfrågan. Exkursen blir därför en egendomlig blandning av preliminär försiktighet och moget konsekvensdragande. Dessutom kastar den ett intressant ljus över Concilium-artikeln. Eftersom den i mycket stora avsnitt ordagrant överensstämmer med denna, måste vi anta, att också Concilium-artikeln står i ett intimt förhållande till Rahners Nemi-föredrag (även om den inte är identisk med detta).

Exkursen innehåller emellertid som sagt även vidareutveckling av tankegångarna. En sådan sker främst på två punkter. För det första utvecklas tanken på allas enhet i den av Gud givna bestämmelsen (ett *coram-Deo*-motiv) även utöver vad som skedde i artikeln i *Sacramentum mundi*. Delvis sker detta därför, att själva arvsynsfrågan här mer står i focus. Arvsynen ses därvid främst som en brist, om också en skuldgivande sådan, en frånvaro av det nådatillstånd, som nyss nämndes. Skuld är alltid personlig, men arvsynen som skuld är bara analog till den personliga skulden, inte identisk med den. Den kan därför varken "ärvas" eller "tillräknas". Den är "ein Fehlen gegen ein Vorhandenseinsollen" och därför förbunden med skyldighet, men dess karaktär är en brist som Rahner här kallar "pneumalose Herkunftigkeit". Tanken är nämligen, att nådatillståndet skulle ha förmedlats "generatione", dvs. till hela mänskligheten som biologisk enhet, men genom fallet icke längre gör det.⁸⁰

För det andra visar sig Rahner här möjligen ännu mer öppen mot polygenismens möjligheter än tidigare. I Concilium-artikeln fäste han stor vikt vid skillnaden mellan

polygenism och "polyfylism" och underströk, att naturvetenskapsmännen av sakliga skäl tenderade att föredra den förra. Samma sker visserligen i exkursen, men den strävan att inte fatta enheten i "phylum" som alltför begränsad, främst geografiskt, som fanns redan i den första artikeln, blir nu ännu mer markerad. Människan betecknas som till sitt väsen en "migrateur", och det betonas att hennes "vagga" inte kan förläggas till ett trångt geografiskt område — men att man trots detta kan biologiskt hävda, att mänskligheten är en från begynnelsen.⁸¹

Därmed är vi emellertid också framme vid en slutsats, som denna artikel gärna velat inbjuda till? När man inom modern teologi söker ta upp den utmaning som inneligger i spänningen mellan evolutionistisk naturvetenskap och kristen människouppfattning, tvingas man in i en detaljgranskning av lärotraditionen, som inte lämnar denna opåverkad. Med sina olika preciseringar av denna konfrontation har Karl Rahner klarare än andra visat den teologiska vikten av det spänningsfält, som inledningsvis antydades mellan naturvetenskap och teologi.⁸² Att han till sist nått fram till en hög grad av ömsesidig öppenhet och harmonisering gör ju inte detta förhållande mindre intressant.

⁸⁰ Ibid., s. 189 ff. Betoningen av syndigheten som "pneumalos" svarar mot en betoning av urtillståndet som delaktighet i Guds "Heiligkeit" såsom avsedd för människan, se s. 189.

⁸¹ Ibid., s. 198.

⁸² En god översikt över detta spänningsfält ger J. Hübner, *Theologie und biologische Entwicklungslehre. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, München 1966.

Det teologiska dilemmat

AV PER BLOCK

Denna artikel är ett debattinlägg med en bestämd inriktning, inte någon recension. Därför vill jag från början ha sagt, att jag betraktar Anders Jeffners "The Study of Religious Language" som en överlägset grundlig, koncentrerad och skarpsinnig bok, väl förtjänt av de lovord den redan fått inför internationell publik. Vad som följer får inte uppfattas som ett försök att knappa in på det omdömet.

Mitt ärende gäller i sista hand teologins olyckliga läge mellan kyrkliga lojaliteter och vetenskapliga förpliktelser. Detta är ett gammalt, för att inte säga överårigt, problem; men det tycks mig ändå inte ha mist något av sin aktualitet, trots allt tal om teologins avkonfessionalisering och förvandling till religionsvetenskap. Att jag kopplar samman det med Jeffners bok har flera orsaker. Man kan först säga, att läget innesluter en påtaglig risk för överexploatering av vissa uttalanden hos Jeffner. Professor Wingrens recension (i SDS 11/12 1972) ger belägg för detta; men det väsentliga är då inte hans omdömen om boken, utan hans enligt min mening till stor del träffande beskrivning av sakläget. Nu är det otvivelaktigt så, att Jeffner på ett förtjänstfullt sätt diskuterat problem, som har med detta sakläge att göra. Samtidigt finns en viss oklarhet beträffande hans slutliga ställningstagande till det. Mitt syfte kan då anges så, att jag söker minska denna oklarhet i hopp om att därigenom utlösa en sedan länge behövlig diskussion om teologins praktiska läge. Just det förhållandet, att jag utgår från den nyaste och bästa analysen av teologins teoretiska förutsättningar, är till uppenbart gagn för detta pragmatiska syfte.

Omvänt är en pragmatisk infallsvinkel till hjälp, när man så skarpt som möjligt vill belysa Jeffners teoretiska tankegångar, ett företag som även i sig har sitt intresse.

För att klargöra min ståndpunkt måste jag emellertid först beskriva det sakläge jag åsyftar. Det låter sig sammanfattas i tre punkter.

1. De påståenden, vilka vanligen betraktas som kärnan i kristendomens budskap, kan inte underbyggas med några skäl, som godtas inom den i Sverige rådande filosofiska traditionen. De är med andra ord omotiverade eller gripna ur luften, om de bedöms enligt en kunskapsteori, som av svenska fackmän anses vetenskaplig. Vilka påståenden det gäller behöver jag inte närmare precisera; Jeffner har gjort det föredömligt med sin definition av "the problematic set of religious sentences".¹

2. Det är svårt att försvara kristendomen som god, meningsfull eller nyttig utan att hävda sanningen av de nämnda påståendena. Denna tes kan förefalla helt orimlig med tanke på de talrika pragmatiska eller fiktionalistiska religionsteorier, som går ut på just ett sådant försvar. Frågan är emellertid hur dessa teorier fungerar bland dem som på vardagsnivå förkunnar kristendomen eller lever av den. Jeffner påpekar med rätta, då han berör liknande frågeställningar, att endast empiriska undersökningar kan avgöra hur det verkligen förhåller sig ("vilken lokalisering religiösa påståenden har för dem som gör dem"). Med normal kännedom om kyrkolivet torde man dock kun-

¹ The Study of Religious Language, London 1972, s. 21.

na föregripa sådana undersökningar med en kvalificerad gissning: åtminstone den ståndpunkt, som öppet deklarerats i förkunnelsen, utesluter för det allra mesta en Philosophie des Als ob. (Hur många präster och predikanter som i själ och hjärta kan vara pragmatiker vill jag däremot inte yttra mig om.)

3. Man kan inte ge effektiv vägledning åt människor, som förbereder sig till att bli kristna förkunnare, om man inte åtminstone tyst förutsätter, att kristendomen är god, meningsfull eller nyttig. Få vill väl bestrida, att den blivande förkunnaren själv måste förutsätta något sådant. Däremot förnekas ofta, att hans lärare eller vägledare behöver ha något ansvar för saken. Jag tror att man då inte har reflekterat tillräckligt över villkoren för påverkan och vägledning. Till dessa villkor hör, att utan elevens åtminstone partiella identifikation med vägledarens totala inställning nås överhuvud inga resultat. Självfallet kan man hämta tekniska upplysningar från personer, som är likgiltiga för den verksamhet vari man vill använda dem. Men en påverkan av detta ytliga slag förtjänar inte namnet vägledning för en personlig och komplicerad livsuppgift. Det är inte heller så, att en vetenskaplig undervisning, som förtjänar namnet, kan begränsas till isolerade tekniska problem. En vetenskaplig inställning har totalkaraktär. Låter man folk förstå, att de för sin religiösa verksamhet kunde ha nytta av den ena eller andra teoretiska problemlösningen, faller därför råden platt till marken, så länge de åtföljs av det öppna eller dolda förbehållet "... om man nu alls skall vara kristen". Men detta förbehåll finns ju, så snart man undandrar sig ansvar för den förutsättningen, att kristendomen är god eller nyttig.

Av teserna 1—3 tillsammanantagna följer den akademiska teologins välkända dilemma. Dilemmats ena horn är, att den fungerar notoriskt dåligt som prästutbildning. Detta har ofta påpekats, inte minst av Gustaf Wingren, och jag fattar det som en väsentlig bakgrund till hans bedömning av Jeffners bok. Däri ryms också den riktiga insikten, att dilemmat inte kan lösas genom att teologin förändras till snabbkurser i psy-

koterapi, miljövård och liknande ämnen. Om konsekvenserna av det rådande systemet inte i praktiken framstått som katastrofala, torde detta mest bero på lärarstabens position med ena foten i Svenska kyrkan. Elevernas förnimmelse av deras privata trosståndpunkt har suddat ut förnimmelsten av det förhållande, som jag formulerat i min första tes. Svårigheterna 2 och 3 mister därigenom också sin udd.

Men detta leder över till dilemmats andra horn: den akademiska teologin kommer i samma mån att framstå som vetenskapligt suspekt. För erfarna teologiska forskare, som väl ofta är helt illusionsfria i sin medvetenhet om sakläget, uppkommer frestelsen att välja förmildrande omskrivningar i undervisningen, undvika vissa frågeställningar i forskningen eller ottydligt formulera för en religiös opinion obehagliga resultat. Bland studenter och yngre teologer måste man räkna med en större omedvetenhet i bindningen till församlingslivet. Men just därigenom kan bindningen bli så hård, att alla tankebanor blockeras, som leder till avgörande troskonflikter. Om en sådan intellektuell hämning uppkommer, kan den självfallet inte undgå att påverka förmågan till kreativt vetenskapligt arbete över huvud.

Att dessa skadliga följder för teologin som vetenskap verkligen inträtt, anser som bekant våra icke teologiska kritiker så uppenbart, att närmare vittnesbörd icke göres dem behov. Att bindande demonstrera det för kollegor, som i god tro påstår motsatsen, kräver emellertid en apparat, som skulle spränga ramen för denna uppsats. Jag stannar alltså vid det påståendet, att sakläget, från vilket teologerna har att utgå, uppenbarligen skapar risker för att de antydda missförhållandena skall uppkomma. Jag avstår också från att diskutera de möjligheter som står till buds att på organisatorisk väg mildra eller upplösa dilemmat.

*

Det hägrande idealet för varje teolog måste emellertid bli att nå en lösning på teoretisk väg. Detta skulle ske i samma ögonblick någon gendrev tes 1 på ett sätt som övertygade fackfilosoferna, eller tes 2 på ett sätt

som övertygade de troende. Det vore lika med en teori om det religiösa språket, som kunde godtas lika reservationslöst av kompetenta filosofer som av övertygade kristna; eller en teori som en person, vilken önskar förena dessa roller, kunde använda i båda sina egenskaper. Funnes en sådan teori, vore alltså motsättningen mellan tro och vetande löst.

Det har som bekant förekommit många försök att formulera sådana lösningar. Mest konsekventa är de, som utvecklat fullständiga filosofiska system kring i grunden religiösa kunskapsteorier. Hos oss, där sådana system hamnar i flagrant motsättning till den rådande empirismen, är det vanligare att man försvarar rätten att hålla saker och ting för sanna utan att i vanlig mening ha skäl för dem, t.ex. genom att sanningsbegreppet relativiseras, så att det man upplever positivt i någon mening blir sant eller giltigt. När syftet med sådana konstruktioner öppet deklarerats, brukar man tala om apologetik. Denna term, och den funktion den stod för, hade tidigare sin självklara plats inom teologin. Nu har termen råkat i vanrykte. I den mån verkligen också funktionen försvinner, händer emellertid ingenting annat än att teologins olösta dilemma framstår i all sin nakenhet. Det är här Wingrens bedömning måste kallas träffande. Anders Nygrens religionsteori är den sista som på ett effektivt sätt gjort teologin den nödvändiga apologetiska tjänsten. Den kritiserar i dag som en skenlösning, och mycket finns att säga för det; men någon annan och bättre lösning har inte framlagts.

Nu uppstår frågan: löser Anders Jeffners "The Study of Religious Language" det teologiska dilemmat? Det är vad Wingren tycks antyda. I så fall vore den inte bara, som jag inledningsvis sagt, en utmärkt bra bok. Den vore epokgörande och av avgörande betydelse för teologins fortsatta bestånd.

Men det är en sådan bedömning, som jag skulle kalla en överexploatering av bokens teoretiska bärkraft; inte därför att Jeffners teorier är dåliga, utan därför att dilemmat inte kan lösas. Och det är på denna punkt man kan hävda, att läsaren skulle varit hjälpt av en ännu större tydlighet. Åtmins-

tone en formulering låter förmoda, att Jeffner själv siktat på en verklig lösning: "Our argument . . . was primarily an attempt to justify the knowledge-claim of the speech-acts concerned."² En annan formulering visar, att han vet sig inte kunna ge någon lösning i sin egenskap av vetenskapsman: ". . . have we shown them" (important religious sentences of the problematic set) "to be true or false statements with a localization in the real world? The answer unfortunately is: not at all."³ Mycket hänger emellertid på hur han vill bli uppfattad i sitt tal om de existentiella valsituationer, varigenom en positiv religiös ståndpunkt trots allt skulle kunna uppnås, sedan det citerade konstaterandet gjorts. Man kan inte diskutera den frågan utan att ta hänsyn till alla de avgörande knutpunkterna i den teori om religiöst språk, vilken Jeffner presenterar som sin egen. Jag skall därför i fortsättningen kort kommentera dem alla, en för en: 1) frågan om oöversättliga metaforer; 2) distinktionen mellan "osäkra och föränderliga gestalter"; 3) karakteristiken av religiösa satser som icke vetenskapliga hypoteser; 4) den föreslagna metoden att pröva sådana hypoteser, och 5) den slutliga bestämningen av det religiösa ställningstagandet.

*

1) I en mycket inflytelserik form av apologetik hävdas, att de väsentliga religiösa påståendena är symboliska. Dessa symboliska påståenden sägs då ha sanningsvärde men samtidigt vara principiellt omöjliga att omformulera i icke symboliska satser. Dessa teorier diskuterar Jeffner med skärpa.⁴ Han avvisar dem, därför att de satser, vari de religiösa symbolernas sanningsvärde hävdas,

² A.a., s. 51.

³ A.a., s. 128.

⁴ A.a., s. 55 ff. Jag syftar här på den thomistiska analogiläran, Tillich's symbolism och Bultmann's avmytologiseringsteori. Det är dem Jeffner avvisar med i princip samma argument. Två teorier, som diskuteras omedelbart innan (s. 53 f.), intar en särställning. Bedömningen av dem, och min bedömning av Jeffners bedömning, hänger på om de i sista hand anses underbygga religiösa kunskapskrav eller ej, som framgår av min fortsatta framställning.

sjelva måste hänföras till klassen av problematiska religiösa påståenden. Därmed har Jeffner tagit avstånd från det slags tänkande, som tolkar det religiösa språket utifrån religiösa premisser, och anslutit sig till en rationalism av den analytiska filosofins märke. Detta ställningstagande är viktigt, inte bara därför att det går emot praktiskt taget hela det internationella teologiska etablissemang, som ägnar sig åt positivt religiöst tänkande. Det måste också fattas som en vink om att Jeffner själv ämnar hålla sin teori fri från antaganden, vilka tillhör religionens problematiska sfär.

Mot denna bakgrund kan det överraska, att han ändå fäster stor vikt vid att det finns oöversättbara metaforer. I detta stöder han sig på Blacks metafor-teori, som får anses ligga inom den analytiska filosofins sfär. Frågan är emellertid vad som händer, när denna teori konfronteras med andra, som behandlat översättbarhetsfrågan på annat sätt. Monroe Beardsley har som bekant hävdat, att litterära metaforer kan parafraseras eller översättas, vilket skulle förklara poesins förbryllande anspråk på att med skenbart irrationella medel uttrycka sanningar.⁵ W. P. Alstons metafor-teori leder till liknande ståndpunkt, och han drar även en för teologin besvärande slutsats:⁶ om de teologiska metaforerna inte låter sig parafraseras, hamnar de i en klass för sig. De kan då inte göra anspråk på att uttrycka sanning med stöd av analogin från det poetiska språket. De är metaforer i en annan, radikalare mening, "quasi-metaphors". Kärnan i detta resonemang har att göra med antropomorfismen i gudsbegreppet. Om man inte vill stå för att något påstående bokstavligen gäller om Gud, finns inget underlag för att tilldela honom några egenskaper alls. Är han inte i något avseende mänsklig, kan mänskliga metaforer inte heller säga något om honom. Ty metaforen gör ingenting annat än att tilldela saken ("the tenor") egenskaper, som finns hos bilden ("the vehicle"). Det egendomliga i metaforiskt språk beror enligt denna teori enbart på att egenskaperna i fråga är perifera för bilden, och på att dennas centrala egenskaper inte tillkommer saken.

Det kan självfallet diskuteras, om denna konception är bättre eller sämre än Blacks. Beardsleys argument i den frågan är,⁷ att hans egen teori ger utrymme åt det riktiga hos Black och samtidigt förklarar mer, medan motsatsen inte gäller. Ty om metaforens roll är att tilldela saken vissa av bildens perifera egenskaper, kan den göra just det som Black betonar: bilda raster, forma varseblivningen av saken, styra attityden till den osv.

Hur kan då Black hävda, att metaforer är oöversättbara? Tydligt med stöd av en tankegång, som trots allt inte ryms i Beardsleys teori. Enligt denna blir nämligen, trots upphovsmannens egen polemik mot "jämförelseteorin", basen för metaforen alltid i sista hand en likhet, den som består i att vissa av bildens perifera egenskaper tillkommer saken.⁸ Black hävdar emellertid, att så inte alltid är fallet. Metaforen kan "skapa likhet".⁹

Otvivelaktigt kan den det. När de Gaulle i TV bad franska folket se honom som den ängel, vilken på en Louvren-tavla räddade ett genstörtigt folk från avgrunden, framhöll han själv att det bara var en bild. "Men den säger något!" Ja, under förutsättning att sakläget faktiskt var sådant som generalen själv såg det, med en objektiv fara för

⁵ Monroe C. Beardsley, *Aesthetics. Problems in the Philosophy of Criticism*. New York 1958, s. 432 ff. ("The Problem of Paraphrase").

⁶ William P. Alston, *Philosophy of Language*, Englewood Cliffs 1964, s. 96 ff. (metaforfrågan i allmänhet) och 104 ff. (de problematiska metaforerna); även dens., *The Elucidation of Religious Statements (Process and Divinity)*. The Hartshorne Festschrift. La Salle, Ill. 1964, s. 429 ff.).

⁷ *Aesthetics*, s. 161.

⁸ A.a. s. 435; Beardsley bemöter här invändningen, att explikationer av metaforiska uttryck ofta tycks kräva nya metaforer. Med ett exempel visar han, att de avgörande orden i parafrasen kan tolkas bokstavligen ("Napoleon is cruel, and the cruelty of Napoleon is like the cruelty of a wolf"). Detta strider uppenbarligen mot vad han sagt bl.a. a.a. s. 138 ("not all metaphors, I think, can be satisfactorily restated as closed similes"); men då bokens huvudtendens är att försvara litteraturkritikens chans till kognitiv utvärdering av konstspråket, får man ta honom på orden där hans tankegång leder till detta mål.

⁹ Max Black, *Models and Metaphors*. *Studies in Language and Philosophy*. New York 1962, s. 37.

ett folk som, omedvetet om sitt verkliga bästa, vände sig mot sin klarsynte räddare. Om detta sakläge inte förelåg, "skapade" bilden otvivelaktigt "likhet", men "sade" ingenting sant. Den var i så fall ett propagandatrik, som sökte ge upplevelsen av de Gaulle en viss känsloton, genom att folk inbjöds att se honom *som* en ängel.

Alltså: är ett metaforiskt påstående ett verkligt påstående, så utgår det från en faktisk likhet, och då kan det expliceras. Är detta inte fallet, kan metaforen naturligtvis fortfarande forma varselblivningen. Den kan uttrycka, och till mottagaren förmedla, ett perspektiv. Men den har inget sanningsvärde. Däri måste man, såvitt jag förstår, ge Beardsley och Alston rätt, och vad Black därutöver får hänföras till sakens emotiva sida. Andrew Burgess' försök¹⁰ att undgå den slutsatsen genom att spela ut Black och Beardsley mot Alston och Henle måste betecknas som misslyckat. Påståendet, att för Beardsley "any metaphor worthy of the name is 'irreducible'" förstår jag överhuvud taget inte. Utöver sin utförliga teori om översättning av poetiska metaforer har han ju¹¹ direkt vänt sig mot den "dubbelspråksteori", som ligger i intuitionismens lära om oöversättliga metaforer. Visserligen är han, som ovan antytts, inte fullt konsekvent, då han kritiserar Henles jämförelseteori,¹² och visserligen har Alston en annan meningsteori än den, som kräver entydig korrespondens mellan ord och ting ("referential"). Men därav följer inte, att metaforiska påståenden kan få en kognitiv mening utan att man på metaforfritt språk kan ange vad de handlar om. När det gäller den språkliga akten att påstå, kommer ju alltid existensen av vissa sakförhållanden att stå först på den lista, som upptar de till språkakten i fråga knutna ansvarsförbindelserna, och som är Alstons verktyg för att precisera dess mening. På så vis får även för honom varje språkakt en kognitiv kärna, likaväl som t.ex. hos Searle.¹³ (Han har muntligt bekräftat den tolkningen vid gästföreläsning i Lund.)

*

2) Denna utveckling i den teologiska metafordebatten belastar inte Jeffner. Det ovan-

liga och intressanta hos honom är nämligen, att han av allt att döma klart insett betydelsen av den gränslinje mellan emotiv och kognitiv, som många teologer halkar över i metaforfrågan. Det visar han genom införandet av distinktionen mellan "changing and uncertain Gestalts" hos föremål. Med detta menas nämligen just, att det finns aspekter på verkligheten, formade av metaforer, som kan kallas riktiga eller felaktiga, medan andra, som formas på samma sätt, blott innebär upplevelsealternativ, utbytbara efter behag.

En fråga uppstår emellertid: vad motive-

¹⁰ Andrew J. Burgess, *Irreducible Religious Metaphors* (Religious Studies 8/1972, s. 355 ff.).

¹¹ Artikeln "Metaphor" i *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, s. 288; jfr *Aesthetics*, s. 136 och 387 ff.

¹² *The Metaphorical Twist* (Philosophy and Phenomenological Research 22/1961—62, s. 296 ff.); jfr *Metaphor* s. 285 f. och *Aesthetics* s. 137 f. Beardsley har kanske själv känt inkonsekvensen, då han erkänner att den variant han kallar the *Iconic Signification Theory* kanske kan utvecklas på ett tillfredsställande sätt. Kvar står emellertid motsägelsen mellan hans invändning mot teorin och hans egen parafraslära. Invändningen går ut på att man vid en jämförelse måste hitta ett objekt att jämföra med, vilket verkar orimligt vid många metaforer ("The moon lies fair upon the straits — what is it the moon lies like?"). Repliken ger han i sak själv: jämförelsen gäller alla objekt, som faktiskt har de egenskaper vilka i den "metaforiska attributionen" ger en orimlighet, när de fattas bokstavligt (månen ligger som de föremål, vilka kan ligga vackert i normal mening, dvs. den personificeras).

¹³ John Searle, *What is a Speech Act?* (Philosophy in America, Essays . . . Ed. Max Black, London 1965, s. 221 ff.). Uppsatsen får här stå som representant för alla dem, som räknar med "propositioner" eller "kognitiva kärnor" som underlag för språkakter. För Searle är det Johns gående, som förenar variationerna "vill John lämna rummet?", "John lämnar rummet", "John, lämna rummet!" osv. (Paul Henle gör samma sak med sin vaktmästare och talar om "conceptual content" i *Some Aspects of Language, Language, Thought, and Culture*. Ann Arbor 1958, s. 124.) I Alstons version kommer dels Johns existens och hittillsvarande position, dels olika attityder till hans förflyttning att räknas upp bland förutsättningarna för motsvarande språkakter. Det är inte stor skillnad. Detta är ju elementärt, men måste ha förbisetts av Burgess, då han menar att förkastandet av en språklig bildteori befriar från besväret att ange "tenor" för en metafor.

rar i så fall den starka betoningen av metaforers oöversättbarhet? C. M. Turbayne har, med ett uppslag från Berkeley, diskuterat skillnaden mellan att se världen som en klocka och att se den som ett språk.¹⁴ Han är nog med att betona var gränsen går mot kognitiva överexploateringar av en metafor. Man får inte, som Berkeley gjorde, bygga ett gudsbevis på metaforen, så att man börjar med att se världen som ett språk och slutar med konklusionen, att världen måste ha en Talare eller Avsändare. Guds-tron kan förenas med både klock- och språkmetaforen men kan också i båda fallen avvisas som kognitivt överflödigt. En annan sak är att den troende, sedan han postulerat Gud, kan finna språkmetaforen mera religiöst tilltalande. Detta tycks vara ett exempel på "changing Gestalts". Vill man tänka på "uncertain Gestalts", erbjuder John Hick en annan illustration med alternativet att se världen som en "artefakt" eller som en självvuxen organism.¹⁵ Om detta innebär en verklig valsituation, beror det på, att om Gud finns i en någorlunda konkret betydelse, är världen i viss mening en artefakt. Men påståendena om hans förmodade avsikter är då inte heller oöversättbara metaforer. Kan Gud ha avsikter, liknar han i detta avseende en människa. Mellan hans viljeakter och en serie händelseförlopp i den synliga världen kan man då tänka sig ett relationsmönster, motsvarande det som råder mellan t.ex. urmakare Anderssons viljeakter och detaljer i hans klockor. Anser man nu detta orimligt, av logiska eller empiriska skäl, kan man naturligtvis fortsätta att se världen som artefakt, som skapad eller genomandad av en personlig vilja. Men då är det en "skapad likhet" enligt Blacks teori om metaforens emotiva eller attitydskapande funktion. Mera klart uttryckt: det är en fiktion, liksom då Wisdoms gumma pratar med sina krukväxter. (Jag tror inte att han menade något föraktligt med denna jämförelse.) Eller med Jeffners språkbruk: alternativet har återgått till att gälla "changing Gestalts".

Det är väl alldeles klart, att med detta synsätt den avgörande frågan inte kan vara om de religiösa påståendena är metaforer

eller ej. Problemet gäller, om de tilläggsantaganden är meningsfulla eller meningslösa, sanna eller falska, som måste göras, för att metaforiken skall bli mer än metaforik. Avvisandet av Tillich och Bultmann ligger helt i linje med detta. Intrycket blir då, att Jeffner på sätt och vis avlivat läran om de oöversättbara metaforernas religiösa värde men ändå behållit liket i huset. I det större sammanhang, vari jag här ser hans teori, kan det förfaringssättet, om jag nu uppfattat det riktigt, ha sina risker. En ouppmärksam läsare kan lockas tro, att den vanliga teologins syn på metaforerna ändå slunkit igenom, och detta kan bidra till en tendens att överexploatera Jeffner teologiskt. Jag återkommer i slutet av artikeln till frågan, om en sådan tolkning är ren missuppfattning, eller om den möjligen bottnar i en viss obeslutsamhet hos Jeffner själv.

*

3) Om det är synen på tilläggsantagandena bakom eller över metaforiken som i sista hand avgör bedömningen av det religiösa språkets kognitiva anspråk, uppkommer genast frågan om deras kunskapsteoretiska status. Även den frågan har besvarats i Jeffners teori: de är "icke vetenskapliga hypoteser".¹⁶ Vad ligger då i den beteckningen?

Termen "hypotes" innebär naturligtvis ett erkännande av den brist på positiva skäl, som noterats i vår första tes. Den tillmötesgår en kritisk syn på den religiösa kunskapens osäkerhet. Frågan blir då närmast, om den uppriktigt troende kan godta detta. Luther gör det väl inte med sitt tal om "en tillförsikt så viss, att man därpå kunde dö tusen gånger", men han tog ju också munnen bra full ibland. Vanliga predikanter har ofta ett mönster, som för tankarna till Jeffners teori ("pröva, så får du se om det håller"); men detta tycks snarare vara en rekommendation för s.k. sökare är en karakteristik av den övertygande tron. Det är

¹⁴ Colin Murray Turbayne, *The Myth of Metaphor*. New Haven & London 1962.

¹⁵ Jag följer hans lättillgängliga referat av Hume: John Hick, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1963, s. 25 f.

¹⁶ A.a., s. 122.

med andra ord en öppen fråga, om teorin täcker den psykologiska visshet, som ofta sägs utmärka religiös tro eller rentav utgöra dess egentliga lockelse. Är så inte fallet, uppkommer olika möjligheter. En är, att Jeffner, samtidigt som han erbjuder de kristna en teoretiskt hållbar ståndpunkt, medvetet vill dra undan stödet för religiös tvärsäkerhet. Även sann fromhet skulle då kunna leva i medvetandet om den osäkerhet, som termen "hypotes" antyder, och när det gäller visshetsanspråk därutöver, skulle den teologiska religionsfilosofin förena sig med den profana i skoningslös kritik. Detta vore en reformverksamhet av stort intresse, som kanske visar en väg framåt, men knappast en lösning på den *traditionella* teologins problem.

En annan möjlighet är att Jeffner omedvetet försatt sig i radikal motsättning till de troende. De skulle i så fall uppfatta talet om hypoteser som en oduglig kompromiss med rationalismen, och förkunnarna skulle även i fortsättningen hålla sig till sådana teorier om religiöst språk, som mera direkt utgår från de religiösa upplevelsernas värld.

Å andra sidan kan man diskutera, om inte termen "hypotes" är alltför anspråksfull. Mot den invändningen har Jeffner garderat sig genom det kvalificerande tillägget "icke vetenskaplig". Han har också uttryckligen bemött närliggande feltolkningar av hans resonemang, vilka skulle göra de tänkta hypoteserna vetenskapliga eller kvasivetenskapliga (för att inte säga ovetenskapliga).¹⁷ Därmed markeras, att de religiösa "hypoteserna" inte kan göra anspråk på den funktion, som gör vetenskapliga hypoteser kognitivt respektabla: att organisera empiriska data på ett sätt, som tillåter prövning av förutsägelser.

Men finns det då över huvud taget några likheter mellan hypoteser i vanlig mening och religiösa antaganden? Den frågan måste kunna besvaras positivt, om inte talet om icke vetenskapliga hypoteser skall bli en tom metafor. Basen för jämförelsen kan inte sökas enbart på det negativa planet, i osäkerheten och avsaknaden av positiva skäl. I så fall vore tankegången, trots tillägget "icke vetenskaplig", en variant av det slags

apologetik som söker stärka den religiösa vissheten genom att nedvärdera den vetenskapliga.

Den för Jeffner avgörande likheten är väl i första hand, att antagandena i båda fallen organiserar våra iakttagelser till sammanhängande bilder. Finns omedvetna minnes-spår, är det rimligt att betrakta en kedjerökare som omedvetet återvändande till modersbröstat, annars inte. Finns Gud, är det rimligt att betrakta vardagens händelser som uttryck för fördolda avsikter, annars inte. Kontroversiella och svårprövade hypotesbildningar kan kanske ur denna synvinkel bilda en verklig övergång mellan vetenskap och religion. Både Freud och kristen tradition har t.ex. en påtaglig förkärlek för att beskriva själslivet som ett landskap. I båda fallen finns en bakgrundsfilosofi, som preciserar metaforikens innebörd. I båda fallen vinnas en möjlighet att åskådligt tolka vad vi alla gärna kallar orter, platser och vägar i en inre värld.

Att kunna använda ett sådant bildspråk kan möjligen anses så värdefullt i sig, att själva uttrycksmöjligheten blir ett argument för det religiösa språkbruket. Väljer man den ståndpunkten, behövs emellertid inte "tillägghypoteserna". Bildspråket har sin egen bärkraft dem förutan och vinner ingenting på att underbyggas med obevisade antaganden. Drar man in sådana, kan det bara ske utifrån ett motiv, nämligen önskan att säkra ett teoretiskt alternativ eller en verklig sanningsfråga bakom symbolerna. Vi är därmed tillbaka vid distinktionen mellan "changing" och "uncertain". Vad är det som kommer den vetenskapliga hypotesen att hamna på ena sidan linjen, den sida där teoretiska avgöranden står på spel? Svaret kan väl bara bli ett: möjligheten till empirisk prövning. Men i så fall blir också prövbarheten den egenskap som avgör, om termen "hypotes" skall ha någon meningsfull tillämpning.

Också detta har Jeffner insett, och han fullföljer analogin mellan religiösa påståenden och vanliga hypoteser genom att tala om ett slags metod att pröva de förra. Efter

¹⁷ A.a., s. 127.

vad som hittills sagts är det uppenbart, att vi nu har nått kärnpunkten i teorin. Om analogin med normala hypoteser bryter samman på denna punkt, är det bara med en avsevärd tänjning av betydelsen man kan använda Jeffners nyckelterm om de religiösa påståendena. Termen "hypotes" måste då sägas ha fått en persuasiv funktion, och i så fall undermineras också denna modesta ansats att ge det religiösa bildspråket kognitiv betydelse. Samtidigt är frågan central även ur en annan synpunkt: endast här kan vi vänta oss en förklaring av hur anslutningen till hypotetiska antaganden kan fördjupas till religiös visshet. Både kunskaps-teoretiskt och religionspsykologiskt står vi alltså vid den axel, kring vilken hela Jeffners konception rör sig.

*

4) När Ronneby borgare skulle flyttas till det nyanlagda Karlskrona, lät Karl XI i sista omgången ta bort fönster och dörrar från de tredskandes hus. När detta var gjort, kom ett häftigt oväder, vilket tolkades som Guds tecken på att man måste underkasta sig och flytta.

Exemplet har svagheter, men kunskapsteoretiskt sett är det samma sak som händer varje gång någon tolkar sitt livs förlopp i termer av korrespondens med en personlig Gud. Liksom Ronneby borgare använder han, om Jeffner har rätt, en icke vetenskaplig hypotes för att organisera sin verklighetsuppfattning. Att man lätt kan uppleva ett naturfenomen som riktat mot en själv på ett personligt sätt vet var och en; men frågan är nu hur man prövar det antagandet, att en sådan attityd till livet är i djupare mening riktig eller sann.

Här möter olika problem. Ett av dem gäller, om den religiösa tolkningen av regn är eller inte är oberoende av väderlekstjänstens utveckling; låter den sig inte förenas med allvarligt studium av meteorologiska rapporter, är den tydligen "quasi-scientific", inte "non-scientific". Problemet kan generaliseras och blir då av stor betydelse.¹⁸ En annan komplikation är att religiös tro många gånger tycks behöva a priori utesluta all slags falsifikation för att fungera. Jag

citerade förut Luther; i detta sammanhang tänker man lätt på broder Lorens' klassiska råd för ett andligt liv: att med en orubblig föresats i alla situationer tänka sig Gud som närvarande. En tredje svårighet bottnar i att social inlärning eller individualpsykologiska mönster kanske kan ha en så avgörande betydelse för den valda tolkningen, att varje prövning blir illusorisk. Den kunskapsteoretiska relativismen får det ju lättare i samma mån som *empiriska* kontrollmöjligheter avförs från diskussionen. Jeffners kritiska fråga till dem som försvarat den mystiska erfarenhetens kunskapskrav tycks alltså med samma verkan kunna riktas till religiösa människor, som antar hans egen teori: "Do its adherents really rely on the testing procedure they prescribe?"¹⁹

Dessa svårigheter möter var och en som valt ett tänkesätt av Jeffners typ. I arbetet med dem ligger naturligtvis också utvecklingsmöjligheter för hans teori. Det förblir en stor förtjänst hos den, att det religiösa livets verkliga dynamik säkert i många fall fungerar så som den antyder. Olika livsupplevelser formar tron, försvagar och förstärker den. Varje troende möter situationer, som lätt fogar sig in i hans religiösa tolkning, men också sådana, där det bär emot att fullfölja den (barnolycksfall osv.). I samma mån som det förra slaget överväger, stärks hans trosvisshet. Det senare slaget vållar tvivel. Tolkningsramen kan sprängas, men kan också förstärkas, om arbetet med att foga in de motspänstiga upplevelserna lyckas.

Detta är enkelt och lättfattligt. Men det kunskapsteoretiskt avgörande är en annan fråga: vilket slags kriterium anges för prövningen av de olika upplevelserna? Jeffner ger, såvitt jag kan finna, hela sitt svar i en enda mening: "I can *feel* one pattern to be more adequate than the other" (kurs. av mig).²⁰ Och denna beskrivning, realistisk som den är i sitt förhållande till det religiösa livet, måste anses slutgiltigt bestämma Jeffners teoretiska position. Det är den emotio-

¹⁸ Jeffner diskuterar det kort s. 124.

¹⁹ A.a., s. 111.

²⁰ A.a., s. 127.

nella tonen hos en verklighetsupplevelse, som för en religiös människa avgör hennes ställningstagande.

Antag nu att vi formulerade följande ståndpunkt: de religiösa påståendena är fiktioner, som kan bli föremål för övertygelse i samma mån som de ger emotionell tillfredsställelse. Skulle detta vara en annan ståndpunkt än Jeffners, eller är det precis samma, lite mer brutalt formulerad? Svaret på den frågan har avgörande betydelse för vårt huvudproblem om det teologiska dilemmats lösbarhet eller olöslighet.

*

5) I sak är Jeffners slutavsnitt en serie reflexioner över samma problem. Han klargör öppet för läsaren, att de stora frågorna står kvar olösta: är det rimligt att anta existensen av en yttersta, här och nu oåtkomlig, metafysisk sanning? Är det försvarligt att göra sig tankar om det ovetbara? Kan religionernas komplicerade tankemönster upprätthållas inför Occams krav på enkelhet och tankeekonomi? Men han deklarerar också några personliga ställningstaganden, i för religionen positiv anda.

När jag talat om en risk för överexploatering från den frommare teologins sida, och om en otydlighet som ökar risken, är bakgrunden framför allt den, att detta slutparti vid hastig genomläsning kan uppfattas, som om det vore undersökningens resultat. Så är det ju inte. Det egentliga resultatet har jag nyss formulerat, med den frågan öppen, om en fränare variant är sakligt eller bara verbalt avvikande. Men det resultatet kan man inte bygga någon förkunnelse på, där om är Jeffner och jag ense. Vill man hävda religiösa påståenden, måste man förutsätta något som inte visats, nämligen att det religiösa bildspråket konstituerar ett verkligt alternativ, en "uncertain Gestalt". Skall man göra det eller inte? Det är, säger Jeffner i något som måste tas för en personlig kommentar, en existentiell valsituation.

Så tyckte också James, när han i sin "The Will to Believe" talade om "genuine options"; åsiktsfränder är väl också Kierkegaard med sitt stora språng och Pascal med sina *raisons de la coeur* que la raison ne

connait pas. Men Jeffners bok innehåller, naturligtvis, ingenting som underbygger att dessa stora "metafysiska optimister" haft rätt mot alla dem som dragit en annan slutsats: att intet antagande kan bli någon "real option" bara därför att vi ingenting vet om saken. Bevisbördan ligger hos dem som framfört det, och emotionell tillfredsställelse är inget skäl. Så står spelet i religionsdebatten, nu som tidigare. För en läsare, som söker klarhet på den punkten, ger inte de i sig så värdefulla utredningarna om t.ex. oöversättliga metaforer något. Man kunde snarare påstå att de camouflerar den yttersta frågan, eftersom den ju i Jeffners teori ändå blir oberoende av metaforproblemet. Det är antagandet om den ovetbara sanning, vilken gör världsbilden "uncertain", som allt i sista hand rör sig kring.

Kanske inte ändå? Metaforfrågan gör en överraskande come back i bokens slutparti, där trons yttersta villkor diskuteras.²¹ Även den som, i likhet med en lundagårdsformulering från 50-talets religionsdebatt, medger att "man kan tänka sig de mest häpnadsväckande saker", kan avböja engagemang i de många ovissa möjligheterna, åberopande Occams rakkniv. Här leker Jeffner med tanken, att andra omständigheter än den rena empirin kan göra det nödvändigt att komplicera världsbilden. Det är dumt med solipsism, även om den är sparsam med entiteterna, ty omvärldens alla påträngande intryck gör det verkligen nödvändigt att multiplicera dem. Men är inte den religiösa erfarenhetens många former något som på liknande sätt knuffar oss åt ett håll, där världsbilden kompliceras? Kan inte den religiösa metaforen i det sammanhanget få en helt ny funktion: att försätta oss i ett tillstånd av religiös upplevelse? Och var går gränsen mellan ett poem som får oss att känna "what it feels like to be a Thomist",

²¹ "Overwhelming experiences of a totally different reality" s. 125; metaforer som förmedlare av sådana erfarenheter s. 126; sambandet med Occams problem s. 130, där också den eskatologiska verifikationsteorin återinförs. Jag grupperar tankeelementen med en viss frihet gentemot Jeffners framställning, för att visa hur de enligt min uppfattning hänger samman.

som Collingwood sade om Dante, och ett som låter oss uppleva med den religiöse vad han upplever? Kan kanske t.o.m. en högst speciell religiös upplevelse få ny betydelse ur den synvinkeln: erfarenheten av ett evigt liv, som lovar verifikationsmöjligheter efter döden?

Det förbryllande med allt detta tankegods är, att det ordentligt avvisats som teoretiskt ohållbart tidigare i boken. Jeffner har en gång tagit avstånd från den betydelsefulla delen av det, nämligen tanken att man från emotionella upplevelser kan sluta sig till sanningen av religiösa påståenden. Vad är det för halvt godkännande han här i sista hand ger den tanken?

Jag skall skissera de för mig tänkbara svaren i anslutning till den fråga jag nysställde: parodierar man Jeffner eller inte, om man karakteriserar hans ståndpunkt som en fikcionalism på emotionella grunder?

Karakteristiken kan vara riktig. I så fall får man anta, att han som teolog velat ge den en mjukare formulering, och att han på bokens sista sidor samlat personliga synpunkter, som för honom och andra troende är värdefulla, men som inte tillhör substansen i hans vetenskapliga teori. Om det förhåller sig så, kan man inte säga att boken löser det teologiska dilemman. Snarare visar den symtomen på det.

Men det kan också vara så, att Jeffner i sak står för något annat än min omformulering. Han håller, även som teoretiker, vägen öppen för ett verkligt religiöst ställningstagande. Nyansskillnaden mellan hans verkliga ståndpunkt och parodin består väl då i att känslan av ett tolkningsmönsters adekvans i livets skiftande lägen för honom förtjänar rangen av skäl eller argument i valet mellan livsåskådningar. Men då har han också anslutit sig till det tänkande, där man räknar med en förbindelse från emotionell erfarenhet till intellektuell övertygelse. I så fall är det inte förvånande, att tankegods av den typen i sista omgången tas till nåder. Det förvånande är att han tidigare avvisat det så bestämt.

Så har väl Wingren tolkat "The Study of Religious Language", då han hälsat boken som förebudet till en ny teologisk gryning.

Och varför skulle det inte vara så, att teologin till sist explicit formulerar den existencialism eller den äkta symbolism, som dock hela tiden tycks ha varit dess verksamma beståndsdel, åtminstone för kyrkliga "avnämare"? Man bör då bara minnas, att detta omöjliga kan lösa teologins dilemma i den meningen, att dess motsatsförhållande till vårt svenska vetenskapsideal upphävs. Tvärtom förestår i så fall en öppnare konflikt än på länge. Det är tydligt, att Jeffner i dag inte velat ta steget dit fullt ut. Det kan ju hända, att han tänker göra det. Kanske det skulle bli en fruktbar konflikt.

Den tredje möjligheten är att jag helt enkelt inte förstått Jeffners teori riktigt. Det är ingen falsk blygsamhet, om jag håller den möjligheten öppen. Balansgången mellan filosofi och religion är oändligt subtil. "Un prêtre et un philosophe sont deux", heter det hos Hugo, och så har jag själv känt det. Jag kan inte frigöra mig från intrycket att också Jeffner haltar på båda sidor. Men om lösningen finns, och Jeffner funnit den, bör det inte överraska att den kräver intellektuell ansträngning för att förstås fullständigt. Det är en anledning till att klagörande debatt kring hans nya bok känns angelägen.

Bara en sak måste i så fall understrykas redan nu. Även om en fullständigare eftertanke skulle visa, att Jeffner nöjaktigt löst den religionsteoretiska frågan, så kan hans lösning under inga förhållanden vara harmlös för den genomsnittliga kyrkofromheten. Talet om öppna hypoteser implicerar en anspråkslöshet på religionens vägnar och en tolerans mot icke troende, som långtifrån uppnåtts i svensk förkunnelse. Tanken på det religiösa livet som hypotesprövning öppnar en rad frågor av största betydelse kring de emotionella faktorer, som, om det skall vara tal om verklig prövning, lika väl måste kunna falsifiera som verifiera en religiös livstolkning. Om religionsfilosofin tar på sig rollen att garantera religionens existensberättigande och teologins plats vid svenska universitet, är det ett oeftergivligt krav att den inte undandrar sig de explosiva debatter, som dessa frågeställningar kan medföra. Som bakgrund till det kravet vill jag gärna

lämna några synpunkter på det teologiska dilemma jag utgått från. Min egentliga drivkraft till att, i oträngt mål, komma med negativa kommentarer till en sympatisk bok är övertygelsen, att många lider av detta dilemma, och gör det mer, ju mindre man talar om det. Jag delar Wingrens uppfattning, att Svenska kyrkan ropar efter en ny Nygren, och att Jeffner har alla förutsättningar för rollen. Men hur fungerade Nygren? I sin tid gjorde han, det tror jag, en insats för försoningen av teologi och filosofi som ännu inte överträffats; ändå vet vi att den försoningen aldrig någonsin var fullständig. Att Kant glömt bort ett bevis för religionens giltighet, som det förunnats Nygren att upptäcka, trodde väl aldrig någon som inte på förhand var religiös; men talet om den religiösa grundfrågans giltighet var också i sista hand otillräckligt för dem som förkunnade en historisk religion. Inte desto mindre var hans teori under långa tider den svenska teologins flaggskepp och ett mäktigt skydd för konservativ och konfessionell kyrklighet. Det fanns en stor inre oklarhet i denna situation. Bland de många präster jag mött finns de, som med värme talat om hur Nygren gjorde det möjligt för dem att fullfölja sin kyrkliga gärning; men jag fruktar att just dessa ofta nog saknat alla förut-

sättningar att förstå och tillämpa hans religionsfilosofi. Det finns andra, som begripit den, men plågats av ett tvivel, bottnande i vetenskapen, att den faktiskt inte förmådde bära upp det slags tro de ville omfatta och förkunna. Jag minns själv från yngre år den skarpa besvikelsen i att upptäcka detta. Vid kritiken av sådana vilseledande situationer kan och bör man rikta sig snarare mot system än mot personer; men distinktionen blir svår att upprätthålla inför personer, vilkas liv format sig till försvar av system.

Jeffners teori är nyktrare och anspråkslösare än Nygrens. Den är mindre säker på religionens vägnar. Det är just dessa egenskaper som gör den mer övertygande i dag, och som därigenom ger den chansen att kunna bli en Svenska kyrkans officiella religionsfilosofi. För den rollen krävs emellertid också andra egenskaper: svårigheter måste slätas över, utmaningar undvikas. När jag riktat mig mot vad jag uppfattat som tendenser åt det hållet, bör det inte främst uppfattas som kritik av Jeffner. Min framställning bärs upp av övertygelsen, att han kan diskutera problemen från en sant intellektuell utgångspunkt, och att hans teori förtjänar ett bättre öde än att monterats upp som en döljande kuliss framför dem.

Svar till Per Block

AV ANDERS JEFFNER

Min första reaktion inför Per Blocks debattinlägg om slutkapitlet i min bok *The Study of Religious Language* var att artikeln på ett befriande sätt håller sig till väsentliga problem och behandlar dem med skarpsinne, men samtidigt att hela sättet att lägga upp argumentationen präglas av någon slags överdramatisering. När jag närmare fundrat över saken, har något som har samband med det sistnämnda kommit att framstå som viktigt. Jag tycker mig se i författarens referat, argument och ställningstaganden spår av ett visst genomgående reaktionssätt. Man skulle kunna kalla det en dragning till det definitiva. Med det menar jag en benägenhet att se teorier antingen som definitivt riktiga eller de definitivt felaktiga, och en slags besvikelse när man inser att de definitiva ståndpunkterna i vissa fall är intellektuellt ouppnåeliga. När jag nu fått möjlighet att kort kommentera Blocks artikel skall jag skjuta det här reaktionssättet i förgrunden. Jag tror nämligen att det har vilselett författaren så att hans argumentering blivit ohållbar trots de många klarsynta detaljresonemangen. Debattsituationen för med sig att jag nu mest måste ge kritik av Block trots att han är en av de teologer som jag har största respekt för. Den för också med sig att jag, när jag talar om min bok, måste förbigå de lite mera modesta resonemang och teorier i den, som jag själv betraktar som de ur vetenskaplig synpunkt intressantaste. De som läser denna diskussion utan att ha läst boken kommer att få en felaktig bild av vad den innehåller och vad den har för syfte.

*

1. *Per Blocks övergripande argument.* Blocks

huvudärende gäller så vitt jag förstår förhållandet mellan vetenskaplig undervisning och prästutbildning. Polemiken mot mig är invävd i ett argument om detta. För att kunna överblicka hur argumenten hänger ihop och för att kunna bedöma dem måste jag kort formulera om Blocks övergripande argument. Jag får då också tillfälle att diskutera hur det skall tolkas. Argumenteringen tycks ha två steg. Det första steget (A) är ett argument som i anslutning till Blocks uttryckssätt kan formuleras på följande sätt.

- (A 1) Om kristendomens kärnpåståenden inte kan underbyggas med skäl som godtas inom den i Sverige rådande empiristiska filosofin, så finns det inga goda grunder för att hålla kristendomens kärnpåståenden för sanna.
- (A 2) Kristendomens kärnpåståenden kan inte underbyggas med skäl som godtas inom den i Sverige rådande empiristiska filosofin.
- (A 3) Det finns inga goda grunder att hålla kristendomens kärnpåståenden för sanna.

Med kristendomens kärnpåståenden menas här vissa av de kristna satser som ingår i vad jag i min bok kallade "the problematic set of religious sentences". Vilka satser Block närmare tänker på vet jag inte, men jag utgår från att vi skulle kunna enas om det och att ett exempel på en sådan sats är "Gud skapade världen". Tillägget "empiristisk" framför filosofin finns inte i Blocks första formulering men längre fram i arti-

keln framgår det att det är detta han avser. Jag är inte säker på om Block verkligen själv betraktar premisserna (A 1) och (A 2) som sanna och därmed godtar slutsatsen. Kanske menar han bara att vi måste allvarligt överväga resonemanget. Men som vi skall se nedan finns det uttryckssätt i artikeln som kan tolkas så att han verkligen ansluter sig till argumentet.

Nästa steg i Blocks övergripande argument förefaller vara följande resonemang (B).

- (B 1) Om en person inte håller kristendomens kärnpåståenden för sanna på goda grunder, så kan han inte fungera som bra prästutbildare.
- (B 2) Det finns ingen som håller kristendomens kärnpåståenden för sanna på goda grunder.
- (B 3) Det finns ingen som kan fungera som bra prästutbildare.

Resonemangen A och B hänger ihop så att slutsatsen i A, alltså (A 3), är ett argument för (B 2). Om det nämligen inte finns några goda grunder att hålla kristendomens kärnpåståenden för sanna så finns det naturligtvis ingen som har sådana grunder för sin kristna övertygelse.

Slutsatsen (B 3) finns inte explicit hos Block och jag är tveksam om han vid närmare eftertanke verkligen skulle acceptera den. Men — och här märker vi första gången dragningen till det definitiva — han fastslår helt enkelt i början av sin artikel att det dilemma han skisserat är olösligt. Det är svårt att tolka det annorlunda än som en anslutning till (B 3).

Diskussionen av min religionsfilosofi för nu Block in i det övergripande argumentet så att han undersöker om den kan vederlägga premiss (A 2) och därmed kullkasta resonemanget som leder till (B 3). Resultatet blir att den inte kan det. (Block uttrycker saken så att han vill pröva om mina teorier kan gendriva hans punkt 1.)

Jag skall i det följande först diskutera argument A och sättet att relatera min religionsfilosofi till detta. Med utgångspunkt från vad då kommer fram till skall jag ta

upp Blocks detaljkritik mot vissa av mina argument. Som en avslutning på detta skall jag göra några reflektioner om säkerhet, tro och teologi. Därefter kan jag kort kommentera argument B och avsluta detta med några synpunkter på teologins situation. Den kritiska grundinställning jag föreskikade ovan innebär att jag tycker A är ett dåligt argument, att det ger en skev infallsvinkel till min religionsfilosofi och att slutsatsen i B inte i något väsentligt avseende blivit styrkt av Blocks resonemang.

2. *Kommentarer till argument A.* Premiss (A 1) är egendomlig på många sätt. Jag känner en viss olust inför att tala om något så opreciserat som den i Sverige rådande empiristiska filosofin. Men jag skall nu försöka övervinna den olusten och utgå från att Block och jag och läsaren har en överensstämmande ungefärlig bild av vad denna filosofi går ut på. En viktig invändning mot premissen är då att den helt oberättigat framställer den nu aktuella svenska filosofin som den filosofiska vetenskapens slutgiltiga position. När Block intar en sådan ståndpunkt — om också bara som en tänkvärd position — tolkar jag det just som ett utslag av en dragning till det definitiva. En enkel reflektion över filosofins historia borde kunnat övertyga honom om att de här aktuella filosofiska lärorna inte är av den karaktären att man kan ta den ståndpunkt som för tillfället ter sig rimligast som det sista ordet. Vidare har jag svårt att acceptera Blocks till hälften psykologiserande resonemangssätt. Det visar sig i att han först väljer verbet ”godta” och sedan talar om vilka argument som kan ”övertyga” filosoferna. Man kan få intryck av att Block tänker sig de svenska professorerna och docenterna i filosofi som en liten testgrupp på vilkas reaktioner i form av godtagande eller övertygelser man kan avläsa om ett argument är bra. Ett sådant personcentrerat betraktelsesätt verkar på mig smått löjligt.

Innan jag går vidare måste jag här gardera mig mot vissa typer av instämmanden. Det finns bland teologer en typ av kritik mot empiristisk och analytisk filosofi som jag är

rädd för att underblåsa. Den innebär att man istället för att diskutera argumenten inom denna filosofi påstår att vi helt enkelt kan välja en annan filosofi som passar teologin bättre. Ibland anför man som argument för ett sådant val att empirism och analytisk filosofi internationellt sett nu har fått många kritiker. Sådana slappa resonemang — som jag mött många gånger — visar att de som för dem inte förstått den empiristiska traditionens religionskritik och inte styrkan i denna kritik. (Lite av detta har jag utvecklat i min bok). Hänvisningen till filosofiska modeväxlingar tycker jag också visar en bristande respekt för rationell argumentering. De som skyddar sin teologi med resonemang av detta slag skapar sig kanske en fristad men inte en intellektuellt värdig sådan. Blocks respekt för den analytiska empiristiska religionskritiken tycker jag vittnar om en helt annan klarsyn och ärlighet trots att den enligt vad jag sagt ovan förefaller mig för definitiv. Hans inställning till svenska filosofer tycker jag också är bättre än den oförskämda arrogans som teologer ibland visat gentemot filosofers allvarligt menade och väl underbyggda religionskritik.

Den rimliga hållningen till den i Sverige rådande empiristiska filosofin måste självklart vara att man rationellt prövar de olika läror man träffar på där och ansluter sig till dem man finner hållbara. Denna kritiska prövning måste också gälla empiristernas normer för argumentering om verklighetens beskaffenhet — alltså deras åsikt om vilken typ av skäl som kan vara goda skäl för ett påstående om verkligheten. Därför är det enligt min mening oriktigt att utan vidare godta en premiss som (A 1). Eftersom Block inte argumenterar för (A 1) tycker jag inte resonemanget A i och för sig har något större religionsfilosofiskt intresse.

3. *Kommentar till Blocks relatering av mina argument till argument A.* Jag skall så gå in på Blocks sätt att relatera vissa argument i min bok till resonemanget A. Det är ganska svårt att göra det eftersom argumenten i boken är insatta i ett helt annat sammanhang, men det borde gå att göra det

bättre än Block gjort. Eftersom jag tar empirismens religionskritik på stort allvar, tycks Block tro att jag i stort sett accepterar (A 1). Som vi sett blir problemet då om mina argument kan vederlägga (A 2), alltså ge några skäl för kristendomen som kan accepteras enligt den nu aktuella empirismens spelregler. Men det har framgått av mitt resonemang om (A 1) att jag inte har den utgångspunkt som gör frågan om premiss 2 intressant. Att Per Block överhuvudtaget kommit in på detta tolkningsspår kan man kanske igen tillskriva dragningen till det definitiva, nämligen så att han har svårt att se och känna igen en selektiv hållning till en tradition. Genom att de enskilda argumenten i min bok på detta sätt får spela en roll som jag inte avsett blir det lätt att misstolka dem. Block gör ändå inte många misstolkningar av enskilda argument, men två allvarliga sådana förekommer. Den första är att slutreflektionerna i boken inte hör till det egentliga argumentet. Men de ingår just i argumentet mot ståndpunkter som liknar (A 1). Den andra är förslaget att tolka min ståndpunkt i slutkapitlet av boken som "en fikcionalism på emotionella grunder". Hela argumentet som Block anspelar på i detta sammanhang är ett försök att utforma ett alternativ till friktionalismen och att han inte ser det utan blivit förbryllad här kan delvis bero på att han felaktigt tror att jag resonerar med (A 1) som premiss. Till detta återkommer jag, men fikcionalistiska och emotionella religionstolkningar skall jag överhuvudtaget inte diskutera nu. Jag tror Block och jag är överens om dem.

Diskussionsläget tycks nu fordra att jag själv relaterar de av Block diskuterade argumenten i slutkapitlet av min bok till hans resonemang A. Jag skall också göra det, men jag gör det ogärna eftersom jag skulle gått annorlunda till väga om jag utgått från ett resonemang av liknande slag som A och eftersom jag inte här kan upprepa argumenten utan bara på ett abstrakt sätt tala om dem. Först måste jag då klargöra att det finns en motsvarighet till (A 1), som jag tycker är värd att allvarligt pröva, nämligen följande:

(A 1 b) De grunder som kan vara goda grunder för att anta att ett påstående om verklighetens beskaffenhet är sannolikt innefattar en hänvisning till en i princip entydig sinneserfarenhet, och om det inte finns grunder som innefattar detta för kristendomens kärnpåståenden är de inte sannolika.

Med mina argument vill jag nu inte visa att det finns sådana grunder som skulle göra kristendomens kärnpåståenden sannolika enligt (A 1 b). Jag har tidigare sagt att jag inte vill försöka vederlägga (A 2), och det jag sagt i föregående mening innebär att jag inte heller vill argumentera mot en förbättrad version av (A 2). Jag vill istället relativisera (A 1 b) och visa att det finns åtminstone ett rimligt alternativ som gör det möjligt att anta att den typ av satser som kristendomens kärnpåståenden utgör är verkliga påståenden och påståenden som man kan på goda grunder hålla för sanna. Mitt alternativ innebär att man utöver de grunder som antyds i (A 1 b) också antar att åberopandet av en i viss mening mångtydig erfarenhet kan vara goda grunder för påståenden om verkligheten. (Vad som menas med mångtydig är specificerat i boken). Detta alternativ innebär förstas inte att man ifrågasätter den empiriska vetenskapen som helhet eller något dylikt fantastiskt. Jag vill nu inte säga att det alternativet jag skisserar är en ståndpunkt som är överlägsen (A 1 b) eller som i sin tur kan betraktas som på goda grunder sann. Istället menar jag att ståndpunkter av typ (A 1 b) och vissa alternativ till dem visar sig vara en typ av startpunkter för teoretiska avgöranden som vi inte har möjlighet att ytterligare argumentera för. Vi kommer på det teoretiska området precis som på det moraliska till vissa punkter där vi helt enkelt måste avgöra oss. En definitivt säker position existerar inte. Valet blir ett risktagande. Det ligger något riktigt i att som Block gör sammanställa min ståndpunkt här med en existentialistisk tradition. Men då framträder också något konstigt i hans artikel. Han kräver argument, eller till och med bevis, för att den

ståndpunkt som är resultatet av ett yttersta val är riktig. Själva poängen är ju att man kommit till det område där det inte finns fler säkra argument. Det verkar också som Block har svårt att tro att någon ansluter sig till en sådan teoretisk osäkerhet och han antyder att jag fumlade med lite handfastare apologetiska vapen bakom ryggen. Men jag känner inget behov av några sådana.

Försöket att formulera äkta alternativ till (A 1 b) är svårt och många ståndpunkter som förefaller vara alternativ är det inte därför att man lätt hittar argument mot dem. Det kan vara argument av typen *reductio ad absurdum*. Skulle vi acceptera sådana alternativ skulle vi få lov att tro på sådant som är uppenbart orimligt för sunna förnuftet eller som helt kränker vår normala evidenskänsla. Argumenten kan också innebära att man påvisar alternativets *ad hoc* karaktär. Mitt alternativ drabbas så vitt jag nu ser inte av sådana invändningar. (Det är för att undgå dem jag tvingas i boken till en del distinktioner som kanske i förstone kan förefalla onödiga.) För att kunna utforma alternativet till (A 1 b) och göra det religionsfilosofiskt relevant behöver jag (a) införa begreppet icke vetenskaplig hypotes — eller utomvetenskaplig hypotes, som jag föredrar att säga på svenska — och (b) hävda möjligheten av att utomvetenskapliga hypoteser är påståenden om verkligheten som kan göras sannolika och vidare (c) hävda att vissa av kristendomens kärnpåståenden kan tolkas som utomvetenskapliga hypoteser. Detta resonemang har som premiss distinktionen mellan *changing* och *uncertain Gestalt*. Det Block nu säger om dessa delar av mitt argument har stort intresse trots att det inte på det sätt som Block tror är relaterat till hans huvudproblem. Jag skall därför diskutera dem något — på grund av utrymmesbrist mindre än jag skulle vilja. Frågan om översättbara metaforer får jag då också anledning att beröra.

4. *Kommentarer till kritiken av enskilda punkter i mina argument.* I detta avsnitt bortser jag från den kritik som tar fasta på den eventuella oförenligheten mellan min

ståndpunkt och vad Block uppfattar som en traditionell kristen troslära. Det skall jag återkomma till i nästa avsnitt. Block tycks inte ha något att invända mot begripligheten och användbarheten av begreppet utomvetenskaplig hypotes (a ovan) och då inte heller mot distinktionen mellan changing och uncertain Gestalt. Vidare godtar han tolkningen av vissa kristna satsar — dem som vi tidigare kallat kärnpåståenden (c ovan). Han utlägger bra hur denna tolkning tillvaratar typiska och väsentliga sidor: i de religiösa satsernas faktiska funktion hos religiösa människor. Blocks kritik gäller möjligheten av att de utomvetenskapliga hypoteserna är påståenden om verkligheten som kan provas (b ovan).

Det som de skall provas mot är enligt definitionen av utomvetenskapliga hypoteser vissa erfarenheter av helheter i tillvaron vilka inte är entydiga. I ett tidigare resonemang i boken har jag hävdat att sådana gestaltningar av livet som kan bekräfta en utomvetenskaplig hypotes kan tänkas vara uncertain Gestalts vilket innebär att gestaltningen kan motsvara ett verkligt förhållande och hypotesen uttrycka ett påstående. (Att det verkligen är så kan man i enlighet med det i förra punkten refererade grundläggande osäkerhetsantagandet inte slutgiltigt avgöra). Prövningsproceduren innebär att en viss gestaltning av verkligheten provas och uppleva som adekvat och att hypotesen bekräftas av denna gestaltning på samma sätt som en vetenskaplig hypotes bekräftas av empiriska data. Per Blocks huvudinvändning är att när man upplever en tolkning som adekvat, så vilar det på en känsla (premiss 1). Han kursiverar ordet *feel* i ett citat från mig. Han tycks så underförstå premissen att om ett antagande om verklighetens beskaffenhet ytterst vilar på en känsla så är det illusoriskt (premiss 2). Därav skulle följa att en sådan tolkning av verkligheten som kan bekräfta en utomvetenskaplig hypotes är illusorisk och vidare att den utomvetenskapliga hypotesen inte kan vara ett sant påstående om verklighetens beskaffenhet utan möjligen en användbar fiktion. Detta resonemang som utgör centrum i Blocks av resonemangen A och

B oberoende kritik av min teori finner jag ohållbart. I citatet från min bok borde han ha kursiverat två ord nämligen *feel adequate*. Han skulle då sett att istället för ordet "känsla" i premiss 1 och i hans nyss refererade resonemang måste man för att återge mig rätt skriva "evidenskänsla". Gör man det blir premiss 2 enligt min mening uppenbart felaktig. Det förefaller vara en egendomlig kunskapsteori att hävda att om ett antagande om verklighetens beskaffenhet ytterst vilar på en evidenskänsla så är det illusoriskt. I så fall kommer man nära ståndpunkten att all kunskap om yttervärlden är illusorisk. Däremot menar jag att man inte kan nöja sig med att åberopa evidenskänslor för riktigheten i en viss strukturering av tillvaron. Man måste åtminstone också visa att den tolkning av erfarenheten som ter sig evident inte kommer i konflikt med andra välbestyrkta uppfattningar om världen eller om vår kunskapsförmåga. Det menar jag mig ha gjort i boken.

I Blocks resonemang skymtar också en annan kritisk tanke som jag kanske övertolkar. Men det verkar som Block finner det suspekt att de utomvetenskapliga hypoteserna inte kan styrkas av empiriska data. Så måste det te sig om man har för avsikt att resonera på basis av (A 1) eller (A 1 b). Men som jag försökte klargöra i föregående avsnitt är just min avsikt att pröva en alternativ ståndpunkt som tillåter annat vanligt erfarenhetsmaterial än empiriska data i klassisk empiristisk mening att spela en roll i konfirmationsprocesser.

När Block i slutet av sin artikel föreslår den tolkningen att jag vill hålla vägen öppen för ett verkligt religiöst ställningstagande så är det en riktig tolkning. Däremot förstår jag inte vad han menar när han säger att jag därmed anslutit mig till något som jag tidigare tagit avstånd ifrån, nämligen "det tänkande, där man räknar med en förbindelse från emotionell erfarenhet till intellektuell övertygelse". Möjligen har han i tankarna resonemanget om evidenskänsla som jag berört ovan. Det kan också tänkas att Block blivit förvirrad av att jag dels är kritisk mot uppfattningen att enbart åberopande av religiös erfarenhet kan vara

en god grund för vissa påståenden om transcendenta förhållanden dels menar att kunskapsanspråk grundade på religiös erfarenhet måste tas på allvar och har betydelse för ställningstagandet till religionen under vissa förutsättningar. En närmare granskning av vad jag skrivit tror jag skall visa att mina ståndpunkter i detta avseende inte är oförenliga. Om Block upplevt dem så måste jag igen uppfatta det som en benägenhet att se en i vissa avseenden kritiserad åsikt som definitivt fel. Block har däremot rätt när han säger att den kritiska fråga jag riktar till dem som tror på vissa argument utifrån religiös erfarenhet också kan riktas till anhängare av den typ av teori jag själv utvecklar: "Do its adherents really rely on the testing procedure they prescribe?" Det är en samvetsfråga.

Jag skall så något beröra problemet om oöversättbara metaforer. Om man ser det Block här säger som en fristående kommentar till vissa av de metaforproblem jag aktualiserat tycker jag det hör till det intressantaste i hans inlägg och jag skulle gärna ägnat hela det utrymme jag fått för svar åt att diskutera denna fråga i och för sig. Ser man det Block säger som ett led i hans övergripande resonemang däremot blir det mindre bra och jag är förvånad att han ger det så stort utrymme. Det argument hos mig som Block vill vederlägga för att kunna få det övergripande argumentet A och B att kvarstå med full styrka går nämligen att genomföra utan läran om oöversättbara metaforer. Block har också insett det. Om han ändå på något sätt anser det viktigt att vederlägga det jag säger i avsnittet om metaforer verkar det mycket konstigt att han bara utförligt tar upp den ena av de teorier jag behandlar, nämligen den som utgår från Max Black, men bortser i diskussionens huvuddel från den som jag kallar teorin om "circumstantial metaphors". Den senare anser jag själv vara mycket betydelsefull.

Vad som irriterat Block är tydligen att jag först säger att metafor teorierna inte löser några av de grundläggande problem om religiöst språk som jag diskuterar och sedan ändå accepterar vissa av dem. Alltså samma reaktionssätt som jag skymtade på tal om

religiös erfarenhet. När jag kritiserar en teori i ett sammanhang vill Block få det till att jag betraktar den som helt fel eller att jag — för att använda hans egen något slitna men absolut inte oöversättbara metafor — förvandlar den till ett lik. Men det enkla förhållandet är att jag kritiserar vissa apologetiska användningar av de aktuella metafor teorierna utan att förneka att de innehåller viktiga och religionsfilosofiskt relevanta element. Sedan visar jag att det som jag betraktar som riktigt i dessa teorier är väl förenligt med mina resonemang om utomvetenskapliga hypoteser och dessutom av stor betydelse för tolkningen av vissa religiösa satser. Min inställning till Bultmann och Tillich är mera kritisk men inte heller så totalt avvisande som den framstår i Blocks återgivning.

Den intressanta och av det här debattsammanhanget oberoende oenigheten mellan Block och mig gäller som jag uppfattar det följande problem. Utgångspunkten för problemet är att vissa metaforiska uttryck för sunda förnuftet förefaller ha ett kognitivt innehåll som förändras när man försöker översätta metaforen till icke-metaforiska uttryck. Då uppstår frågan om det finns några kända egenskaper hos vår kunskapsförmåga eller vårt språk som kan förklara detta eller om det visar sig vid närmare analys att intrycket på vardagsnivå är felaktigt och beror på att översättningen är så komplicerad att vi i förstone inte kan upptäcka den. Jag har preliminärt gått in för det första alternativet och Block för det andra. Block kritiserar en av mina tankelinjer, nämligen den som utgår från Black. Han gör det med argumentet att Beardsley's sätt att beskriva vad en metafor är, är överlägset Black's, och att man på grundval av Beardsley's teori kan göra gällande att alla metaforer i kognitivt avseende går att översätta till icke metaforiska uttryck. Jag har också tagit hänsyn till Beardsley i min bok, men inte närmare diskuterat hans teorier. Jag kan gå med på att de i vissa avseenden är överlägsna Black's. Men det är ingen logisk konsekvens av Beardsley's teorier att alla metaforiska uttryck är översättbara i det avseende som nu är intressant. Han ut-

trycker sig också själv försiktigare på denna punkt än vad Block gör. Enligt min mening kan man också — gentemot vad Block säger — förena de tankar hos Black som gör översättbarhetsantagandet rimligt med Beardsley's teori. Men det hör till de allmänna filosofiska problem som jag nu måste avstå från att diskutera.

5. *Om säkerhet, tro och teologi.* Jag skall i detta avsnitt lämna sådant jag skrivit om tidigare och komma in på mer personliga reflektioner. Den religiösa ståndpunkt som mina resonemang kan öppna vägen för och som jag själv omfattar blir osäker på två sätt. Enligt vad jag utvecklat under 3. ovan kan man inte få någon garanti för riktigheten i den teoretiska utgångspunkt som gör det rimligt att argumentera för en religiös ståndpunkt överhuvudtaget och enligt vad jag sagt under 4. kan man inte definitivt och slutgiltigt avgöra att en viss bestämd religiös ståndpunkt är sann även om man bestämt sig för en sådan utgångspunkt som gör det möjligt att erkänna vissa skäl för religiösa ståndpunkter som goda. Hur skall man då värdera en religiös ståndpunkt som har en så teoretiskt osäker grund? Block visar respekt för en sådan inställning eftersom han uppenbart menar att den intellektuella hederligheten förbjuder en större säkerhet. Men samtidigt tycks han finna den religiöst otillfredsställande och säger att jag haltar på den religiösa sidan. Vidare menar han att osäkerheten står i stark kontrast till vissa stora teologers uttalanden.

När Block antyder att min hållning är religiöst otillfredsställande tycker jag det verkar som han ansåg att en teoretiskt mer definitiv tro ger bättre underlag för religiöst engagemang. Själv upplever jag det inte så och jag vet inte hur det skulle kännas att vara definitivt säker i religiösa frågor. Jag tror inte att den teoretiska osäkerheten behöver hindra ett helhjärtat engagemang. I moraliska frågor kan vi väl aldrig heller vara definitivt säkra på att våra grundläggande värderingar är riktiga, men inte behöver det leda till en kylig distans i praktiska moraliska avgöranden. En sådan kylighet betraktar jag för övrigt som en farlig

sjukdom för individer och grupper. Kanske har en del teologer i de citat Block anför blandat samman engagemanget för och glädjen över en viss livstolkning med den teoretiska säkerheten i den. Men annars är det mitt huvudintryck när jag läst stora teologers resonemang om sin tro att de gör anspråk på att i vanlig mening veta oerhört lite om sådant som Gud och hans handlande. Sen finns det förstås andra teologer — teologer som med stor säkerhet och utförlighet beskriver en transcendent värld. Tyvärr har Block rätt i att den teologin slår igenom i många kyrkliga sammanhang. Jag håller helt med honom när han säger att den syn jag företräder leder till "en anspråkslöshet på religionens vägar och en tolerans mot icke troende, som långtifrån uppnåtts i svensk förkunnelse".

Kan man då överhuvudtaget tänka sig att utforma en troslära från en sådan grundsyn som jag skisserat ovan? Ja, det tror jag fast jag aldrig har utvecklat det. Jag kan heller inte göra det här. Men jag tycker Wingren sett en möjlig sådan väg när han sammanställt min ståndpunkt med Lögstrups teologi. En sådan teologi, som jag naturligtvis inte är beredd att svälja helt och hållet, gör inte anspråk på att vila på någon definitiv teoretisk grund. Det Lögstrup kallar nihilismens livsförståelse är ett äkta alternativ. Hans teologi saknar också den typ av utförlighet som jag kritiserat ovan och det är så vitt jag förstår ett mycket typiskt drag hos den. Med dessa antydningar måste jag nu nöja mig, men jag hoppas kunna komma tillbaka i andra sammanhang till troslärans problem.

6. *Kommentar till argument B och till teologins läge.* Jag återvänder nu till Blocks övergripande argument. Efter vad jag sagt ovan skulle jag kunna nöja mig med att konstatera att jag inte kan acceptera premiss (B 2) och att Blocks resonemang inte heller gjort den sannolik eftersom de inte styrkt (A 3). Men jag tycker det är intressantare att resonera om den första premissen (B 1). Jag tror inte heller den är riktig, men flera av de resonemang Block för i början av artikeln är jag ändå beredd att

instämna i rätt långt. Block berör där fundamentala och alldeles för lite uppmärksammade problem i prästutbildningen. Lärarnas personliga inställning är inte en faktor som man kan bortse från. Nu möter ju en blivande präst många lärare och jag tror det kan vara positivt att han hos dem möter olika inställningar till religion och kristendom. Men är det då inte önskvärt från kyrkans synpunkt att åtminstone någon akademisk lärare delar den blivande prästens tro. Har Block rätt i det? Igen vill jag modifiera inställningen. För mig verkar det tillräckligt när det gäller den teoretiska prästutbildningen att några lärare har någon sådan genomtänkt inställning som jag ovan betecknat som alternativ till (A 1 b) — alltså finner det i princip möjligt att med bibehållen intellektuell hederlighet omfatta och ge skäl för en religiös tro. Jag har hävdad att det är en rimlig inställning för den som sysslar med vetenskapligt arbete och jag tror den inställningen kommer att fortsätta finnas representerad vid universiteten. Kyrkan behöver därför inte av de skäl Block berör skilja prästutbildning från religionsvetenskaplig utbildning. Inte heller behöver de teologiska fakulteterna — principiellt sett — bli suspekta för att de meddelar prästutbildning. Inte innan någon slutgiltigt har visat att all religion är en illusion eller en fiktion.

Det här betyder nu inte att jag tycker allt är bra med prästutbildningen eller med de teologiska fakulteterna. De praktiska präst-

utbildningsproblemen lämnar jag nu och håller mig till fakulteternas teoretiska verksamhet. Liksom Block ser jag många problem här även om jag har en positivare syn än han på RUMO's tvärvetenskapliga möjligheter. Problemen som vi är överens om bottenar nog inte i besvär med kyrkliga lojaliteter utan snarare i svårigheten att som lärare och elev ständigt inta en kritiskt analyserande hållning till ett material som man på ett eller annat sätt är och kanske bör vara starkt känslomässigt engagerad av. Ibland tar engagemanget överhand över den kritiska analysen så att egendomliga lärar presenteras som vetenskap eller så att luften blir svår att andas. Men detta är egentligen inte så konstigt. Den perfekta akademiska miljön som aldrig frambringar misslag eller olust finns inte någonstans. Jag tror det är ett viktigt samhällsintresse att hålla vid liv sådana institutioner där forskare och lärare och studenter ändå gör sitt bästa för att sakligt belysa det som djupast engagerar många människor.

*

Som ett centrum i Per Blocks artikel där både kritiken mot teologin och mot mina resonemang möts uppfattar jag det franska citatet från Hugo: Att vara präst och att vara filosof låter sig inte förenas. Så kan det nog te sig ibland, men när det gör det, är det inte just när man upplever dragningen till det definitiva? Och, till sist, vore det inte skönt om vi befriade oss från den?

LITTERATUR

MARTIN NOTH: *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde. Band I Archäologische, exegetische und topographische Untersuchungen zur Geschichte Israels, Band II Beiträge altorientalischer Texte zur Geschichte Israels.* (ed. H. W. Wolff). 543+373 sid., Neukirchener Verlag, Neukirchen 1971. Pris inb. DM 180:—.

Albrecht Alt lär en gång ha fällt yttrandet, att det som ej kan sägas på hundra sidor inte är värt att sägas. Noths större monografier förefaller ge uttryck för en mera flexibel uppfattning på denna punkt. De uppgår till närmare ett tiotal. Men dessutom hann Noth publicera nästan hundra uppsatser. Hans vetenskapliga produktion är av den halten, att ingen som sysslar med Israels historiska traditioner har råd att förbise vad han skrivit.

Noths uppsatser publicerades i en rad olika tidskrifter. Under sextioalet utkom två samlingsvolymen i serien *Theologische Bücherei* (Noth, *Gesammelte Studien*, 1966³ och *Gesammelte Studien II*, 1969, båda på Chr. Kaiser Verlag, München). Den senare av dessa båda volymer innehåller också ett eftermäle, i vilket R. Smend tecknar en bild av Noths vetenskapliga utveckling, samt en fullständig Nothbibliografi, sammanställd av H. Schult. Av Noths samlade uppsatsproduktion är det dock endast en mindre del, som fått rum i dessa båda volymer. Det hade varit stor skada, om det fått stanna härvid. Tack vare H. W. Wolff och H.-M. Lutz föreligger nu i två magnifika volymer lejonparten av vad som återstår av Noths uppsatser. Ingen av de här omtryckta studierna ingår i *Ges. Stud. I—II*. För utgåvan svarar Neukirchener Verlag. I stället för att tillämpa en kronologisk princip har utgivarna valt att föra samman uppsatserna utifrån systematiska synpunkter, allteftersom de behandlar ett gemensamt problemområde eller diskuterar ett gemensamt material. Detta är en direkt fördel för läsaren.

På Noths önskemål har samlingsverket inlett med tre studier under den gemensamma rubriken "Der Ertrag der Archäologie für die Geschichte Israels". Man anar Noths önskan, att resten av verket skall ses i ljuset av det forskningsmetodiska program, som här formuleras. En av dessa studier är en vidräkning med Werner Kellers *Und die Bibel hat doch recht* (1955), en är en diskussion med John Brights *Early Israel in Recent History Writing* (1956). Mycket i dessa uppsatser kretsar kring det israelitiska landnamat, men detta spelar mera rollen som ett demonstrationsexempel för Noths position i en debatt, som djupast gäller relationen mellan det immanent textstudiet och bibelarknologien.

Framför allt amerikanska forskare (Albright, Bright m.fl.) har försökt att åstadkomma en direktkoppling mellan texternas uppgifter och utombibliska data. Det första metodiska steget är för Noth alltid den immanent källkritiken, främst i form av en traditionshistorisk analys. För landnamatraditionernas del visar det sig då, att dessa i stor utsträckning består av etiologier, och följaktligen har en speciell litterär karaktär, som måste beaktas, när man bedömer deras källkritiska värde. (Frågan om etiologierna har senare studerats av B. S. Childs, *JBL* 82/1963, 279—292, och B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament*, *ZAWBeih* 108/1968.) Först när detta steg är taget, kan man båda upp utombibliskt material. Också här vill Noth skynda långsamt. Det är visserligen sant, att vissa förstörelseskikt i kanaaneiska städer i Palestina kronologiskt sammanfaller med tiden för israeliternas invandring, men detta berättigar inte omedelbart till slutsatsen, att israeliterna var ansvariga för dessa förstörelser. Noth anser, att sjöfolken (till vilka filistéerna hörde) i flera fall är väl så sannolika som förklaring. Utgivarnas systematiska arrangemang ger en uppfattning om var tyngdpunkterna i Noths forskning låg. Stam- och territorialhistoria låg

honom varmt om hjärtat. Hit hör flera studier om Juda och framför allt hans inträngande studier till Östjordanlandets historia, som även efter vägande bidrag av Ottosson (1969) och Mittmann (1970) framstår som grundläggande.

Noth var skolad egyptolog, ett förhållande, som studierna om Palestinas och Syriens topografi i ljuset av egyptiska källor värtaligt vittnar om. Hans oräddhet inför omfattande och ofta svårtolkat utombibliskt material kommer också till uttryck i studierna om Sefire-inskrifterna från norra Syrien och texterna funna i staden Mari vid mellersta Euftrat.

I Mari-studierna kunde Noth bl.a. knyta an till sitt stora arbete om de israelitiska personnamnen (1928) och påvisa, hur satsnamnstypen, bestående av en imperfekt + ett teofort element, går igen i både Israel och Mari. Han kunde också visa, hur akkadiskan i Mari har en påtaglig lexikalisk affinitet till hebreiskan och arameiskan. Noth såg här en bekräftelse av GT:s uppgifter om Israels arameiska härstamning, belagda bl.a. i patriarkberättelserna.

Mari-studierna är kanske det förnämsta vittnesbördet om Noths kunnighet på assyriologiens område. Också studien om Jerusalems erövring 597 f.Kr. kan dock nämnas i detta sammanhang. Här har Noth i sin uppsats från 1958 påpassligt utnyttjat de nybabyloniska kröniketexter, som Wiseman kort dessförinnan publicerat.

Det är inte mycket jag saknar i dessa två volymer. När man tog med den vackra studien om de israelitiska kungarnas krongods, som bl.a. bygger på analysen av data i Samaria-ostraca, tycker jag dock, att man också kunde gett plats för specialstudien av dessa ostraca (PJB 1932) bl.a. för dess metodiska elegans.

Speciellt tacksam är man för de utförliga register om närmare hundra sidor, som avslutar verket.

Redan den som utan preludier läser större arbeten av Noth, såsom *Die Welt des Alten Testaments* eller *Geschichte Israels* frapperas av författarens behärskning av frågeställningar och material. Den som går till Noths *Aufsätze* kommer att konstatera anledningen till detta förhållande: Noth har personligen på så många viktiga punkter presterat grundläggande förarbeten. Även den som inte är övertygad om riktigheten av viktiga drag i Noths rekonstruktion av Israels äldsta historia måste erkänna, att Noths signum som forskare var den metodiska soberheten, något som ingen kan undgå att lägga märke till i hans uppsatser. Det stora samlingsverket, som Neukirchener Verlag sat-

sat på att ge ut, är inte bara ett monument över en stor livsgärning. Det kommer förvisso att bli ett vademecum och en bruksvara för nya generationer av vetusforskare.

Tryggve N. D. Mettinger

SIGMUND MOWINCKEL: *Offersang og sangoffer Salmediktningen i Bibelen. 664 s. 2 upplagan. Universitetsforlaget Oslo 1971.*

Denna edition är en omtryckning av första upplagan från 1951, som bygger på och i viss mån också modifierar resultatet i samme författarens stora *Psalmestudien I—VI* (1921—1924). Mowinckels *Offersang* har fortfarande aktualitet och nyutgåvan är välkommen. För en utförlig recension av detta verk i dess engelska språkdräkt se *Vetus Testamentum* 14/1964, 229—235 (J. van der Ploeg).

Tryggve N. D. Mettinger

ANDERS NYGREN: *Meaning and Method. Prolegomena to a Scientific Philosophy of Religion and a Scientific Theology. Auth. Transl. by Philip S. Watson. Epworth Press, London 1972. XV+412 sid. Pris inb. £ 5.00.*

Ett nytt arbete av Anders Nygren, därtill ett av de omfångsmässigt största i hans samlade produktion, måste självfallet anses vara en stor händelse i den teologiska världen. Att en filosof och teolog efter fyllda 80 år kan publicera ett arbete av denna storleksordning är ju också i och för sig imponerande.

Meaning and Method ger oss summan av Nygrens religionsteori. Därmed förstår jag att han från grunden framställer de allmänfilosofiska och religionsfilosofiska problemkomplex, som fick sin första sammanfattning i *Religiöst apriori* 1921. Det tolfte och sista kapitlet ger också en översiktlig bild av teorin om motivsammanslagning såsom vi känner till denna från t.ex. Eros och agape och Filosofi och motivationsforskning. Den grund Nygren utformade för sin religionsteori omkring 1920 kvarligger i det stora hela oförändrad, det nya i det här arbetet är först och främst att förf. uppenbarligen ägnat mycken tid och möda under senare år åt att läsa in en mängd litteratur som skrivits under decennierna efter 1920, och som kan ha någon relevans för de frågor han diskuterar. Att vänta sig att Nygren skulle ha

presterat en helt ny religionsteori vid denna tidpunkt förefaller både obilligt och omotive- rat. När det är fråga om en teoretiker vars produktion i så hög grad utgör en systematisk enhet som fallet är med Nygren, vore det egendomligt om jordskred i synsättet inträffade i emeritusåldern.

Däremot torde det vara rimligt att ställa vissa andra förväntningar på ett arbete som detta. Man kan fråga: har Nygren företagit några väsentliga justeringar av sin teoribyggnad till följd av kritik som drabbat denna under årens lopp? Har den nya litteratur han studerat föranlett liknande justeringar? Försöker han fortfarande upprätthålla teorin i dess helhet eller har vissa delar nu offrats? Har teorin gjorts tydligare på de punkter där detta med skäl efterfrågats?

Grunddragen i Nygrens religionsteori har det i årtionden varit en teologisk allmänbildningsfråga att känna till. Jag avstår därför från att här ge ett detaljerat referat av hur denna framställs i det nya arbetet. Meaning and Method är en väl komponerad enhet, där utgångspunkten tas i en kort framställning av vad förf. anser vara religionsfilosofins problem. Så följer kapitel om "metafysisk och vetenskaplig filosofi", om "olika former av vetenskaplig argumentation" och om "filosofi som meningsanalys". Ja, därefter kommer kapitel med rubriker som vi hade kunnat vänta oss: "mening och giltighet", "begreppet förutsättning", "logisk analys av förutsättningar", "mening och sammanhang", "meningssammanhang", "det religiösa meningssammanhanget", "motivsammanhang". Det är en på sitt sätt grundlig, ja omständlig analys som företas på punkt efter punkt.

Tyvärr innebär omfattningen av arbetet inte att klarhet skapas på en rad punkter, där det är rimligt att fråga efter sådan. Boken innehåller rätt mycket omtagningar och upprepningar, som nog kunde ha utgått till förmån för omfånget. Till det karakteristiska i Nygrens skrivsätt hör vidare, att teoretiker och teorier som går åt andra håll än den egna teorin ofta avvisas med magistrala tonfall. Tycker man sig ha sett svårigheter i Nygrens egen teori, blir man ofta överraskad av denna myndiga ton. Det framträder en bild av en äldre professor som tar dem i örat, som inte är goda lundateologer av Nygrens märke. Vid läsningen frågar man sig också ibland om inte förf. underskattar sina läsare. En bok av det här slaget kommer väl med stor sannolikhet att få sin läsekrets begränsad till sådana som

kan en del religionsfilosofi, och som vill tränga på djupet med Nygrens teoribildning. Men sådana läsare har inget utbyte av de bilder eller analogier förf. ibland tar till för att förklara en tankegång. Några exempel. Om behovet av att hålla isär meningssammanhangen kan det heta så här: "Just as kilometers cannot be translated into kilograms, or the terms used in tennis into those used in chess, so neither can one context of meaning be translated into the terms of any other." Analogier som dessa är naturligtvis inte klargörande på något som helst sätt, utan på sin höjd övertalande. Men hos de läsare som jag skulle tro att Nygren önskar sig torde bilder som dessa ha en effekt motsatt den avsedda: läsaren blir inte övertygad utan irriterad. — När förf. skall klargöra behovet av att på rätt sätt både hålla isär och hålla samman meningssammanhangen sker det bl.a. med hjälp av en analogi från de kända kalcedonensiska uttrycken: "without confusion or change, without division or separation". Här går Nygren ännu ett steg i sin liknelsekonst. Han påpekar att dessa dogmhistoriska formuleringar ofta betraktats som paradoxala och absurda. Så heter det: "The relation between the contexts of meaning, however, is an illustration of the fact that there is nothing at all contradictory or paradoxical here." Här får alltså inte bara en godtyckligt vald idéhistorisk parallell hjälpa till att försöka klargöra Nygrens teori om förhållandet mellan meningssammanhangen, utan denna teori skall också i sin tur på något sätt förklara vad de gamla dogmatikerna kan ha menat. Det vore lätt att leta fram liknande exempel från andra ställen i den här boken.

En teoretiker som Nygren står naturligtvis inför betydande svårigheter, när han med sin stora produktion bakom sig skall ta till orda igen. Han vet också att hans tänkande avsatt en vid det här laget mycket stor sekundärlitteratur, som diskuterar och kritiserar olika delar av hans teorier. Den väg han nu valt är att än en gång söka framställa sina teorier från grunden, så att det hela kan begripas även av den som möter denna teoribildning för första gången. (Därtill är naturligtvis meningen att en internationell publik nu äntligen efter 50 år skall få tillgång till denna teoribildning i autentisk form och inte bara via sekundärlitteratur.) Här och var hänvisar Nygren nu till sina tidigare böcker, stundom med sidhänvisningar, men ibland generellt till vad som sagts t.ex. i Religiöst apriori. Av den senare typen av hänvisning kunde man då dra

slutsatsen, att förf. menar att allt vad han tidigare sagt fortfarande vore alltigenom riktigt. Men eftersom han nu samtidigt i en del frågor yttrar sig något försiktigare än tidigare, kan man i detaljer tveka om hur han skall tolkas.

Ytterligare en svårighet i detta nya arbete är att Nygren så gott som helt och hållet underlåter att diskutera med sina kritiker under årens lopp. Han kunde möjligen försvara sig med att de är så många, och att boken skulle blivit alldeles för stor. Men det försvaret är bara delvis hållbart. Eftersom förf. nu uppger vad han skrivit tidigare drar man ju slutsatsen, att han anser att samtliga hans kritiker har fel. Men inte bara detta: eftersom deras tankegångar ofta inte med ett ord berörs, får man anta att han anser deras kritik till den grad tokig, att den inte ens är värd ett bemötande. Men det kan väl inte vara möjligt att detta skulle vara Nygrens åsikt? Det får dock anses vara cause célèbre att namnen Ingemar Hedenius och Gustaf Wengren överhuvud inte förekommer i boken — andra småprofeter att förtiga. Skulle det vara någon sorts försynthet som får Nygren att avstå från att gå i svaromål, måste denna anses missriktad denna gång. Somliga av hans kritiker har ju inte precis varit återhållsamma, och det borde varit en tacksam uppgift för Nygren att åtminstone rätta till de grövsta missgreppen. Ty av det förhållandet att det finns svårigheter i Nygrens teori följer i sanning inte, att all kritik som formulerats mot denna skulle vara riktig.

Jag skall nu i korthet antyda några av de svårigheter jag tycker är mest påfallande i Nygrens religionsteori, sådan den nu föreligger i slutgiltigt skick. Vid tolkningen skall jag förfara så välvilligt som möjligt och inte, där inte Nygren själv uttryckligen hävdar det, utgå från att hans nya arbete skall tolkas utifrån de gamla.

1. Delvis till skillnad från vad som tidigare var fallet ställer Nygren här metafysikbegreppet i centrum för sin framställning. Den som närmre studerat epoken 1920—1950 i svensk filosofi och systematisk teologi känner i sanning igen sig. Metafysiken, ansågs det ju allmänt, var det odjur som stack fram sitt fula huvud snart sagt överallt, och som skulle förgöras såsom Axel Hägerström hade bestämt. Men vad är metafysik?

I det här arbetet är metafysik bl.a.: vetenskapen om varat som sådant, teorin om enhet

mellan vara och värde, utformandet av en vetenskaplig världsbild, begreppsrealism; Leibniz' rationalism är metafysik likaväl som Humes empirism eller Russells logiska atomism. — Är det inte uppenbart att det här är fråga om en rad olika problem, och med vilken rätt ger man alla dessa problem den gemensamma beteckningen "metafysik"? Och vad vinner man med denna gemensamma beteckning utöver den negativa känslotonen?

2. Filosofin skall vara vetenskaplig hävdar Nygren. Det främsta kriteriet på att ett filosofiskt resonemang är vetenskapligt anges vara, att det möjliggör objektiv argumentering. Uttrycket "objektiv argumentering" återkommer formelartat på många ställen i det här arbetet. Men vad är egentligen sagt med detta? Kan Nygren mena att man skulle kunna avgöra all oenighet i modern religionsfilosofi eller vetenskapsteori med det kriteriet, att somliga teorier där tillåter objektiv argumentering medan andra inte gör detta? Det måste väl ändå vara en orimlig förenkling av den seriösa filosofins problemställningar.

3. Med Nygrens bestämning av filosofins uppgift blir denna egentligen en enda: analysen av logiskt nödvändiga fundamentala förutsättningar, som vi underförstår när vi uttalar olika satsar. Här kommer han på känt sätt fram till frågan om de olika meningssammanhangen. Men hur många är dessa meningssammanhang, och vilket är kriteriet på att man funnit ett nytt sådant? Det är en gammal fråga till Nygrens teori, men här får den förnyad styrka. Ty på gammalt sätt talas om det teoretiska, det etiska, det estetiska och det religiösa meningssammanhanget. Men när förf. så antyder, att det ekonomiska livet och teknologin kanske bör betraktas som egna meningssammanhang, blir ju kriteriefrågan akutare än någonsin.

4. Huvudintresset med teorin om meningssammanhang är som bekant hos Nygren bundet till frågan om hur det religiösa meningssammanhanget ser ut. Att framställa detta är religionsfilosofins uppgift. Men vi får i detta arbete fortfarande inte veta något närmre om vad som särskiljer det religiösa meningssammanhanget från t.ex. det teoretiska, om dessa två är helt åtskilda eller har vissa sektorer gemensamma. Det talas endast allmänt och metaforiskt om meningssammanhangens integration resp. integritet. Samtidigt får vi veta

att det är metafysik att blanda samman meningssammanhangen, och både Bultmann, Tillich och andra teologer avvisas med att de skulle falla offer för kategorisammanblandning, dvs. inte hålla isär meningssammanhangen. I kritiken av dessa teologer är det f.ö. påfallande att Nygren använder skarpare negativa omdömen än hans egen teori egentligen borde tillåta honom. Så mycket är oklart i denna, och därmed kommer kritiken att framstå som oskälig.

5. I Religiöst apriori hade framställningen av det religiösa erfarenhetsområdet (som det då ännu hette) sin spets i den s.k. transcendentala deduktionen av religionen. Poängen i denna var ju, "att vi kunna uppvisa ett moment i den religiösa erfarenheten, som är av den art, att det förutan ingen erfarenhet är möjlig . . ." Det var ju evighetskategorin som skulle fylla denna uppgift på den tiden. I sitt nya arbete återkommer Nygren inte till den transcendentala deduktionens idé men väl till evighetskategorin. Om vi därför räknar med att han numera anser den förra tankegången omöjlig, så kan man fråga vad som alls vinner med hela teorin om olika meningssammanhang. Vem vill i och för sig bestrida att det finns t.ex. etiska resp. religiösa satser? Och det är väl i någon mening rimligt att söka ta reda på vad vi logiskt förutsätter när vi talar om sådana. Men vad skall vi göra med de insikterna? En teori om ett religiöst meningssammanhang skulle i sanning kräva en rätt utförlig och detaljerad framställning med avgränsningar mot konkurrerande teorityper, om vi därmed skulle kunna lära oss något om poängerna med en sådan teori. Men en sådan framställning saknas också i *Meaning and Method*. Naturligtvis löses inte problemet med allmänna slagord av typen "Let religion be religious!"

6. Vad som i bokens sista kapitel säges om motivsammanhang tillför såvitt jag kan se denna teoridel intet nytt. Det är ju känt att Nygren menar att denna teori löser frågan om den systematiska teologins vetenskapliga uppgift. Denna Nygrens uppfattning om vad systematisk teologi bör vara, är väl också en av de faktorer som betytt mest för att ge svensk systematisk teologi dess idéhistoriska inriktning under senare decennier. Man kan ju möjligen fråga om idéhistoriskt arbete av detta slag överhuvud behöver kallas systematisk teologi. *Ett* svar på frågan varför Nygren

vill ha denna beteckning för denna verksamhet kan ligga i följande satser, varmed hela detta imposanta arbete avslutas: "If motif research succeeds in clarifying the fundamental Christian motif, then the problems of systematic theology are in principle solved. For the answer is thereby given to the question of the essential character of the Christian faith, which is the chief and all-controlling question of systematic theology. What systematic theology has to do beyond this is simply to draw out in different directions the implications already present in the fundamental Christian motif." — I den allra sista satsen öppnar sig ju nya problem. Vad är det för sorts verksamhet Nygren där tänker sig? Att formulera sådana implikationer av vad som ligger i "det fundamentala kristna motivet" tycks kunna bli en tämligen normativ sysselsättning. Men strider det inte mot de huvudintentioner som Nygren har om vad vetenskap bör vara?

Anders Nygren har utan tvekan gått ambitiöst till verket att för utländsk publik framlägga sin teoribyggnad. Men det är synd att han inte i en rad avseenden närmare utfört hur hans teori bör uppfattas. Det finns exempelvis i det här arbetet en tämligen utförlig och energisk diskussion om skillnader mellan Frege, Russell och Wittgenstein beträffande meningsfrågan, där Nygren hävdar att meningen måste knytas till konnotationen och inte till denotationen hos termer. Ytligt sett kunde detta anses ge en sort stöd för Nygrens egen teori om att det är sammanhanget som ger meningen åt termer. Men efter diskussionen med dessa andra teoretiker hade det behövts en *utförligare framställning* av vad vi kan lära oss av dem, och med vad rätt man kan säga, att Ludwig Wittgenstein och Anders Nygren egentligen har menat detsamma. Wittgenstein hör ju till den sorts tänkare, som gett en rad intressanta utkast till teorier, men utkast som verkligen kräver närmare bearbetning.

Philip S. Watson synes slutligen ha gjort ett gott arbete vid översättningen av detta arbete, men hans "additional notes" ger intryck av att han betraktar Nygrens teori väl problemfritt. Men som en och annan amerikansk avhandling låter förmoda, är det kanske i amerikansk miljö man fortfarande tror sig kunna avvinna denna tankevärld de flesta poängerna.

Jarl Hemberg

ANDERS JEFFNER: *The Study of Religious Language (The Library of Philosophy and Theology)*. 135 sid. SCM Press, London 1972. Pris £ 2:25.

Man kan tycka att modern religionsforskning avlägsnat sig mycket från gammal hederlig teologi, som talade om hurdan Gud är. Ett steg var att sluta tala om Gud och i stället syssla med tron på Gud och det språk i vilket gudstron uttrycks. När till och med gudstron och det religiösa språket blir för svårbegripligt regredierar man till ett studium av studiet av religiöst språk. Detta är delvis vad som sker i Anders Jeffner: *The Study of Religious Language*. Det är ett mycket fruktbart grepp trots att/och/tack vare att (stryk det som ej önskas) produkten av tankemödan blir i något avseende inte så olik klassisk teologi.

Trots ett begränsat omfång sidmässigt sett är J:s bok mycket innehållsrik och rymmer både en diskussion av andras idéer och en presentation av egna förslag. Detta gör framställningen mycket kompakt. Hans intresse för de ståndpunkter, som tas upp, är varken att förstå dessa i ett historiskt sammanhang eller att eljest bedöma vilka tolkningar av dem som är rimligast utifrån befintliga texter. Han använder dem mycket fritt som diskussionspartners och drar sig inte för att göra de författare han tolkar bättre än de framstår i sina egna texter. Intresset är inte exegetiskt eller historiskt utan att få fram så rimliga teorier som möjligt. Författare som så får lämna material till J:s både känsliga och sympatiska diskussion är bl.a. Braithwaite, Bultmann och Tillich.

När en författare framlägger en teori om religiöst språk, kan denna teori ha mycket varierande anspråk och syften. J vill fördjupa diskussionen genom att skilja mellan olika slag av språkteorier. Han skiljer mellan två slag av empiriskt deskriptiva teorier. "In the first kind, the properties of the language used by persons in a certain society or culture are examined and described." (s. 17) "An entirely different question concerning the use of language can also be answered by an empirical descriptive investigation, namely, 'How do people think they are using the language?'" (s. 18 f) Helt andra typer är de konstruktiva och de explanatoriska: "A constructive study aims to make the language better than it is according to a descriptive investigation. To do this, we must possess certain criteria of the qualities of a language." "A third main

approach is to try to provide an explanation of the function which a sentence has according to a descriptive theory, or ought to have according to a constructive one. — The correctness or otherwise of these theories must be tested empirically. In the field of language this is often difficult in practice, and explanatory theories are consequently sometimes rather unreliable." (s. 19) Relationerna mellan dessa kategorier får man inte veta så mycket om. Det vore särskilt angeläget att få närmare utrett olika relationer mellan explanatoriska och deskriptiva teorier, särskilt som J kallar sin egen teori explanatorisk.

Detta sätt att göra uppdelningen av teorier om religiöst språk är så värdefullt och klargörande för den fortsatta diskussionen att man förbluffas av att ingen tidigare gjort den. Sättet att resonera är vanligt i andra sammanhang men J är så vitt jag vet den förste som genomför det för teorier om religiöst språk på ett medvetet sätt. Att greppet är så väsentligt framgår av att teorier inom resp. typ måste bedömas utifrån helt skilda grunder. Vad som är en god konstruktiv teori är något annat än vad som är en god deskriptiv osv. Att då diskutera teoribildning utan dessa alternativ framstår som förhastat.

Huvudintresset inom teorier om religiöst språk gäller en grupp av satser som J kallar the problematic set of religious sentences (PRS): "This is the set of religious sentences which have the linguistic shape generally used for statements, and which will remain when we have removed those religious sentences which are used as empirically testable statements by religious believers." (s. 21) På ett mycket övertygande sätt visar J att kända teorier om hur religiöst språk (och därmed PRS) fungerar, använder förutsättningar som hör till PRS (Thomas s. 56, Tillich s. 60). Finns i J:s egen teori sådana problematiska satser?

Jag skall uppehålla mig lite närmare vid J:s egen syn på PRS. Hans ståndpunkt därvidlag är att dessa är oöversättbara indirekta påståenden. Indirekta påståenden definieras sålunda: "Sentences, located in a fictitious world, which can state something true or false about the real world, and which do not say the same thing if seen as located in the real world, will here be called 'indirect statements'." (s. 15) Som exempel på sådana satser nämner J "Every creature that lived before the Fall was naked." (s. 44) Satsen "Man is a wolf." däremot är metaforisk (s. 44). Den handlar

om en verklig företeelse som tillskrives en metaforisk egenskap. Sådana satser tycks J inte betrakta som påståenden (se avsnittet *Metaphors and the adjustment of minds* s. 46). Att den indirekta satsen ibland bedöms som metaforisk nämner J, men han favoriserar en annan tolkning. "Here the predicate has no metaphorical sense, but the xs about which something is said do belong to a fictitious world", (s. 44). J lyckas alltså få satsen "Man is a wolf" att framstå som icke-kognitiv på grund av sin metaforiska karaktär till skillnad från "Every creature that lived before the Fall was naked". Med större rätt kan den förra satsen kallas enkelmetafor och den senare dubbelmetafor genom att i den senare inte endast predikatet uttrycks metaforiskt utan även subjektet.

Så till översättbarheten. För att kunna bedöma en översättnings likhet med originalet behöver man ange syftet med översättningen (avsedd användning). Vad som för ett syfte är en god översättning behöver inte vara det för andra. Dessutom behöver mottagaren eller kanalen på vilken översättningen skall sändas specificeras. Likhet är ju inte något som antingen finns eller inte finns. Om det inte framgår av sammanhanget är det därför värdefullt om något mått på likheten också ges. Översättbarheten bedömer J med tanke på kognitiv aspekt hos original och översättningsförslag. Även med denna komplettering framstår hävdandet av att en formulering är översättbar eller oöversättbar som i många avseenden eliptiskt. Ändå betraktar J det som ett empiriskt faktum att PRS är indirekta oöversättbara påståenden. "From Indian religion we could probably collect many sentences that could be *demonstrated by a simple empirical test to be indirect intranslatable statements*" (s. 42 kurs. här).

J:s egen teori om PRS är explanatorisk. "We meet here what was called above an explanatory theory, and we are consequently in the field of empirical science. The argument is intended to indicate the causes of a certain semantic fact — namely the untranslatability and communicative power of certain metaphors and indirect sentences." (s. 51) Man kan som jag sökt visa tveka om den problemfixering, som teorin utgår från — a certain semantic fact — är riktig. Själva teorin i sin tur vilar på en distinktion mellan olika typer av gestaltningar av mångtydiga föremål. "An object with a changing *Gestalt* can be described in different incompatible ways. Some-

times one description is experienced to be true, sometimes another. It is always wrong to state that one of the descriptions is the only true one." "The second type of ambiguous objects we shall call 'objects with an uncertain *Gestalt*'. These can also be described in different incompatible ways, and we can refer to experience for the truth of all such descriptions. But in contrast to the former kind of entity, these entities are such that one and only one of the possible incompatible descriptions is the true one." (s. 45 f) Traditionella teorier om religiöst språk som gestaltande, aspektläggande, perspektivuttryckande m.m., t.ex. van Burens, gör enligt J PRS entydigt icke-kognitiva genom att teorierna inte uppmärksammar möjligheten av att föremål kan ha en osäker gestalt till skillnad från en växlande. Att gestalten är osäker skulle göra att det inte är uteslutet, att en beskrivning är riktig och därmed skulle satserna bli kognitiva. Såvitt jag förstår skulle man med samma rätt kunna säga det för varje fall av mångtydighet och därigenom göra alla gestaltande satser till kognitiva. För sitt resonemang behöver J använda uttrycken "object with uncertain *Gestalt*" och "object with changing *Gestalt*" så att det senare avser "föremål som förutsätts (alltid?) vara mångtydigt" medan det tidigare avser "föremål som förutsätts ha endast en riktig beskrivning". Distinktionen mellan osäker och växlande gestalt förutsätter två tidpunkter; en då båda är mångtydiga och en då den ena gruppens mångtydighet är undanröjd. Den första tidpunkten verkar vara nuet med de mångtydigheter som återstår efter empirisk forskning, spekulativ konstruktion och logisk bedömning. Vilken är då den andra tidpunkten? En möjlighet är att den utgör en framtida forskningssituation, då av empiriska skäl någon mångtydighet undanröjts. Denna möjlighet tycks svår att lägga till grund för en distinktion för tolkning av PRS. En sådan situation skulle ju avlägsna relevanta satser ur gruppen PRS. Den senare tidpunkten som distinktionen förutsätter måste vara av annat slag. I sitt avslutande kapitel *The Epistemological Basis* diskuterar J bl.a. hur en del icke-vetenskapligt avgörbara val sker, grundade på en känsla av att det empiriska universum som helhet får sin förklaring. Är det efter en sådan klarhet objects with uncertain *Gestalt* kan identifieras? Distinktionen måste grundas på antaganden av metafysiskt slag — därmed inte sagt att sådana antaganden kan undvaras av någon, men i J:s

teori framträder just det mönster, som han själv iakttagit hos t.ex. Tillich och Thomas: i den teori som skall förklara användningen av PRS ingår minst en sats som hör till PRS.

Sammanställningen Tillich — Jeffner kan synas generande. Därför måste sägas att J:s skrift har fler olikheter än likheter med nämnde författare. Hans skrivsätt är klart och det avslutande kapitlet visar medvetande om hur semantiska och kunskapsteoretiska frågor hänger ihop och en vilja att penetrera sådana väsentliga frågor. Hans diskussion kompletteras av en stor mängd förslag på empiriska undersökningar som väntar på sitt utförande. Genom att dessa förslag presenteras i sitt problemsammanhang blir relevansen av dem tydlig. Hellre än att jämföra Jeffner med Tillich bör man säga att han inte har lyckats bättre än Thomas.

Bo Hanson

GÖRAN HERMERÉN: *Värdering och objektivitet, Studentlitteratur, Umeå 1972, 253 s.*

Objektivitet inom samhällsforskningen och historievetenskapen existerar inte, förklarar den ene. Det lönar sig inte att försöka vara objektiv här. Då bara bedrar man sig själv. — Jo, det lönar sig visst, säger den andre. Också, då det gäller sådana vetenskaper, både kan och bör man vara objektiv. Det faller ingen av dem in, att de kanske menar helt olika saker, då de talar om objektivitet. Vid närmare eftertanke kan det visa sig, att båda i själva verket gjort åsikter gällande som inte alls strider mot varandra.

Nu skall ingen tro, att situationen är så enkel, att ordet 'objektivitet' bara har två olika betydelser. Det finns faktiskt mer än ett dussin olika användningar av ordet, och tyvärr har man inte skilt klart mellan dem. Inom svensk filosofi har Göran Hermerén och Lars Bergström börjat röja upp i det här snåret på ett förtjänstfullt sätt. Jag skall i det följande närmast befatta mig med Hermeréns arbete.

En bok av Göran Hermerén är som allmän regel, skulle jag vilja säga, välskriven, pedagogisk och väl genomtänkt. Den här boken om "Värdering och objektivitet" utgör inget undantag från regeln. — Bokmanuskriptet har vuxit fram i samband med föreläsningar och seminarier för studenter. Det pedagogiska greppet präglar i hög grad framställningen. Förf. *undervisar* om en rad vetenskapsteore-

tiska problem inom historieforskningen med utblickar åt andra håll. Hade boken från början skrivits enkom för att belysa problemen om värdering och objektivitet, är det mycket möjligt att den haft en litet annan karaktär än den har nu. Den kanske hade gått ännu mera rakt på sak och i ännu högre grad anknyt till just de problem och texter som på senare tid varit mest aktuella i debatten om objektivitetsproblemen. Men det kan vara nyttigt att ta del av också synpunkter från en äldre generation historiker, och temat objektivitet och värdering är tillräckligt mångtydigt och mångfacetterat för att motivera en genomgång av en hel rad centrala vetenskapsteoretiska frågor.

I sin boks första del behandlar Hermerén sådant som historikerns sätt att karakterisera och bedöma historiska personer och deras handlingar; vidare deras metoder, då de söker orsakerna till ett historiskt skeende, då de argumenterar för sin uppfattning osv. Den senare delen är mera speciellt inriktad på uppgiften att dra fram och kommentera olika användningar av ordet 'objektivitet' och att skilja noggrant mellan dem — allt med särskild tanke på historievetenskapen. Förf. diskuterar 16 tänkbara definitioner, och han gör därvid inte anspråk på att ha tagit hänsyn till alla. Genomgången ger som resultat en ganska bestämd rekommendation om hur man bör och inte bör använda uttrycket 'objektivitet' i det sammanhang det här gäller.

Säger man, att en vetenskaplig framställning är objektiv, bör detta innebära, att den är "saklig, opartisk och inte missvisande". Med 'saklig' menar Hermerén, att teserna i framställningen är underbyggda med argument och att alla dessa argument uppfyller vissa närmare angivna villkor. Det skall bl.a. vara fråga om sanna och bevisbara och i sammanhanget relevanta påståenden. (För mig ter det sig inte helt naturligt att precisera begreppet på detta sätt, men därom vill jag inte tvista.)

Förf. framhåller med rätta, att man måste skilja mellan å ena sidan objektivitetsbegreppet självt och å andra sidan de kriterier med vars hjälp man fastställer, om en framställning är subjektiv eller inte. Antag t.ex. att en vetenskaplig författares utomvetenskapliga intressen och värderingar leder till att han på ett vilseledande sätt framhäver vissa fakta på bekostnad av andra och att detta kan komma att favorisera dessa intressen, t.ex. en viss politisk ideologi. Vi har då att göra med ett *kriterium* på bristande objektivitet. Hermerén

ger en systematisk översikt över några objektivitetskriterier av olika slag. Det kan enligt hans åsikt i praktiken vara svårt att tillämpa dessa kriterier, men det innebär inte, att distinktionen mellan objektiva och icke-objektiva framställningar försvinner eller att forskarna inte bör sträva efter objektivitet. Då man klandrar en undersökning för att den inte är objektiv, pekar man i själva verket på en eller flera vetenskapliga brister. Enligt Hermerén kan det då gälla inte bara sådant som tendens, ensidighet eller förfalskning av bevismaterial utan också om brott mot sådana metodregler som är gängse inom åtminstone västerländsk vetenskap.

Objektivitetskravet i Göran Hermeréns tolkning rör således vid vetenskapens livsnerv och kan inte överges. Man kan inte göra det med hänvisning till tesen, att det inte finns någon objektiv kunskap (sammällskunskap) i och för sig utan bara i relation till vissa "perspektiv" och värderingar. En sådan relativistisk tes har nämligen gjorts gällande av bl.a. Gunnar Myrdal och Joachim Israel. Båda dessa vetenskapsmän synes anse, att bara forskare med samma "värdepremisser" har utsikt att nå samstämmiga resultat inom samhällsforskningen. Det är alltså fråga om en relativ objektivitet, eller snarare intersubjektivitet. — Göran Hermerén har kritiska invändningar att göra mot den definition av objektivitet som här tydligen förutsättes. Han efterlyser vidare en precisering av en rad i sammanhanget viktiga uttryck, som han finner oklara. De olika preciseringsmöjligheter som han undersöker finner han vara ohållbara vid en kritisk granskning.

Det kan i en populärt skriven bok vara välbetänkt att avstå från filosofiska djupdykningar, men i ett annat sammanhang hade kanske en sådan varit motiverad, då man behandlar frågan om skilda "perspektiv" inom samhällsforskningen. Då Göran Hermerén tar upp frågorna om olika perspektiv och användningen av olika "modeller" inom samhällsforskningen, förenklar han enligt min mening problematiken en hel del. Kanske gör han rätt i det, men jag skulle ändå vilja antyda, hur komplicerad saken kan vara. Förf. själv har i en enda mening och genom några litteraturhänvisningar dokumenterat, att han själv är väl medveten om de frågor jag kommer att beröra. Han har f.ö. behandlat dem i ett avsnitt av sin bok "Representation and Meaning in the Visual Arts" (1969). I alla fall skulle jag vilja understryka följande.

En speciell erfarenhetsbakgrund, vissa speciella värderingar och ett särpräglat språk kan göra, att jag "ser" ett mönster i händelsernas väv som en annan är "blind för", därför att han har en annan bakgrund och andra värderingar. Ibland kan det förhålla sig så, att han i en viss mening inte *vill* se detta mönster. Gestalpsykologiska och djuppsykologiska teorier kan ligga nära till hands som förklaring i sådana fall. Jag kan "se" serier av händelser som "pekar" i en viss riktning, som kanske skulle skrämja den andre, och som han därför inte ser. De "data" som vi båda uppfattar kan få helt olika valör, olika betydelse och olika känsloladdning för oss. Är det här överhuvudtaget möjligt att skarpt skilja mellan å ena sidan en teori eller en hypotes och å andra sidan empiriska data med vars hjälp teorien eller hypotesen kan prövas? Kan man här dra någon klar gräns mellan å ena sidan "spekulation" och "metafysik" och å andra sidan strikt erfarenhetskunskap? Rent upplevelsemässigt är det i varje fall ofta fråga om ett slags omedelbart given *erfarenhet*, då händelserna ter sig som beståndsdelar i ett visst mönster och "pekar" i en bestämd riktning. Det är då inte fråga om ett abstrakt resonemang. Ett sådant kan man kanske destillera fram efteråt i en del fall, men det är kanske inte så säkert, att situationen därmed lagts helt till rätta för en empiristisk vetenskapsteoretiker. Han bara så att säga obducerar den livlösa kroppen av uppfattningar som på kuppen förlorat allt eller det mesta av sin övertygande kraft. Så förhåller det sig nog med t.ex. en marxistisk livsåskådning, en kristen, en animistisk osv. De "data" som eventuellt inte längre ger stöd åt sådana åskådningar efter "obduktionen" är inte längre riktigt samma data som ingick i den levande erfarenheten.

Hur skall man ta ställning till allt detta med tanke på objektivitetskravet? Det kunde te sig enklast att bannlysa allt som har med världsåskådning och ideologi att göra från vetenskapen, eventuellt genom att förbjuda explicita och implicita värderingar av det slag det här gäller. Men, om detta ens vore möjligt inom humanistiska och samhällsvetenskapliga ämnen, är det fara värt, att dessa vetenskaper skulle mista så gott som all sin charm. Antag då, att man låter en vetenskaplig framställning präglas av upphovsmannens världsåskådning och ideologi, n.b. så länge detta sker på ett alltigenom hederligt sätt. Kan det under sådana förhållanden bli möjligt att uppnå allmän samstämmighet inom t.ex. historien

och samhällsvetenskaperna? Kan man få alla att se samma figur i fixeringsbilden? Det är nog sådana frågor som vållar de allvarligaste svårigheterna i diskussionen om samhället och samhällsproblemen. Att vi ofta talar olika språk är ett bekymmer som bör kunna fås ur världen, så länge vi "ser" detsamma. Men gör vi inte det, är vi värre ute. Det är väl här som Myrdal och Israel har resignerat. Man kan förstå dem, men jag tror inte, att vetenskapen behöver ge upp på denna punkt. Den söker sig förbi den relativistiska positionen i kraft av den mänskliga kunskapens kardinalprincip — att alltid söka efter invarianser och övervinna subjektivt betingade skillnader i synsätt. Det finns numera så många sätt att kommunicera sådana erfarenheter som annars särpräglar vår syn på världen. Det finns också så många tillfällen att göra sig förtrogen med olikheter ifråga om språk och seder. Trots all splittring håller en integrerad världskultur på att ta form, och gemensamma världsintressen har börjat överbrygga klyftorna mellan olika världsåskådningar och ideologier. Det kan hända, att vetenskapen som sådan inte räcker till trots dess radikala krav på objektivitet och trots den humanistiska parollen att inte stå främmande för något mänskligt. I sin ambition att känna och omspanna alla möjliga perspektiv, för att undgå ensidighet, kan den behöva kompletteras av konst, litteratur och livsåskådningskunskap.

Man kan hoppas, att förf. i något kommande arbete närmare utvecklar denna problematik som han i "Värdering och objektivitet" inte behandlat så ingående. Men det är ingen anmärkning mot detta arbete, som man har alla skäl att vara mycket tacksam för. Jag vill också gärna avslutningsvis säga, att jag i hög grad gillar dess allmänna tendens. För visst har det en sådan, även om det handlar om objektivitet.

Hans Regnell

PER FROSTIN: *Kristendom och marxism. Från konflikt till dialog. Kriss-serien nr 8, Gummesons, Falköping 1971, 227 s.*

Per Frostins bok består av ett texturval och en förbindande, kommenterande och systematiserande framställning, som rör frågan: Vilka "relationer" råder mellan den marxistiska och den kristna "traditionen" (s. 77—218)? Denna fråga kan sannolikt tolkas så här: Vilka typer

av konflikter eller förenlighet föreligger mellan viktiga varianter av marxismen och kristendomen? Dessutom innehåller boken — "för att ge ett historiskt perspektiv på den nutida marxismens skiftande bedömningar av kristendomen" — texter och kommentarer till en annan fråga, nämligen vad Karl Marx ansåg om kristendomen (s. 11—76). Jag kommer att hålla mig till bokens huvudärende, den första frågan.

Bokens främsta förtjänst består i att den innehåller många uppslagsrika texter om förhållandet mellan kristendom och marxism. Förf. har med kringssyn valt allehanda material för livsåskådningsanalysen. Detta är ingen lätt uppgift, eftersom den marxistiska och den kristna debattlitteraturen kring bokens fråga är som en ocean.

De mest lyckade texterna är följande: I. M. Bochenskis karakteristik av konflikten mellan en kristen livsåskådning och den dialektiska och historiska materialismen i sovjetisk tolkning (s. 110—113), den sovjetiska tidskriftens *Politiceskoje samoobrazovanie* beskrivning av den attityd, som Sovjetunionens kommunistiska parti intar till den s.k. fredsrörelsen och till dialogen mellan kristna och marxister (s. 134—136), den för dialogen betydelsefulla franske marxisten Roger Garaudy's redogörelse för dialogens historia (s. 155—159), Garaudy's kommentar till det kristna talet om synden (s. 193 f) och hans ordväxling med J. B. Metz om Jesus som "den sanna människan" (s. 195—199) samt den tjeckiske filosofen Viteslav Gardavskys kritik av den marxistiska människoupfattningens begränsning (s. 190—192).

Tyvärr innehåller boken — med några få undantag, t.ex. Bochenskis text (s. 110—113) — inga texter ur den omfattande vetenskapliga litteraturen om ämnet. Litteraturen om marxismens religionsfilosofi, moralfilosofi, antropologi och politiska filosofi är av stort intresse även för en vidare läsekrets. Att den förekommer så lite i boken är en stor brist. Man kommer utan den nämligen knappast fram till vad som är intressanta varianter av marxismen, hur de skall tolkas och hur de kan kritiseras.

Denna brist sammanhänger med två andra egenskaper hos Per Frostins bok, mot vilka man efter vad jag kan se främst måste rikta kritik: (A) Boken organiserar textmaterialet på ett sätt som oftast är ofruktbart och (B) terminologin i den kommenterande framställningen är slapp. Detta medför, att man inte

får några klargörande svar på frågan, om och i vilken utsträckning marxistiska och kristna åsikter kan förenas och att man inte får veta, hur man skulle kunna ställa de sociala frågorna, som konfrontationen av olika intressanta varianter av marxism och kristendom väcker. Men just detta vore den behållning, man önskar sig av en bok som Per Frostins. Jag skall i det följande försöka exemplifiera min kritik.

(A) Per Frostin delar upp sitt textmaterial om förhållandet mellan kristendom och marxism i tre klasser av ståndpunkter: "Oförsonlig konflikt" (s. 77—123), "praktiskt samarbete" (s. 124—149) och "dialog" (s. 150—218). Vad är det då för skillnad mellan dessa ståndpunkter? Jo, företrädarna för "dialogen" anser att "dialogen" inte bara har "en praktisk utan också en teoretisk aspekt" (s. 155), att "dialogen" inte bara gäller "ett samarbete i 'gestaltandet av den gemensamma framtiden' . . . , utan också en analys av skillnaderna mellan kristen och marxistisk tradition" (s. 150). Företrädarna för det "praktiska samarbetet" anser att kristendom och marxism befinner sig i en "teoretisk konflikt" med varandra, men de anser inte att denna konflikt är "oförsonlig" och de kan "tänka sig ett praktiskt samarbete. Den teoretiska konflikten bearbetas dock inte inom samarbetets ram, så som sker i dialogen" (s. 124), och företrädarna för den "oförsonliga konflikten" anser att det råder "ett absolut motsatsförhållande" mellan kristendom och marxism (s. 107).

Detta är med sikte på Per Frostins uppgift inte någon fruktbar klassifikation. För det första måste man fråga sig om den inte är trivial i den meningen, att alla redan vet, att det kan finnas antikommunister och kommunistiska ateister, att det kan finnas sådana som tycker att de kan eller måste samarbeta med den andra parten och att det kan finnas sådana, som för sin egen del tar intryck av den andra partens livsåskådning. Detta behöver man inte skriva någon bok för att tala om. För det andra förefaller klassifikationen vara så grov, att den kan vilseleda läsaren, när det gäller att ta del av mera avancerat textmaterial och för det tredje är den otillräcklig för att Per Frostins sakfråga skall kunna besvaras.

Jag måste här nöja mig med ett exempel på att klassifikationen är för grov: ståndpunkten "oförsonlig konflikt" och dess företrädare.

Enligt Per Frostin företräder man ståndpunkten "oförsonlig konflikt", om man anser att marxismen har "demonisk karaktär" (s. 106), att "tvårumstänkande" är riktigt (s. 113) och att marxismen är en "monolit" (s. 115), eller sammanfattningsvis, att det råder ett "absolut motsatsförhållande" mellan kristendom och marxism. Om man anser detta så är man enligt förf. en "antikommunistisk teolog" (s. 106). Vilka är då sådana teologer? Jo, en herr Lindberg, en författare och föredragshållare Wurmbrand och en professor Bochenski. Lindberg har givit ut en icke daterad stencil om allehanda gräsligheter i kommunismen. Wurmbrand är känd för att bland västvärldens välmående kristna skapa martyrstämningar och för att vid sidan om sina terrorerfarenheter yttra sig om allehanda livsåskådningsmässiga och politiska ting av vilka han föga förstår. Bochenski är en betydande logiker, religionsfilosof och kännare av östeuropeisk marxistisk filosofi. Han ombesörjer en stor del av den dokumentation på vilken all seriös forskning om östeuropeisk marxism stödjer sig. Han har kraftigt bidragit till utbildningen av en lång rad marxismforskare som hör till den internationella eliten på området (Jordan, Blakeley, De George, Lobkowicz, Ballestrem, Kline, Rapp, Laszlo osv.). Får man utan någon hänsyn till den radilala kvalitetsskillnaden i dessa tre personers yttranden sammanföra dem till klassen "antikommunistiska teologer"? Har man på detta sätt åstadkommit något som är vetenskapligt intressant? Jag tycker inte det. Bochenski yttrar sig om konflikten mellan den dialektiska och historiska materialismen i sovjetisk tolkning och en kristen livsåskådning. (Hans text är f.ö. hämtad ur en föreläsningsserie för studenter av alla fakulteter från 1949, då den sovjetiska marxismen genom stalinismen befann sig i djupt förfall!) Vad Bochenski närmare uttalar sig om är i huvudsak (1) några materialistiska och antiteistiska ontologiska teser i den sovjetiska dialektiska materialismen, (2) en katolskt-kristen lära om Gud, (3) den naturalistiska och organistiska människoupfattning, som i sovjetisk historisk materialism kallas för "socialistisk humanism" och (4) en kristen humanism, t.ex. i Kierkegaards mening. Bochenski konstaterar, att det mellan (1) och (2) och mellan (3) och (4) föreligger logisk oförenlighet: Man kan inte samtidigt omfatta de nämnda lärorenna utan att hamna i uppenbara motsägelser. Jag antar att det inte finns mycket att invända mot ett

sådant konstaterande. Men vad har man vunnit genom att sammanföra detta resonemang med Lindbergs stencil och Wurmbrands upprop? och vad skall det tjäna till att stämpla detta resonemang som "antikommunistisk teologi", som "tvårumsänkande", som åsikt att marxismen skulle ha en "demonisk karaktär" och som svepande generalisering, nämligen att Bochenski skulle ha fått för sig att marxismen skulle vara en "monolit"? Bochenskis resonemang har helt enkelt intet att skaffa med dylika etiketter. Det borde istället av förf. utsättas för en kritisk prövning och det borde, om det visar sig vara berättigat, jämföras med resonemang om andra varianter av marxism än den sovjetiska. Då skulle man kunna få fram rimliga tolkningsalternativ av viktiga marxistiska åsikter och då skulle man kunna ta ställning till frågan, vilka marxistiska åsikter och vilka kristna åsikter som kan förenas.

Jag har ovan påstått att Per Frostins klassifikation har ytterligare ett fel: att den är otillräcklig för hans uppgift. Antag att vi vet skillnaden mellan en "praktisk" och en "teoretisk aspekt" av förhållandet mellan kristendom och marxism och skillnaden mellan en "teoretisk konflikt" och ett "absolut motsatsförhållande" mellan kristendom och marxism. Anger då Per Frostins klassifikation, vilka typer av konflikter eller förenlighet som kan föreligga mellan viktiga varianter av kristendom och marxism? Inte alls.

Skälet är följande: Vi vet av Per Frostins klassifikation ofantligt mycket mindre än vad vi borde veta, för att kunna få svar på hans huvudfråga. Vi vet endast, hur olika av Per Frostin citerade författare i vidast möjliga mening "bedömer" sin egen eller motpartens livsåskådning eller förhållandet mellan dem — och strängt taget vet vi inte ens det, utan endast vad dess författare sammanfattningsvis säger om sin bedömning. Detta är i och för sig icke ointressant, men det är klart otillräckligt för ett svar på Per Frostins huvudfråga, ty ett sådant svar kräver mer än ett referat. Det kräver en analys och en kritik av det material som är relevant för frågans besvarande och det kräver, för att läsaren skall kunna följa och pröva förf.:s analys och kritik, en organisation av materialet som är vunnen genom analysen.

Antag att vi bestämmer oss för att viktiga varianter av marxismen är: den dialektiska och historiska materialismen enligt leninistisk tolkning, den historiska materialismen enligt

"västliga" tolkningar, den naturalistiskt-humanistiska 20-talsmarxismen, den i dialogen företrädda marxistiska humanismen av 60-talsnitt och den strukturalistiska marxismen. Antag att vi på motsvarande sätt bestämmer oss för viktiga varianter av kristendomen. Då inställer sig andra och mycket viktigare frågor än hur vissa representanter för någon marxism eller någon kristendom i vidaste mening "bedömer" motpartens livsåskådning eller den ömsesidiga förståelsen. Sådana frågor är t.ex.: Vilka teorier av livsåskådningskaraktär har på ömse håll spelat en roll i konfrontationen, dvs. har gjorts gällande vis a vis motparten? Vilka teorier — antingen de har gjorts gällande eller ej — vore enligt förf. relevanta för konfrontationen av parterna? Hur ser — med hänsyn till det omfattande vetenskapliga arbete som har lagts ned på denna fråga — rimliga tolkningar av dessa teorier ut? Hur skall dessa teorier bedömas? Hur kan de ges starkast möjliga ställning, dvs. hur kan de göras så bra som möjligt? Vilka av dem måste eller kan enligt förf. rimligen räknas till livsåskådningar som han med skäl skulle vilja kalla "marxistiska" eller "kristna"? Vilka teoretiska konflikter föreligger mellan dem, om de är teoretiska utsagor? Vilka praktiska konflikter uppstår när man går in för värdeutsagor, befallningar, program o.dyl. som på ömse håll har gjorts gällande eller kan göras gällande? Vad skulle behöva utgå ur någon av livsåskådningarna för att den förenlighet skall föreligga som behövs för att viktiga politiska eller moraliska uppgifter gemensamt skall kunna angripas? osv. En fruktbar klassifikation av redan företrädda eller tänkbara ståndpunkter i Per Frostins huvudfråga kan icke åstadkommas utan hänsyn till sådana analysproblem.

(B) Terminologin i Per Frostins kommenterande framställning är slapp. Jag måste även här nöja mig med ett exempel. Per Frostin summerar analysen av "dialogen": "Sammanfattningsvis kan man alltså säga att kristna och marxister i dialogen förenats i en gemensam strävan efter vad Marx kallade "en samhällelig mänsklighet". Deras teoretiska begrundning för denna gemensamma strävan har delvis sammanfallit, t.ex. när det gäller synen på friheten som "konkret" problem, framtiden som transcendens, människan som skapande varelse och i det gemensamma avvisandet av Gud som arbetshypotes, "människornas rival". Däremot har kristna och

marxister i klassisk mening haft olika uppfattningar i en fundamental fråga, om det är människan som skapar Gud eller om det är Gud som skapat och bestämmer människan. Kanske skulle man kunna uttrycka det så: Marxister i klassisk mening och kristna har mötts på lagens plan men skilt sig åt i sin uppfattning om evangelium." (s. 215 f)

Jag antar att förf. och jag är eniga om att den avslutande gissningen icke i någon högre grad skapar klarhet om vari marxister och kristna av olika varianter är eniga eller oeniga. Återstoden av förf.:s sammanfattning betyder efter vad jag kan se följande: (1) Mellan de marxister och de kristna som deltar eller har deltagit i den s.k. "dialogen" råder oenighet med avseende på frågan om Gud finns. Marxisterna anser att religiösa övertygelser uttömmande kan förklaras med Feuerbachs projektionsteori och Marx' social-ekonomiska kritik och komplettering av denna teori. De kristna anser icke det. De företräder t.ex. någon variant av en kristen skapelse- eller uppehållselära, som förutsätter att det är teoretiskt meningsfullt att tala om Gud och att det är berättigat att hålla påståendet om Guds existens för sant. (2) Mellan marxisterna och de kristna i dialogen föreligger enighet med avseende på några viktiga värden, som sammanfattande kan uttryckas med Marx' term "samhällelig mänsklighet" och (3) mellan marxisterna och de kristna i dialogen föreligger en partiell enighet med avseende på de övertygelser som motiverar de nämnda värdena. Talet om "friheten" som "konkret" problem, om "framtiden" som "transcendens", om "människan som skapande varelse" och om Gud såsom något annat än en "arbetshypotes" medbetecknar dessa övertygelser.

Vilka övertygelser är då marxisterna och de kristna i dialogen eniga om? Svaret på denna fråga beror på hur man tolkar uttrycken "samhällelig mänsklighet", "frihet är ett konkret problem", "transcendens är framtid", "människan är en skapande varelse" och "Gud är ingen arbetshypotes". Per Frostins tolkning av dessa uttryck, dvs. det språk till vilket han översätter dessa uttryck, är emellertid så slappt att man inte får ett sådant svar och att man därför inte heller kan avgöra, om Per Frostin med sin sammanfattning har rätt eller ej.

Tag t.ex. uttrycket "frihet är ett konkret problem" för att välja något av de minst problematiska uttrycken hämtade ur den

marxistiska "traditionen". Att "frihet är ett konkret problem" översätter förf. med att (T0) "frihet inte kan bestämmas tidlöst utan endast utifrån en konkret situation" (s. 180). Denna översättning är så mångtydig att man helt enkelt är oförmögen att avgöra om det i frihetsfrågan föreligger enighet eller oenighet mellan marxister och kristna. Betyder förf.:s översättning t.ex. bara

(T1) "X kan avgöra om han är fri endast om X känner till den situation i vilken han lever" eller

(T2) "X kan avgöra om han med en behandling h bidrar till att förverkliga ett samhällstillstånd där frihet råder, endast om X tar hänsyn till den situation i vilken han ämnar utföra h"? Eller betyder förf.:s översättning något helt annat, t.ex.

(T3) "Termen 'frihet' skall endast användas i betydelsen 'politisk eller moralisk handlingsfrihet' och inte i metafysiska betydelser"? eller

(T4) "Begreppet frihet har för många människor beroende på deras socioekonomiska situation radikalt olika innehåll. Man kan därför inte definiera begreppet frihet utan man kan endast återge hur olika föreställningar som människorna förbinder med termen 'frihet' växlar med människornas socioekonomiska situation"? eller

(T5) "Alla vanliga definitioner av begreppet frihet är ofruktbara stipulationer eller inadekvata explikationer eftersom man aldrig kan säga utan alltid endast uppleva vad frihet är"? Olika sorters marxister skulle kunna hålla med om någon eller några av sådana här tolkningar av förf.:s översättning (T0). Men vilken av dessa tolkningar eller vilken annan skall man välja?

(T4) leder till att man måste låta bli att bedöma om människorna i andra samhällen än ens eget är fria eller inte och (T5) leder till att marxister och kristna måste sluta upp med att tala om frihet om de vill bli förstådda. Enighet mellan kristna och marxister enligt (T4) eller (T5) förefaller inte vara någon starkare motivering till att gemensamt kämpa för den omtalade "samhälleliga mänskligheten".

(T3) kunde vara en början till en stipulativ definition av begreppet frihet, som skulle kunna utvecklas t.ex. så här: "X är fri" skall endast betyda: "X hade kunnat handla annorlunda om han hade velat handla annorlunda" och det skall inte betyda det som bl.a. Engels menade med sitt tal om att X har "herravälde över naturens och samhällets makter" eller

(T3) kunde vara en början till en stipulativ definition av begreppet frihet, som skulle kunna utvecklas t.ex. så här: "X är fri" skall endast betyda: "X hade kunnat handla annorlunda om han hade velat handla annorlunda" och det skall inte betyda det som bl.a. Engels menade med sitt tal om att X har "herravälde över naturens och samhällets makter" eller

det som bl.a. somliga 60-talsmarxister menar med sitt tal om att ett kunskapssubjekt eller ett värderande eller handlande subjekt X är "intentionellt inriktat" och "konstituerar".

(T 1) och (T 2) förutsätter att man redan vet vad termen "frihet" enligt förf. betyder. Men vad termen "frihet" enligt förf. skall betyda är omöjligt att avgöra. Det enda som han säger om betydelsen hos termen "frihet" är nämligen att den inte betyder det som "en liberal frihetsuppfattning" innehåller. Denna är nämligen "abstrakt" (s. 171). Man vet då inte heller, om stipulationer som (T 3) är vad förf. har tänkt sig. För övrigt kan vi bara läsa oss till att förf. i sin kommenterande framställning använder termen "frihet" i flera och med varandra sannolikt oförenliga betydelser: "Frihet" är en "konkret möjlighet" (rubriken s. 170), marxismen och kristendomen gör anspråk på att "befria människorna" (ibid.), "friheten i Väst" kan enligt Garaudy ifrågasättas (s. 171) och "frihet" har att göra med "kritisk öppenhet" och ett "i västerländsk mening demokratiskt styrelseskick" (ibid.). Skall frihetsbegreppet då ändå definieras som det har definierats i västerländska liberalt-demokratiska doktriner? Om ej, hur skall det definieras i stället? — Det krävs en mindre undfallande terminologi om man skall kunna förstå vad det är tal om.

Robert Heeger.

Nordisk ekumenisk årsbok 1972. Utgiven i samarbete med Nordiska ekumeniska institutet. Red. av Lars Thunberg, Gummessons, Stockholm 1972.

Med 1971 avslutade tidskriften "Kristen gemenskap" sin fyrtiofjärde och sista årgång. Längre har den utgjort en ovärderlig källa till information om vad som hänt på det ekumeniska fältet såväl ur global synpunkt som inte minst inom de nordiska länderna. En rad viktiga ekumeniska dokument har under åren gjorts tillgängliga för en större krets genom översättningar till skandinaviska språk. Som redaktör gjorde här under en lång följd av år numera domprosten emeritus Nils Karlström en insats av största betydelse.

Tidskriftens undertitel var "Nordisk ekumenisk tidskrift" och den har nu som efterföljare fått en årsbok som genom sin titel anger kontinuiteten, "Nordisk ekumenisk årsbok". Den fördel som var given med tidskriftformen,

möjligheten att fortlöpande ge information om aktuella drag i utvecklingen, kan ju ej tillgodoses genom en årsbok som med nödvändighet måste få en återblickande karaktär och omfatta en betydligt längre period. Denna brist är dock ej så kännbar som den kunnat vara på grund av att Nordiska ekumeniska institutet i Sigtuna vid sidan av årsboken även sammanställer ett synnerligen fylligt informationsmaterial i en rad stencilerade serier under huvudrubriken "Ekumenisk orientering". Dessa serier rekommenderas varmt till var och en som behöver veta vad som pågår, särskilt på det internationella planet. Märkligt nog omnämnes ej denna viktiga informationsverksamhet någonstades i årsboken.

Årsboken inleds med en rad artiklar kring frågor och händelser inom ekumeniken under 1972. Det måste givetvis med hänsyn till det begränsade utrymmet bli fråga om ett urval och det man får blir därtill ofast ganska korta glimtar. Här möter givetvis den allt annat överskuggande ekumeniska händelsen i Sverige, G 72, speglad ur några olika vinklar, men också ett par sidor om den kristna opinionens roll i sammanhang med den norska folkomröstningen angående Norges medlemskap i EG. De internationella utblickarna orienterar om förarbete och tema för missionskonferensen i Bangkok, om Kyrkornas världsråds program mot rasismen (en alltför kort artikel av docent C. F. Hallencreutz tar upp problemet ur teologiskt perspektiv) och kommenterar Leuenberg-konkordin (där man med särskilt intresse läser kommentaren av Svenska Missionsförbundets nye missionssekreterare, dr Lars Lindberg). Några faktaspäckade sidor orienterar om den tredje UNCTAD-konferensen i Santiago de Chile i april—maj 1972, men det kanske mest spännande är riksdagsmannen Olle Dahléns redovisning av den märkliga roll, som Kyrkornas världsråds kommission för internationella frågor (CCIA) spelade för biläggandet av inbördeskonflikten i Sudan. Generellt kan man dock inte undgå reflexionen att årsboken skulle vinna på att i fortsättningen ta in färre bidrag som i stället går djupare i analys än vad som genomgående är fallet i denna årgång.

I en annan avdelning möter de ekumeniska rapporter angående utvecklingen i de skilda nordiska länderna, som tidigare regelmässigt publicerades i "Kristen gemenskap". Några kortare texter från ekumeniska uttalanden i skilda sammanhang finns med, bl.a. brevet till medlemskyrkorna från Kyrkornas världsråd

centralkommittés sammanträde i Utrecht i augusti 1972.

Till det man i denna årsbok i första hand hälsar med tillfredsställelse hör två ting. Det ena är den ganska rikhaltiga recensionsavdelningen, som ger en god översikt över ekumeniskt relevant litteratur från de senaste åren, och det andra är den omfattande lista med adresser till ekumeniska organ och institutioner av såväl global som regional och nationell karaktär, som avslutar boken. Bland "Ekumeniska studie- och forskningsinstitut" saknar man emellertid avdelningen för missionskunskap och ekumenik inom den teologiska institutionen i Lund.

Per Erik Persson

Evangeliskt klosterliv i dag. En bibliografisk översikt

Från mitten av 1950-talet fram till i dag, har det klosterliv som vuxit fram inom de evangeliska kyrkorna, och de tankar som ligger till grund för detta, redovisats i en rad olika arbeten. Utformningen av — och kvaliteten på dessa arbeten skiftar naturligtvis betydligt. En av de främsta orsakerna till detta, är de olikartade syften framställningarna har. Man kan spåra en koncentration i utgivningen till mitten av 1960-talet. Detta främst av två anledningar: Dels var det först då man kunde få en överblick över de kloster, kommuniteter och ordensgemenskaper av alla möjliga schatteringar som vuxit fram inom de protestantiska kyrkorna sedan andra världskriget. Dels hade dessa nu stabiliserats så mycket att man för första gången kunde få tillgång till källmaterial om de olika klostergemenskaperna. Fortfarande saknas dock i stort sett det intima material som skulle göra det möjligt att teckna den kulturella och teologiska bakgrunden. En noggrannare teologisk och idéhistorisk analys av fenomenet återstår alltså och torde få göra så för ganska lång tid framåt.

Efterföljande bibliografi har kommit till stånd eftersom det inte tidigare, mig veterligt, har publicerats någon. Vidare syns det mig allt vanligare att studenter och andra skriver uppsatser i ämnet, att man i kyrkliga sammanhang på olika sätt arbetar med det, men oftast utan tillräcklig saklig underbyggnad.

Bibliografien tar inte upp äldre litteratur om kloster- och kommunitetsliv. Den är förutom

inom anglikanismen ytterligt begränsad. Inte heller behandlas litteratur som till sitt innehåll har enskilda kommuniteter, kloster, munkar eller nunnor. Sådan litteratur, som är stor, finns oftast refererad i de *översiktliga arbeten* denna bibliografi behandlar.

Det evangeliska klosterlivet är en relativt sett ny och marginell företeelse, det inom anglikanismen undantaget. De flesta arbeten som redovisas här finns inte att tillgå i Sverige, utom i privata bibliotek. De är därför oftast okända för uppsats- och artikelförfattare av olika slag. Eftersom ämnet tycks öka i popularitet, kan detta framstå som en brist.

Ett memento: Inom de evangeliska kyrkorna finns ingen vedertagen distinktion mellan kloster, ordnar och kommuniteter av olika slag. Om den finns i enstaka sammanhang, upprätthålles den i varje fall generellt sett inte. Med evangeliskt klosterliv eller kommunitetsliv, menar jag här ett liv under de tre klassiska löften om fattigdom, celibat och lydnad i en sammanslutning inom någon av de evangeliska kyrkorna, inklusive den anglikanska.

ANSON, PETER F., *The Call of the Cloister. Religious Communities and Kindred Bodies in the Anglican Communion, 4th (2nd rev.) ed., S.P.C.K., London 1964, XVIII+650 s., ed. by A. W. Champbell.*

Anson är det verkliga standardverket vad angår klosterfamiljer inom den anglikanska världen. Den betraktas närmast som klassisk. Första upplagan kom ut 1955. Anson, som själv är katolik och erkänd forskare, ger en relativt kritisk framställning av gemenskapernas historia och nuvarande verksamhetsformer. Faktaredovisningen är grundlig, styrkt med en diger bibliografi. Genom ett noga utarbetat sak- och personregister, går arbetet lätt att använda som uppslagsbok. Boken redovisar alla anglikanska "religious communities" grundade mellan 1840 och 1964, sammanlagt ungefär 255 stycken. 128 av dessa existerade fortfarande 1964. De som upphört har endera kollektivt konverterat till den romersk-katolska kyrkan, gått upp i större klostergemenskaper eller upplösts. Författaren ger i förordet och inledningen en komprimerad framställning av förhistorien till de nygrundningar som skedde med en början omkring 1850 i samband med Oxfordrörelsen: Klostrens upphörande i och med reformationen och de försök som gjordes på 1600- och 1700-talen att återuppliva monastiskt liv. Att Anson tagit året 1840 som utgångspunkt för

återupplivandet av klosterlivet i anglikanska kyrkan, är självfallet beroende på att John Henry Newman då tog initiativet till komuniteten i Littlemore.

De anglikanska klosterfamiljerna finns också redovisade i

GUIDE TO THE RELIGIOUS COMMUNITIES IN THE ANGLICAN COMMUNION, *Iss. by the Advisory Council on Religious Communities, Mowbray & Co Ltd., London 1962, 150 s.*

Den är utgiven av det för biskoparna och komuniteterna gemensamma "rådet". Klostergemenskaperna presenteras summariskt. "Rådet", som är ett uttryck för det nära sambandet mellan kyrkan och komuniteterna, har också utgivit riktlinjer för klosterlivet i anglikanska kyrkan. De anses i det närmaste som kanoniska:

A DIRECTORY OF THE RELIGIOUS LIFE. *For the Use of Those Concerned with the Administration of the Religious Life in the Church of England, S.P.C.K., 2nd ed., London 1957, 57 s.*

Här ges riktlinjer för organisation, formen för anknytning till kyrkan, professor osv.

ALLCHIN, A. M., *The Silent Rebellion. Anglican Religious Communities 1845—1900, S.C.M. Press Ltd., London 1958, 256 s.*

Bakgrunden till det moderna klosterlivet i anglikanska kyrkan, finns utförligast presenterat hos Allchin. Han är anglikansk präst och själv engagerad i "klosterrörelsen". Naturligt nog uppehåller han sig mycket vid de rötter denna har i Oxfordrörelsen. Han sätter också in det begynnande komunitetslivet i dess sociala och idéhistoriska sammanhang (när det gäller nunnekallelsen bl.a. den framträngande kvinnorörelsen och emancipationen!). Arbetet är utan tvekan ett viktigt komplement till Anson. Författaren tar också upp den anglikanska kyrkans reaktion på de nya institutionerna och diskuterar de olika teologiska tendenser som komuniteterna gjorde sig till tolk för. Allchin belyser också enskilda kyrkomäns inflytande på framväxten av klosterfamiljer, t.ex. Purseys och R. M. Bensons. Det är alltså ett arbete där komunitetsrörelsen som helhet, inte så mycket särskilda komuniteter, belyses. Arbetet kännetecknas av saktighet och noggrannhet. Sak- och personregister.

EDNA MARY, Sr., Dss., C.S.A., *The Religious Life, Penguin Books, Harmondsworth 1968, 250 s.*

Sister Edna Mary tillhörde diakonisskommu-

niteten St. Andrew's i London. Hon var känd föredragshållare och författare i England. Hennes arbete ingår i en likaledes känd pocketserie. Det anses vara det viktigaste som utkommit i ämnet från anglikanskt håll på flera år. Författarinnan behandlar kallelsen till klosterliv, dess syfte, relevans i det moderna samhället. Hon redovisar klosterlivets utveckling i stort och de nedslag det i modern tid fått i den evangeliska kristenheten. Hennes behandling av löfena ur olika synpunkter anses särskilt värdefull. Ett väl utvecklat notsystem med en värdefull bibliografi avslutar boken. När det gäller den principiella inre strukturen hos klostergemenskapen (profess, regel, konstitution m.m.), finns annars inte så mycket skrivet på evangeliskt håll, med undantag av en del tidskriftsartiklar.

En annan excellent behandling av klosterlivskallelsen finns dock att tillgå, utgiven av en annan anglikan. Boken har betytt ganska mycket för protestantiskt komunitetsliv, t.ex. i Sverige:

HUGH, FR., S. S. F., *A Choosing, Faith Press, London 1962, 60 s.*

Några viktigare uppsatser som belyser nyare tankar inom komunitetsrörelsen och som till en del belyser den utveckling som den f.n. genomgår, torde vara på sin plats att nämna: COTTER, J. B., *The Monastic Idea in Protestantism Today, i The East Quarterly Review 164 (1963), s. 218—228.*

RICHTER, STEPHAN, O. F. M., *Neuentdeckung der Orden in der evangelischen Christenheit, i Das Wagnis der Nachfolge, hrsg. von Stephan Richter, O. F. M., Verlag F. Schönningh, Paderborn 1964, s. 155—175.*

WEISSER, FREDRICK, *New Directions in Evangelical Communities, in Una Sancta [Am.] vol. 23 no. 3 1966, s. 113—121.*

MORRIS, A., *Monastic Renewal in the Anglican Church, i Monastic Studies no. 4 (1966), s. 95—103.*

KÄLDE, BENGT OLOF, *Tankar kring komunitetslivet, i Kyrklig Förnyelse. Årsskrift för arbetsgemenskapen Kyrklig Förnyelse, 1967, s. 19—35.*

TILLARD, J. M. R., O. P., *La Communauté religieuse, i Nouvelle Revue Théologique n° 5 1972, s. 488—519.*

MOOREHOUSE, GEOFFREY, *Against All Reason. The Religious Life in the Modern World, Penguin Books, Harmondsworth 1972, 316 s.*

Boken, publicerad första gången 1969 och

översatt till tyska och franska, är en överblick över hela den västerländska kloster rörelsen i dag. Den är intressant genom att den tar upp och undersöker både det evangeliska och det katolska klosterlivet på ett sådant sätt att det ganska klart framgår att den förnyelse som pågår på området till sin natur är helt ekumenisk: Problemen och problemlösningarna ligger på ett mycket okonfessionellt plan. Författaren, som är journalist, redogör på ett utomordentligt lättillgängligt sätt för ett aktuellt monastiskt tänkande. Bra sakregister.

WYON, OLIVE, *Living Springs. New Religious Movements in Western Europe*, S.C.M. Press Ltd., London 1963, 128 s.

En sammanfattande översikt över en del ganska olikartade grupper, presenteras av Wyon. I sin bok har hon valt att presentera klosteridéns ursprung i den odelade kyrkan, dess historia och förnyelse i den anglikanska kyrkan och den framväxande kommuniter rörelsen inom de protestantiska kyrkorna på det europeiska fastlandet. Hon skisserar också den förnyelse av det celibatära livet som skett inom den romersk-katolska kyrkan, t.ex. genom de s.k. sekulärinstituten. Författarinns syfte är påtagligt ekumeniskt. Vidare må nämnas att en del av de grupper hon nämner, inte kan inträngas under vad som här menas med klosterliv. Wyon var Doctor of Divinity vid universitetet i Aberdeen och spelade själv en framträdande roll i ekumeniska sammanhang.

PERCHENET ANNIE, *Renouveau communautaire et unité chrétienne. Regards sur les communautés anglicanes et protestantes*, Ed. Mame, Paris 1967, 480 s. *Engelsk övers.*, *The Revival of Religious Life and Christian Unity*, Mowbray & Co. Ltd., London 1969, 436 s.

Ett helt annorlunda och digrare arbete med ekumenisk intention, är utgivet av en fransk katolik, knuten till Sorbonne: Annie Perchenet. Hennes arbete är den aktuellaste översikten över evangeliskt kommuniterliv som finns att tillgå. Arbetet är uppdelat i två huvuddelar. Den första behandlar klosterlivet i de anglikanska, den andra i de protestantiska kyrkorna. Att observera är att Perchenets framställning av de enskilda kommuniterna främst sker ur ekumenisk synpunkt. Varje kommunitet presenteras för sig. Arbetet är klart och redigt disponerat och det stora antal klosterfamiljer som presenteras är imponerande. Trots det måste sägas, att arbetet i detaljer sviktar i saklighet. Den engelska upp-

lagen verkar korrigerad, men en del tycks ändå återstå att ändra. Författarinns behandlar inte endast den nuvarande situationen för klosterfamiljerna, utan ger också historiska tillbakablickar. Boken saknar bibliografi, vilket är en påtaglig brist. Det beror förmodligen delvis på att författarinns, enligt vad jag inhämtat, i många fall stöder sig på muntliga framställningar: intervjuer. Det ska kanske noteras att *Perchenet*, liksom de flesta arbeten som redovisas i denna bibliografi, tar med diakonisshusen som en naturlig del av klosterlivstankens återupplivande på protestantiskt område. Hennes bok har mottagits mycket positivt som ett bidrag till den inter-kyrkliga förståelsen.

PRÄGER, LYDIA, (Hrsg.), *Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 2. Aufl., Quell-Verlag, Stuttgart 1964, 591 s.

Fraterniteter, ordnar, klosterfamiljer, bönegrupper och alla möjliga bildningar med anknytning till klosterliv, får komma till tals hos Präger. Utgivaren låter varje grupp presentera sig själv. Huvuddelen av dem finns på det europeiska fastlandet. I boken finns också ett par principiella uppsatser om kommuniterliv. Främst märks inledningen av Hans-Dietrich Wendland som behandlar de sociologiska och teologiska förutsättningarna för det gemenskapsliv som presenteras. Boken är mycket omfattande och indelas i tre huvudavdelningar. Den första ska behandla klosterliv i egentlig mening; den andra ska behandla gemenskaper under vissa begränsade löften eller förpliktelser, eller bönegemenskaper under viss regel; den tredje diakonisshus av olika slag, med särskild tonvikt på nygestaltningar. Men indelningens princip följs inte och uppläggnings av boken blir ganska förvirrad. Inte kan jag förmås att se t.ex. den svenska Sancta Katarinastiftelsen som ett kloster i egentlig mening! Och en del av de sammanlutningar som presenterar sig i boken, och det oftast mycket sakligt och grundligt, har inte mer än teoretisk existens. Boken har dock ett bestående värde som dokumentsamling. De flesta uppsatserna är skrivna av grundaren av — eller en framstående medlem i de grupper som presenteras. Härigenom får man ett stadig grepp om gruppens syn på sig själv och sin historia och också en del inte hittills kända fakta.

BIOT, FRANÇOIS, O. P. *Communautés Protestantes. La renaissance de la vie régulière dans le protestantisme continental*, Ed. Fleurus, Paris 1961, 236 s. Engelsk övers., *The Rise of Protestant Monasticism*, Helicon Press, Baltimore 1963, 161 s. Tysk övers., *Evangelische Ordensgemeinschaften*, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1962, 194 s.

Biot försöker undersöka den protestantiska attityden till klosterliv på ett så objektivt sätt som möjligt. Han begränsar sig till de största kontinentala nybildningarna. Först analyserar han reformationens reaktion mot klosterliv och menar att vissa möjligheter till gemenskapliv gavs, trots att reaktionen var negativ. Vidare beskriver han olika former av "kommunitetsförsök" i de protestantiska kyrkornas historia, t.ex. Möllenbeck och diakonisshus-systemet. När Biot presenterar klosterfamiljerna som existerar i dag, vill han också visa hur dessa motiverar sin existens i sina respektive kyrkor. Han berör också Karl Barths positiva attityd gentemot klosterliv. Mycket av det som står i boken känns igen från kommuniteternas egna broschyrer.

När det gäller reformatörernas, och då framför allt Luthers inställning till klosterliv, finns två vetenskapliga standardverk att tillgå:

ESNAULT, RENE H., *Luther et le monachisme aujourd'hui. Lecture actuelle du voeis monasticis juridicum*, Labor et Fides, Genève 1964.

LOHSE, BERNHARD, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchsideal des Mittelalters*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl., Göttingen 1963.

När det gäller de försök till klosterbildningar som gjorts mellan reformationen och våra dagar, finns en del monografier att tillgå. Däremot inte några översiktliga framställningar av den typ som är föremål för presentation i denna bibliografi.

SCHLEITER, WILHELM, *Evangelisches Mönchtum? Entwicklung und Aufgabe der Bruder- und Schwesternschaften in der Kirche*, Quell-Verlag, Stuttgart [1966], 125 s.

Att analysera de idéhistoriska förutsättningar som gagnat uppkomsten av evangeliska och främst kontinentala, protestantiska kommunitetsbildningar, har Schleiter tagit på sin lott. Författaren beskriver också de mest kända protestantiska kommuniteterna. Liksom Biot ställer han frågan hur evangeliskt klosterliv är möjligt. Han diskuterar också dennes slutsatser utifrån evangelisk ståndpunkt. Efter att

ha behandlat reformationens syn på problemet, tar författaren upp några moderna protestanters syn, exempelvis Barths, Harnacks, Bonhoeffers, Thurians. Avslutande behandlas den kontinentala, kvinnliga diakonins förnyelse. Liksom Biot finner Schleiter det evangeliska klosterlivet berättigat ur en rad synpunkter som redovisas. Författaren är evangelisk präst och ledare för Evangelische Bruderschaft Frankenberg.

PARPERT, F., *Der monastische Gedanke*, Reinhardt Verlag, München 1966, 143 s.

Parpert försöker få någon reda i vad som menas med "den monastiska idéen". Han menar att denna ligger i den monastiska avskildheten. Det evangeliska klosterlivsidealet är kommunitetens avskildhet från världen, när den trots den ligger mitt i världen. Genom det dialektiska förhållande som uppstår, talar Gud. Denna monastiska idé kan också komma till uttryck t.ex. när en skapande konstnär drar sig tillbaka in i sitt skapande. Bl.a. genom att använda Max Webers teorier, förmår han också basera den monastiska eskatologin på det etos som han finner i vårt industriella samhälle. Författaren ger också den för den tyska litteraturen på det här området obligatoriska översikten över det kontinentala, protestantiska klosterlivet.

KORTZFLEISCH, SIEGFRIED VON, *Mitten im Herzen der Massen. Evangelische Orden und Klienten der Kirche*, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1963, 229 s.

I en serie korta "reportage" presenterar Kortzfleisch de mest kända evangeliska kommuniteterna i Tyskland, Schweiz och Frankrike. Han berättar om dem med en viss distans och om de frågor kommuniteterna brottas med.

BLOESCH, D. G., *Centers of Christian Renewal*, United Church Press, Philadelphia & Boston 1964, 173 s.

Bloesch är amerikan. Han redogör för en del europeiska kommuniteter och också några från USA. "Kommunitetsrörelsen" i USA är föga känd i Europa och i den mån vi här får ta del av ett par nya bekantskaper, fyller boken sin funktion. Författaren ger, liksom Wyon, begreppet kommunitet en vidare betydelse. Det som mest tycks intressera honom är ett försök till teologisk analys. Hur kommer det sig att dessa grupper mer och mer kommit att ses som härdar för kyrklig förnyelse i de evangeliska kyrkorna? Bloesch frågar sig vidare vilken roll de nya grupperna

kommit att spela för dem som ifrågasätter den "institutionaliserade" kyrkan, hur komuniteterna uppstått som protester mot någon viss form av teologi, osv.

BRODD, SVEN-ERIK, *Evangeliskt klosterliv i Sverige, Verbum, Stockholm 1972. Förord av Åke Andrén, 192 s.*

Den enda genomförda historiska beskrivningen som finns av det i en enda evangelisk kyrka existerande klosterlivet, den anglikanska undantagen, finns hos Brodd. Arbetet är en historiskt-deskriptiv framställning av klosterlivet inom Svenska Kyrkan. Det är en kartläggning av framväxten och utformningen av klosterfamiljerna. Någon djupare teologisk och idé-historisk analys ger inte boken på grund av att det för en sådan nödvändiga materialet fortfarande inte i tillräckligt stor omfattning finns tillgängligt. Detta har författaren gemensamt med de övriga som sysslat med detta område. Arbetet har en utförlig käll- och litteraturförteckning.

BEUSEKOM, J. H., VAN, *Het Experiment der Gemeenschap; Een Onderzoek naar Plaats en Functie van de Orde in reformatorische Kerken, J. N. Voorhoeve, Den Haag 1958, 269 s.* Vilken plats och funktion klosterlivet kan ha inom de protestantiska kyrkorna, har blivit föremål för en avhandling av Beusekom. Författaren analyserar den funktion komuniteterna har som "kritiker" inom de etablerade kyrkorna. Han gör detta genom en omfattande fenomenologisk framställning av klosterlivets historia. Författaren menar, inte helt oväntat, att dessa gruppers uppgift har blivit

att i en institutionaliserad kyrka betona gudsfolkstanken och att fungera som en "avantgarde-grupp" i kyrkans sociala sammanhang. Författaren går vidare i en analys av gudsfolkstanken, Luthers tanke på "Kerngemeinde" och det metodistiska klasssystemet, m.m. Avhandlingens sista kapitel används för en redogörelse för det nytänkande angående gudsfolkstanken som bl.a. tar sig uttryck i husförsamlingar och komuniteter av skiftande slag. Författaren avslutar med att göra en indelning av dessa komuniteter efter deras uppgifter i kyrkan. En English summary finns att tillgå.

När det gäller uppslagsverken, finns ännu inte några bra översikter över evangeliskt klosterliv att tillgå. I de flesta fall kan man, när det gäller teologiska encyklopedier, slå på enskilda komuniteter, om de är tillräckligt kända, t.ex. Taizé eller Mariasystrarna i Darmstadt. Ett undantag finns dock:

BROWN, R., *Religious Orders (Communities), Protestant, i New Catholic Encyclopedia, vol. XII, San Francisco—Toronto—London—Sidney 1967, s. 295—297.* [Bibliografi.]

Till sist en avhandling som inte finns att tillgå i tryck, skriven av en amerikansk, luthersk präst som sysslat mycket med evangeliskt klosterliv:

WEISSER, FREDRICK, *The Survival of Monastic Life in Post-Reformation Lutheranism. (Thesis submitted to the Faculty of the Lutheran Theological Seminary, Philadelphia, for the Degree of Master of Sacred Theology), 1966.*

Sven-Erik Brodd