



HERBERT OLSSON

INVESTIGATORI PRAECEPTORI AMICO

HANC SALUTATIONEM CORDIALITER AFFERUNT

SODALES SEMINARII THEOLOGIAE MORALIS

IN UNIVERSITATE UPSALIENSI

1899 11.8. 1964

HOLSTEN FAGERBERG

Luther argumenterar i De captivitate babylonica

Luthers teologi är väl genomlyst och analyserad från olika utgångspunkter. Att han är skriftteolog är fullständigt klart och åtskilligt har skrivits om hans skriftsyn. Egendomligt nog har dock hittills mycket litet sagts om hans argumentationsteknik. Detta vittomfattande ämne skall här angripas med utgångspunkt från hans ungdomsskrift *De captivitate babylonica* (1520), som väl lämpar sig för en sådan undersökning. I *De captivitate* behandlar han ett enhetligt tema, sakramentsuppfattningen. Han har en adressat, som han hänvisar till och vänder sig emot, den romersk-katolska teologin. Trots temats enhetlighet får han anledning att beröra frågor av högst skiftande natur. Såväl principiella synpunkter som praktiska ställningstaganden i dogmatiska, etiska och kyrkorättsliga frågor passerar revy. Framställningen får en bredd och mångsidighet, som väl lämpar sig för vårt syfte att uttröna, hur dess upphovsman kommer fram till sina ståndpunkter och slutsatser. Vad vi först har anledning att söka ta ställning till är hans bruk av det från antiken och patristiken övertagna och traderade begreppsparet *auctoritas* och *ratio*.¹

Augustinus inbyggde det i sitt teologiska program, *credo ut intelligam*. *Auctoritas* var för honom såväl Skriften som trosregeln och kyrkan. Någon saklig motsats mellan Skriften och kyrkan anser Augustinus inte föreligga. Den uppgift *ratio* har sig anförtrodd är att hjälpa den reflekterande kristne från det blotta yttre omfattandet av auktoriteten till ett intellektuellt begripande av den ontiskt-intelligibla verkligheten (R. Holte, *op. cit.*, 304 och 318) och till uppväckandet av sådana affekter, som kan hjälpa henne på vandringen mot detta mål. Det augustinska programmet om förhållandet mellan *auctoritas* och *ratio* hölls levande under tidig medeltid och hos franciskanerna.²

Att påstå att den augustinska platonismen helt förträngs av aristotelismen hos Thomas innebär en otillbörlig förenkling. Även Thomas ville vara skriftteolog. Den förändring, som inträdde med honom, var hans målsättning att göra teologin till en verklig vetenskap, en *scientia*, i aristotelisk mening.³ Syftet med

¹ Reallexikon für Antike und Christentum I (1950), 902–909. — R. Holte, *Beatitudo och sapientia* (1958), 299 ff.

² R. Guelluy, *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham* (1947), 31–35 och 44.

³ M.-D. Chenu, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (1927), 33, 57 och 67. — R. Guelluy, *op. cit.*, 35–43. — P. E. Persson, *Sacra doctrina* (1957), 79 f.

hans teologiska arbete var att ge ett rationellt begripligt innehåll åt den kunskap om Gud och de gudomliga tingen, som fullkomligt skall givas oss i evighetens värld. Hos Thomas, den kristne filosofen, blir det ett komplicerat spel, en växelverkan mellan förnuft och uppenbarelse.⁴ Den verkliga förändringen i förhållandet mellan *auctoritas* och *ratio* inträder hos Occam. Medan man tidigare hade försökt hålla dem samman, glider de nu ohjälpligt isär. »Hinter der *ratio* steht der ganze Subjektivismus der angehenden modernen Denkweise, hinter der *auctoritas* stehet das römische System oder aber die Bibel.»⁵ Utmärkande för den utgående medeltiden är också att man på sina håll börjar peka på en motsättning mellan bibeln och kyrkan. Det tidigare enhetliga auktoritetsbegreppet är på väg att upplösas.

Mot den skisserade bakgrunden är det ingalunda förvånande, att begrepps-paret *auctoritas* och *ratio* kommer till användning också i Luthers argumentation. På tal om prästvigningens sakrament och den *character indelebilis* detta enligt katolsk åskådning säges förmedla yttrar han:

Varifrån, frågar jag, kommer sådana tankar? Med vilken auktoritet, med vilket förnuftsskäl styrkes de? (WA 6, 562: 32).

Luther kan också bruka en annan, något avvikande snarlik formulering: *sine scripturis, sine ratione* (WA 6, 505: 14).

Ty vad som påstås vid sidan om Skriften eller en erkänd uppenbarelse, är det tillåtet att ha en mening om, men att tro det är inte nödvändigt. Men denna Thomas' mening [om transsubstantiationen] svävar utan stöd i Skriften och förnuftet så i luften, att han synes mig känna varken sin filosofi eller dialektik.⁶

Redan de citerade satserna ger en fingervisning om Luthers inställning till såväl *ratio* (förnuft eller förnuftiga skäl) som *auctoritas*. Att han utbyter det hävdvunna begrepps-paret *auctoritas* och *ratio* mot *scriptura* och *ratio* visar, var han ville finna utgångspunkten för sin argumentering. I sin uppgörelse med den katolska teologin ställdes han inför auktoritetsfrågan. På vilka grunder framförde han sin kritik och med vilka skäl stödde han sina teser? Frågan påtvingades honom av de teologiska motståndarna. J. Köstlin⁷ har sammanställt materialet och visar, hur Luther steg för steg drevs till sin slutliga ståndpunkt att i Skriften finna den högsta och enda auktoriteten. Eftersom både

⁴ E. Gilson, *Le thomisme* (1948), 22. — M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude du saint Thomas d'Aquin* (1950), 108. — P. E. Persson, *op. cit.*, 89 ff. och 123 ff., 158.

⁵ R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte III* (1930⁴), 730.

⁶ WA 6, 508: 19: *Nam quod sine scripturis asseritur aut revelatione probata, opinari licet, credi non est necesse. Haec autem opinio Thomae adeo sine scripturis et ratione fluctuat, ut nec philosophiam nec dialecticam suam novisse mihi videatur.* — Jfr WA 6, 59: 20: *nulla scriptura, nulla ratione.*

⁷ J. Köstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung I* (1901³), 221 ff.

påven och kyrkomötena kunde taga miste⁸ gick det inte att tillerkänna dem ofelbarhet. En enskild kristens mening skulle gälla mer än påvens eller ett konciliums, om den för sig hade bättre *autoritatem vel rationem*.⁹ Den enda auktoritet Luther vill acceptera är den heliga Skrift. Kyrkan saknar gudomlig fullmakt att fördöma något Skriften tydligt utsäger.¹⁰

Denna ståndpunkt återspeglas i *De captivitate* 1520. Luther förkastar nu helt påvedömets och konciliernas auktoritet (WA 6, 497: 24 ff.). Framför koncilier, biskopar och påve står den mening »två lärda och redliga män i Kristi namn» har kommit fram till.¹¹ Mellan påvekyrkan och bibelordet föreligger det automatiskt ingen kongruens.¹² Tvärtom, vad kyrkan lär genom påven och biskoparna sammanställer Luther ofta med *traditiones humanae*, människomeningar.¹³ Det är inte osannolikt, att han i sin kritik hade lärt av Pierre d'Ailly. Denne ifrågasatte visserligen aldrig kyrkans auktoritet, men han lärde Bibelns primat över kyrkan.¹⁴ Hos denne fann emellertid Luther incitament till att även med *ratio* kritisera hävdvunna kyrkliga läror.

En gång då jag var sysselsatt med den skolastiska teologin, gav mig kardinalen av Cambrai [Pierre d'Ailly] anledning till eftertanke, då han i fjärde boken av sin sentenskommentar skarpsinnigt utreder, att det vore mycket sannolikare och inte krävde antagandet av så många onödiga underverk, om verkligt bröd och verkligt vin och inte blott deras accidenser funnes på altaret — om inte kyrkan hade fastställt motsatsen (WA 6. 508: 7—11).

L. Grane¹⁵ finner det inte osannolikt, att Luther kan ha skrivit denna passus och dess fortsättning med d'Aillys sentenskommentar framför sig. Sedan d'Ailly anfört argument för och emot transsubstantiationsläran, understryker han fördelen med sin egen s. k. konsubstantiationsteori, då den enligt hans förmenande

⁸ WA 1, 656: 32: tam Papa quam concilium potest errare (Ad dialogum Silvestri Prieratis . . . responsio 1518). — WA 2, 404: 6 f. (Resolutiones Lutherianae 1519).

⁹ WA 2, 404: 27—31 (Resolutiones Lutherianae 1519). — J. Köstlin, *op. cit.*, 241 f.

¹⁰ WA 2, 404: 35: Nam ecclesia non habet potestatem damnandi expressam sententiam sacrae scripturae (Resolutiones Lutherianae 1519).

¹¹ WA 6, 560: 14: Sola autoritate Papae aut Episcoporum hic diffiniri nihil volo, sed si duo eruditi et boni viri in nomine Christi consentirent, et in spiritu Christi pronunciarent, eorum ego iudicium praeferrem etam Conciliiis.

¹² WA 6, 499: 18—20 — 504: 2: Quid mihi arbitrium Ecclesiae et potestas Papae hic iactatur? Non per haec solvuntur verba dei et testimonia veritatis. — 553: 18—20.

¹³ WA 6, 527: 20 — 536: 27 — 557: 12 och ofta.

¹⁴ Maioris autoritatis est assertio scripturae canonicae quam assertio ecclesiae christianae. Cit. efter P. Tschackert, Peter von Ailly (1887), appendix, 10. — Se vidare ib., 312 f. och 321 samt R. Seeberg, *op. cit.*, 722 f. — Betr. Luthers förtrogenhet med d'Aillys skrifter hänvisas till WA 1, 685: 22 (Ad dialogum Silvestri Prieratis . . . responsio 1518), WA 6, 508: 7 ff. och 509: 34 samt till L. Grane, Luthers anvendelse af den middelalderlige tradition i: Festskrift til K. E. Skydsgaard (1962), 27 ff.

¹⁵ L. Grane, *op. cit.*, 27.

strider varken mot *ratio* eller *autoritas bibliae*.¹⁶ Men eftersom kyrkan har bestämt annorlunda, ger han avkall på sin egen mening.

I motsats till nominalismen använder aldrig Luther *ratio* som en självständig kunskapskälla i andliga frågor,¹⁷ utan han ger det en underordnad ställning i förhållande till Bibeln: Guds ords auktoritet är större än vårt förstånds fattningsförmåga.¹⁸ *Ratio* är för mycket förbundet med den av Luther hårt kritiserade filosofin för att han skulle ha något intresse av att hävda dess självständiga ställning.¹⁹ Inte desto mindre kommer det till användning i hans argumentering, dels relativt fristående, dels i anslutning till hans bibelutläggning.

Ett exempel på den förstnämnda argumentationsmetoden finner vi i Luthers egen uppgörelse med transsubstantiationsläran. Efter åtskillig tvekan, säger han, har han av följande skäl bestämt sig för att förkasta den. (1) Då den saknar skriftstöd, är den blott en *opinio*, mening, ingen *doctrina*, kyrklig lära (WA 6, 508: 19).²⁰ (2) Denna *opinio* är framvuxen i thomismen under inflytande från aristotelisk filosofi (508: 11 ff.). (3) Förutom det faktum, att den nämnda *opinio* saknar stöd i Skriften, kan den inte heller grundas på *ratio*. (4) Thomas har missförstått Aristoteles, eftersom han bestämmer subjekt och accidenser på annat sätt än denne (508: 20–26).²¹

Vad menar Luther här med *ratio*? Tidigare har vi stött på begreppet i betydelse av förnuft eller förnuftiga skäl. Har det nu en annan innebörd? L. Grane anser, att det utifrån sammanhanget inte kan råda något tvivel om, »at *sine ratione* her må betyde: uden støtte i Aristoteles filosofi». ²² Men är detta så säkert? I sitt fortsatte resonemang visar nämligen Luther mycket ringa aktning för Aristoteles. Med d'Ailly och augustinertidningen i senmedeltiden²³ intar

¹⁶ P. d'Ailly: *Quaestiones super libros Sententiarum* IV q. 6 art. 2 E: *Quicquid tamen sit de hoc, patet quod ille modus est possibilis, nec repugnat rationi nec auctoritati bibliae*. Cit. efter L. Grane, *op. cit.*, 27 f., noterna 36–39.

¹⁷ Detta framhåller med rätta H. Preuss, Was bedeutet die Formel »Convictus testimonii scripturarum aut ratione evidente» in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms? i: *ThStKr* 81 (1908), 62–83.

¹⁸ WA 6, 511: 38: *maior est verbi dei autoritas quam nostri ingenii capacitas*.

¹⁹ Jfr WA 6, 511: 26: *Maiores spiritus sanctus quam Aristoteles*.

²⁰ Skillnaden mellan *doctrina* och *opinio* är en betydelsefull katolsk distinktion. Om *opiniones* kan teologerna diskutera; *doctrina* är en slutgiltigt fixerad dogm. — Att transsubstantiationen saknar förankring i Skriften ansåg även Occam. Se E. Iserloh, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham* (1956), 150.

²¹ Betr. de sakuppgifter Luther här lämnar om förhållandet mellan Aristoteles och Thomas hänvisas till L. Granes intressanta utredning *op. cit.*, 28–38.

²² L. Grane, *op. cit.*, 32.

²³ P. Tschackert, *op. cit.*, 304 not 1. — A. Zumkeller, *Die Augustinertheologen Simon Fidati von Cascia und Hugolin von Orvieto und Martin Luthers kritik an Aristoteles* i: *ARG* 54 (1963), 15–37.

han en starkt kritisk hållning till Stagiriten. Att kalla honom för »odjuret» (510: 26) och ändå vilja åberopa hans filosofi som exponent för *ratio* går inte bra ihop. *Ratio* kan inte vara identiskt med aristotelisk filosofi utan är den form av förnuftigt resonemang Luther själv bedriver.²⁴ Därvid visar det sig, att han tar avstånd inte bara från Aristoteles och Thomas utan också från occamismen.

Thomas diskuterar spekulativt utifrån aristoteliska kategorier, hur brödets accidenser kan förbliva, sedan dess substans har förvandlats.²⁵ Luther skärskådar kritiskt Thomas resonemang utifrån occamistiska utgångspunkter²⁶ men går själv ett steg längre än Occam och Biel, som trots sin kritik av Thomas ändå höll fast vid transsubstantiationsläran.²⁷ Med hjälp av den formallogiska metod han hade inhämtat i *via moderna* gör han slutgiltigt upp med transsubstantiationen.

Han resonerar på följande sätt. I det jakande omdömet »detta är min lekamen» måste subjektet och predikatet *supponera*,²⁸ stå för samma ting, d. v. s. Kristi sanna lekamen. Av den anledningen måste 'detta' hänvisa till det bröd, vars substans genom transsubstantiationen har förvandlats till Kristi lekamen. Luthers invändning går ut på att man med samma slags argument kunde nödgas antaga en transaccidentation, en förvandling också av accidenserna. Denna kritik bygger dock på det osannolika antagandet, att 'detta' i satsen »detta är min lekamen» skulle ersättas med 'detta vita, detta runda, detta stora'. Gjordes det antagandet skulle man likväl tvingas till påståendet, att brödets accidenser mot sinnessens vittnesbörd ersattes av Kristi lekamens (WA 6, 510: 25–511: 12). Resultatet av Luthers analys blir att han i förnuftets och filosofiens namn gör upp med filosofin (511: 25 f.). Som kunskapskälla är *ratio* otjänligt och måste ersättas med Skriftens *auctoritas*.

Det avgörande skäl Luther böjer sig för är alltså Skriftens ord. Enligt hans förmenande blir den bibliska skildringen av nattvardens instiftelse lättast be-

²⁴ H. Preuss, *op. cit.*, 69: Man kann vielleicht die mannigfachen Bedeutungen dieses Wortes zusammenfassen in den gemeinsamen Oberbegriff des Denkens und Urteilens im natürlichen Menschen.

²⁵ Thomas, Sth III Q. 77 a. 1: accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto. Quod quidem virtute divina fieri potest.

²⁶ WA 6, 510: 9–20. — Se den säkerligen riktiga analysen hos L. Grane, *op. cit.*, 32–37. — Om påverkan från *via moderna* se R. Seeberg, *op. cit.*, 791 och E. Iserloh, *op. cit.*, 151–155.

²⁷ H. A. Oberman, *The harvest of medieval theology* (1963), 272–277. — E. Iserloh, *op. cit.*, 155 ff. — Iserloh understryker, hur Occam bidrog till att upphäva den inre motiveringen för transsubstantiationen. Occam höll fast vid den huvudsakligen på grund av att kyrkan där hade träffat ett avgörande i en lärofråga.

²⁸ Begreppet *suppositio* är skapat inom skolastiken. Betr. dess innebörd hänvisas till J. M. Bochenski, *Formale Logik* (1956), 186–199 och R. Seeberg, *op. cit.*, 710.

griplig, om 'detta' får syfta på brödet och inte på Kristi lekamen (511: 21–26), och den tolkningen går väl att förena med Kristi reala närvaro i sakramentet (511: 39–41).

Det är dock värt uppmärksamhet, att även Thomas utgår från Nya testamentets berättelse om nattvardens instiftelse. Att Kristi sanna lekamen och blod är i sakramentet kan vi inte förnimma eller resonera oss fram till, utan vi måste lita till den gudomliga auktoriteten (*sola fide, quae auctoritati divinae innititur*. Sth III q. 75 a. 1). Men för de bibliska utsagorna om realpresensen finns vissa rationella skäl, vilka Thomas därefter anför. På grund av denna likhet i utgångspunkten mellan Thomas och Luther framhåller P. E. Persson (*op. cit.* 70), att skillnaden mellan de båda inte ligger i hävdandet av Skriften som auktoritet utan i deras tolkning av skriftutsagorna. Bibelns ställning i *De captivitate* är betydligt mer komplicerad än vad den enkla kontrapositionen av *auctoritas* och *ratio* skulle låta förmoda. Med utgångspunkt ifrån Skriften argumenterar Luther för sin uppfattning efter olika linjer, varvid också *ratio* kommer att få en betydelsefull roll.

1. Den minst komplicerade användningen av skriftauktoriteten är de fall, då Luther säger sig bygga på dess enkla och bokstavliga innebörd. I stället för Skriften kan han använda uttrycket 'Guds ord' eller 'evangelium'²⁹ och mena detsamma. »För min mening finns starka skäl, först och främst detta, att Guds ord inte får våldföras vare sig av människor eller änglar, utan det bör så långt är möjligt bevaras i sin enklaste betydelse, och om inte tydliga omständigheter tvingar därtill, bör ingen betydelse godtagas, som strider mot grammatiken och den egentliga ordalydelsen, för att inte tillfälle skall givas åt våra motståndare att slingra sig ifrån hela Skriften» (509: 8–12). Särskilt vänder sig Luther mot den allegoriska skriftutläggningen (562: 24–26). Har en mening stöd i Skriften är den riktig, även om kyrkan har stämplat den som kättersk (504: 21–25).

Luther vill hålla fast vid Skriftens bokstav som värn mot de meningar, vilka framförs utan tillräckligt stöd i Skriften (553: 13–18). Av den anledningen avvisar han konfirmationen och munklöftena (540: 29 f. och 549: 30 f.). Den sakramentaläktenskapsuppfattningen går inte att upprätthålla, då den bygger på en oriktig exeges av *sacramentum*, hemlighet i Ef. 5: 31 f. (551: 6–552: 27). Prästvigningens sakrament är inte med ett ord omnämnt i Nya testamentet (560: 22 f.), och sista smörjelsen vilar likaledes på en bräcklig grund, en misstolkning av Jak. 5: 14 f. (568: 25–29). Enligt Luthers uppfattning har Joh. 6 ingenting med nattvarden att skaffa (500: 9 f., 502: 26). Liksom Hus kämpar

²⁹ WA 6, 505: 19 och 22 – 510: 33 – 524: 6 – 523: 18 – 525: 3–5 – 536: 25 f. – 563: 13–17 och ofta.

han för nattvarden under två gestalter. Det argument han måste böja sig för är Skriftens tydliga ord.³⁰ Då Jesus enligt Matt. 26: 17 och Mark. 14: 23 säger »dricken härav *alla*» har han särskilt velat markera, att kalken skall givas åt alla utan undantag. Paulus framhåller detsamma genom sitt val av verbet *tradere* i 1 Kor. 11: 23 (505: 3 ff.).

Detta *tradere* anser Luther vara liktydigt med *praecipere*, vilket Paulus använder i andra sammanhang.³¹ Vad en apostel har emottagit av Kristus, är en ofrånkomlig befallning. Sålunda befäller oss Gud i sitt ord (Matt. 3: 6 och 18: 15 ff. samt 1 Joh. 1: 9 f.) att bekänna våra synder (546: 1 f.). I jämförelse med Luthers senare skrifter intar dock befallningen, *mandatum* eller *praeceptum*, en relativt undanskymd plats i *De captivitate*. Huvudsakligen använder han det i sin argumentering för äktenskapet, men hans tankegång visar sig vara oväntat komplicerad.

Ingen utom Kristus, inte ens en apostel, kan instifta ett sakrament, ty att ge löfte om nåd tillkommer Kristus ensam.³² Däremot är en av en apostel utfärdad föreskrift, t. ex. att en biskop skall vara en enda kvinnas man (1 Tim. 3: 2) ett gudomligt *mandatum*. Vad som läres däremot är mänskliga *traditiones* (557: 11–19). I Paulus' *auctoritas* finns inga inskränkningar. Kyrkan är bunden av det han har sagt (505: 25–506: 4), liksom han är bunden av det Kristus har förordnat (506: 8 f.). Så långt är tankegången entydig. Men när Luther vill visa, att ett äktenskap inte får upplösas, därför att en av parterna önskar gå i kloster, motiverar han det med Guds och den helige Andes bud till oss att hålla givna löften. Två ting faller dock i ögonen, då man skärskådar, hur han argumenterar.

För det första är de bibliska befallningar han hänvisar till svagt underbyggda. Gud har befallt människorna »att hålla tro och bevara sanning inbördes», säger Luther och anspelar på Jes. 61: 8, som talar om Guds hat mot »rov till offer».³³ Enligt den helige Andes bud får man inte bryta en given och mottagen tro, heter det vidare i anslutning till Gal. 5: 22: Andens frukt åter är kärlek, glädje, frid, tålmod, mildhet, godhet, tro (*pistis, fides*).³⁴ Luther tar här ordet tro i

³⁰ WA 6, 503: 20: Ego fateor, ista me ratione, mihi invicta, superatum nec legisse, nec audivisse, nec invenisse, quid contra dicam, Cum hic Christi verbum et exemplum stet firmissime, ubi non permittendo, sed praecipiendo dicit: Bibite ex eo omnes. — Luther ägnar ett förhållandevis stort utrymme åt frågan om lekmanakalken WA 6, 498: 12–507: 33.

³¹ WA 6, 505: 12: quod 'tradidisse' est 'praecipisse', sicut alibi [1 Kor. 7: 10 och 17] utitur eodem verbo.

³² WA 6, 568: 12: non licere Apostolum sua autoritate sacramentum instituere, id est, divinam promissionem cum adiuncto signo dare.

³³ WA 6, 542: 1: odit enim rapinam in holocaustum, ut per Isiam [61,8] dicit. — Luther följer här liksom annorstädes Vulgatas text.

³⁴ WA 6, 556: 36: Si enim votum religionis facit alienum, cur non etiam fides data et accepta, cum haec sit praecepti et fructus spiritus Gal. V [: 22].

betydelsen av trohet. Men om något bud är det ju inte fråga. I verkligheten har han distanserat sig ganska långt från sin föresats att tolka bibeln efter dess bokstavliga mening, då han med anförande av de två nämnda ställena talar om Guds befallningar. Han måste från annat håll ha hämtat sin tes, att trohetslöftets iakttagande är ett gudomligt bud. Med ett ur exegetisk synpunkt godtyckligt val av bibelcitater stöder han denna tes.

För det andra använder han ordet *fides* i en tvåfaldig betydelse av dels tro, dels trofasthet, trohet. Detta språkbruk är nytestamentligt. Det ger Luther möjlighet att argumentera för äktenskapet mot munklöftena på två sätt: dels är troheten i äktenskapet befalld av Gud, dels står äktenskapet på trons sida mot gärningarna (542: 5–11). Men i och med detta har vi kommit över till en andra typ av argument, som sammanhänger med motsatsen mellan tro och gärningar, löfte och lag.

2. Termen 'Guds ord' står i *De captivitate* ofta som ersättning för 'Skriften', och 'evangelium' syftar på de nytestamentliga skrifterna. Men 'Guds ord' kan därjämte ha den speciella innebörden av 'gudomligt löftesord' (t. ex. 514: 19), liksom 'evangelium' kan betyda »det goda budskapet om syndernas förlåtelse».³⁵ Frågan uppstår, om det föreligger ett inre samband mellan de två betydelseerna hos 'Guds ord'. Driver Luther sin argumentation efter två skilda linjer, en biblicistisk med utgångspunkt från den bokstavliga betydelsen, en principiell utifrån löftesordet? Problemet har sysselsatt forskningen åtskilligt. Sven Ingebrand,³⁶ som senast har tagit till orda, pekar på en konflikt mellan en formal och en innehållslig skriftauktoriitet. Th. Jørgensen spelar ut den innehållsliga auktoritet mot den formala. »De enkelte nytestamentlige skrifers autoritet er således ikke på forhånd givet med deres plads i den nytestamentlige kanon. Tværtimod skal de først bevise deres kanonicitet og dermed deres autoritet igennem deres forhold til Det nye Testaments centrum, Kristus.»³⁷ — I realiteten förefaller det dock vara så, att Skriftens auktoritet är förutsättning för löftets giltighet. Endast genom att något är utlovat i Skriften, kan det gälla som ett gudomligt löfte.

Visserligen antyder Luther med Hieronymus och Erasmus vissa tvivel på Jakobsbrevets äkthet,³⁸ men det innebär ingalunda något grundskott mot skrift-

³⁵ WA 6, 525: 36: Quid est enim universam Euangelium quam bonum nuntium remissionis peccatorum?

³⁶ S. Ingebrand, *Olavus Petris reformatoriska åskådning* (1964), 124.

³⁷ Th. Jørgensen, *Luthers syn på skrift og tradition i »De captivitate babylonica»* i: *Festskrift til K. E. Skydsgaard* (1962), 42.

³⁸ WA 6, 568: 9: Omitto enim, quod hanc Epistolam non esse Apostoli Iacobi nec apostolico spiritu dignam multi valde probabiliter asserant. — P. Feine—J. Behm, *Einleitung in das Neue Testament* (1963^{2d}), 294.

auktoriteten. Bibeln kan ändå stå som garant för löftenas sanning. För att uppfatta förhållandet mellan 'Guds ord' i betydelse av 'löftesord' och 'Skriftens ord' måste vi undersöka, hur Luther argumenterar. Sedan han med stöd av Skriften polemiserat mot undanhållandet av lekmanakalken och transsubstantiationen, vänder han sig med samma motivering mot mässoffret: »man måste iakttaga Guds ord med större omsorg än alla människors och änglars tankar».³⁹ Med formuleringar, som vi redan stiftat bekantskap med (t. ex. 505: 23, 509: 11 f., 512: 2 ff.) avvisar han nu den godtyckliga och subjektiva bibeltolkning som förvanskar nattvarden och gör den till ett offer. Det ord han hänvisar till, hämtar han från Matt. 26: 26 men återger dem med ett par smärre tillägg:

Men då de åto, tog Jesus ett bröd och välsignade och bröt det och gav sina lärjungar och sade: 'Tagen och äten; detta är min lekamen [som skall utgivas för eder]'.⁴⁰ Och han tog en kalk, tackade och gav åt dem och sade: 'Dricken härav alla; denna [kalk]⁴¹ är det nya testamentet i mitt blod, [som skall utgivas för eder och för många till syndernas förlåtelse].⁴² Gören detta till min åminnelse.' (512: 37 ff.).

Ur dessa instiftelseord tar Luther fasta på satsen »detta är det nya testamentet i mitt blod», och på den bygger han — exegetiskt oriktigt — sin syn på nattvarden som ett testamente. Sina tankar härom utvecklar han fritt i anslutning till Hebr. 9: 16. Ett testamente, som är »den döendes löfte» (513: 24), förutsätter dels testators död, dels ett löfte om arv (513: 25 f.), och båda dessa förutsättningar gäller för nattvarden, som därför är Kristi testamente eller löfte (513: 34 ff.). Från betydelsen av 'Guds ord' som 'Skriftens ord' glider Luther oförmedlat över till att tala om 'Guds ord' i betydelsen av 'löftesord' (514: 19), och huvudsakligen i den meningen använder han uttrycket i sin fortsatta framställning av mässan. Det viktigaste i mässan är löftesordet;⁴³ mässan identifieras med det löfte, som aktuellt tillsäges var och en i gudstjänsten deltagande (521: 6 ff.).

Det är likväl inte två skilda tankegångar, som konkurrerar med varandra, utan de sammanbinds av Skriften. Guds ord, bibeln, innehåller löftet och identifieras därför i många uttalanden med detta. Samhörigheten mellan bibeln och löftet framgår av Luthers uttalande, att ingen utom Kristus kan giva löften om nåd (568: 11–14). För löftets sanning borgar Skriften ensam.⁴⁴

³⁹ WA 6, 512: 20: *maiori cura verbum dei oportet observare quam omnium hominum et angelorum intelligentias.*

⁴⁰ Detta tillägg är hämtat från 1 Kor. 11: 24 enligt Vulgatas text.

⁴¹ Tillagt från 1 Kor. 11: 25.

⁴² Tillagt av Luther.

⁴³ WA 6, 518: 38: *Quare in missa ante omnia verbi promissionis te observatorem esse curiosissimum oportet.*

⁴⁴ WA 6, 514: 33: *talīs promissio, cum sit veritas dei* — 515: 28 — 516: 34 — 528: 6 — 545: 28 och ofta.

Samma dubbelydighet vidlåder begreppet 'evangelium'. Evangelium, d. v. s. Nya testamentets berättelser om nattvardens instiftelse, medger inte att mässan uppfattas som ett offer.⁴⁵ Men då evangeliets summa och sammanfattning är budskapet om syndernas förlåtelse, kan evangelium lätt identifieras med löftet. Vanligare i *De captivitate* är dock, att Luther talar direkt om löftet eller löftesordet. Vilken betydelse hos evangelium, som avses, kan ofta vara svårt att avgöra; betydelserna tycks glida över i varandra.

[Emot tanken på mässan som offer bör man] med största ståndaktighet ställa Kristi ord och exempel. Ty om vi inte hävdar, att mässan är Kristi löfte eller testamente, som orden [i Matt. 26: 26 ff.] klart lyder, så förlorar vi hela evangelium och all vår tröst (523: 16–19).

Att i dessa satser identifiera Kristi löfte och evangelium låter sig inte göra, om man vill ge dem en begriplig mening. Evangelium är i förhållande till löftet det vidare begreppet, som innehåller löftet och bekräftar dess sanning. Till samma resultat kommer vi, om vi stannar inför följande uttalande:

Ty vem tvivlar på att evangelium predikas genom de ogudaktiga? Men mässan är en del av evangelium, ja till och med evangeliets summa och sammanfattning. Ty vad är hela evangelium annat än det goda budskapet om syndernas förlåtelse? (525: 35–38).

Om med Luthers analys mässan översätts med löfte, blir det meningslöst att påstå, att löftet (= mässan) är en del av löftet (= evangelium). Evangelium måste även här vara det vidare begrepp, som innehåller löftet och ger samvetena tröst. Kristi ord, evangeliet (536: 19–26) kan därför också förklaras vara detsamma som den muntligt tillsagda förlåtelsen och trösten.⁴⁶

Tolkningen av 'Guds ord' som löfte förutsätter, att 'Guds ord' i betydelsen av bibeln handlar därom. Dubbelydigheten sätter Luther i stånd att argumentera mot en rad aktuella företeelser, om vilka bibelns ord inte direkt handlar. Den typ av argument han för fram blir alltså konsekvenser av den grundläggande satsen, att 'Guds ord' är detsamma som löfte. Tolkningen av nattvarden som ett löfte blir avgörande för Luthers sakramentsuppfattning. Ett sakrament är ett löftesord förbundet med ett yttre tecken. Löftestolkningen av ordet ger honom vapen i händerna mot *opus operatum*-föreställningen och mot mässoffret (512: 7 ff.), den bestämmer hans dopuppfattning (531: 31 ff.). Utifrån sin syn på dopet som en gudomlig gärning genom löftesordet går han till storms mot klosterlöftena (538: 26 ff.), och från samma ståndpunkt försvarar han livet i den vardagliga kallelsen (541: 7 ff.) och den kristna friheten mot den kanoniska rätten (535: 27 ff.). I sin tolkning av ordet som löfte tar Luther kritisk ställning

⁴⁵ WA 6, 525: 3: Euangelium esse praeferendum omnibus Canonibus et collectis per homines compositis: Euangelium autem non sinit Missam esse sacrificium.

⁴⁶ WA 6, 547: 29: veniam et solatium, id est verbum Christi, ex ore proximi.

till aktuella företeelser, men han överskrider därmed också de gränser en bokstavlig tolkning uppdrager. Han gör det genom att låta slutsatser följa ur en uppställd princip. Under sådana omständigheter är det av betydelse, att premisserna är riktiga.

3. För att visa orimligheten i den katolska positionen argumenterar Luther på följande sätt. Kristus har i sitt ord instiftat nattvarden under två gestalter. Kyrkan bryter mot Kristi ord (genom att undanhålla lekmännen kalken). Detta leder till den felaktiga konsekvensen, att kyrkan har större myndighet än Kristus. Om kyrkan har makt över ordet och på en punkt förändrar det (ifråga om lekmanakalken), kan hon göra det även på andra, t. ex. upphäva dopet eller boten.⁴⁷ Om kyrkan kan fråntaga lekmännen kalken, kan hon även fråntaga dem brödet. Detta leder till nattvarens upplösning, vilket är orimligt (504: 4–6). Luthers slutsats blir Skriftens nödvändiga primat över kyrkan. Ty om man förändrar en av Kristi instiftelser, kan man lika väl förändra en annan. Konsekvensen blir, att Kristi auktoritet måste upprätthållas (503: 13–19).

I denna typ av argument kommer *ratio* till användning. Det är ingen kunskapskälla men utnyttjas i argumenteringen. Premisserna hämtar Luther vanligen från bibeln. En sådan premiss är, att påven enligt hans tolkning av Matt. 18: 15 ff. inte har större myndighet än någon annan kristen. Om påven får dispensera från ett givet äktenskapslöfte, har en vanlig kristen samma rätt. Men då denna rätt frånkännes den kristne, kan inte heller påven åberopa den (541: 18–22).

Framför allt i framställningen av äktenskapet kommer denna typ av argument till användning. Den premiss Luther lägger till grund för sin argumentering, är äktenskapet som en gudomlig skapelseordning (550: 33–35; 553: 22–23), och denna ger alla människor rätt till äktenskap. Den är ett *ius divinum* (556: 8 f.), omvitnad både i den naturliga lagen och i Skriften. Med den följer, att det i allmänhet är omöjligt för människor att leva i ogift stånd. Utifrån den förutsättningen för Luther sitt resonemang om äktenskap och skilsmässa. Får den lagligen frånskilde gifta om sig? Hans svar är ja av följande skäl: Kristus medger skilsmässa i fall av otukt (Matt. 5: 32), och han tvingar ingen att leva ogift.⁴⁸ Paulus vill, att vi skall gifta oss i stället för att vara upptända av begär (1 Kor. 7: 9). Slutsats: man bör ha rätt till omgifte (559: 20 ff.).

Vår genomgång av Luthers sätt att argumentera visar, hur komplicerad bibeltolkningen i själva verket är. Mot sin uttalade avsikt att låta den bokstavliga

⁴⁷ WA 6, 503: 30: Si autem ultra species potest negari laicis, poterit eis et pars baptismi et poenitentiae tolli eodem arbitrio Ecclesiae, cum ubique sit par ratio et potestas.

⁴⁸ Denna sats kan inte härledas ur Matt. 5: 32.

meningen gälla tvingades han till ofta intrikata resonemang för att kunna hävda den ståndpunkt han fann rimlig. Bibeln skulle vara auktoritet, men för dess förståelse och aktualisering krävdes en insats av *ratio*. Ofta räckte det inte med en hänvisning till bibelns enkla mening, utan andra argument måste tillgripas. I en typ av överväganden lät han evangeliet, löftet, utgöra utgångspunkten, men han kunde också införa andra premisser. För bedömningen och förståelsen av hans teologi är det av stor betydelse att uppmärksamma, hur han kommer fram till sina slutsatser. Ett sådant studium avslöjar den betydelse argumentationen äger för uppbyggandet av en teologisk åskådning.

GUNNAR GUNNARSSON

*Begreppen "vis irascibilis" och "vis concupiscibilis"
i Bonaventuras viljeuppfattning —
några synpunkter*

I Nikomakiska Etikens 7:e bok¹ diskuterar Aristoteles vilken av de båda arterna av stråvan inom den appetitiva »själsdelen» (to orektikon), nämligen den heroiska, personlighetens integritet hävdande själskraften, »vreden» (thymos) eller begäret (epithymia), som stode den förnuftiga »själsdelen» (to logistikon) närmast. Han kommer till resultatet, att thymos står förnuftet ojämförligt mycket närmare än epithymia. I förhållande till förnuftet, är, säger Aristoteles, thymos lik en tjänare som rusar i väg innan husbonden, förnuftet, fått tillfälle att lämna sina direktiv; thymos är alltså en tjänare med intention till lojalitet men tyvärr ofta alltför nitisk och uppbrusande.

För både Platon och Aristoteles är »vreden» den heroiska förmögenheten som värnar om hedern, äran, ryktet. En rätt thymos är ett värn mot feighet och självuppgivelse. I kampen för den personliga integriteten, självständigheten, självaktningen, ligger affiniteten mellan thymos och förnuft. Hos begäret (epithymia) finnes inte det drag av lojalitet gentemot förnuftet som utmärker thymos. Begäret kan visserligen betjäna sig av förnuftet men blott för att utnyttja det för sina syften.

En viktig källa för förmedling till skolastikerna av aristoteliskt gods i fråga om uppfattningen av viljan — visserligen med tillsatser av inflytelser från andra grekiska filosofskolor — är den översättning av Johannes Damascenus' *De fide orthodoxa*, som Burgundio gör vid mitten av 1100-talet. Johannes Damascenus är i sin tur beträffande antropologien beroende av biskop Nemesios, av skolastikerna ibland förväxlad med Gregorius av Nyssa.

Thymos och epithymia går hos skolastikerna igen under beteckningarna *vis irascibilis* och *vis concupiscibilis*. Mycket av vad som inom skolastiken säges om dessa båda vires är gemensamt allmängods, som, via Damascenus, Avicenna och andra källor, går tillbaka på antika inflytelser. Samstämmigheten är naturligt nog störst mellan de franciskanska magistrarna. I mycket är Bonaventura beroende av sina lärare, främst av Alexander av Hales, men också av Johannes av

¹ Eth. Nic. VII, 7, 1147 b 2 och 1149 a 24.

Rupella. Beträffande *vis concupiscibilis* och *vis irascibilis* torde dock ingen av franciskanerna så som Bonaventura ha lyckats infoga denna läropunkt i en helhetsåskådning. Man kan konstatera detta på punkt efter punkt — i behandlingen av illuminationen, i framställningen av *liberum arbitrium*, *synteresis*, hoppet osv.

Framför allt har Bonaventura satt sin personliga stämpel på utformningen av begreppet »*vis irascibilis*». Någon samlad större framställning av detta begrepp finns inte. Men påfallande ofta drar han i olika sammanhang upp en diskussion av begreppet i fråga, framför allt i sentenskommentaren. En författare som har uppmärksammat och noterat den roll som *vis irascibilis* spelar i Bonaventuras tänkande är E. Lutz (*Die Psychologie Bonaventuras*, *Baeumker-Beiträge VI* 4—5, 1909). Han har dock, såvitt jag kan se, inte gjort något försök att ställa detta begrepp in i och förklara det utifrån Bonaventuras totalåskådning. Lutz har skarp blick för diskrepanserna och oklarheterna i Bonaventuras åskådning — detta hör till de starka sidorna i hans kritiska framställning. Lutz har också på den punkt det här är fråga om noterat avvikelserna från Thomas och Duns Scotus. På denna punkt skiljer han sig fördelaktigt från utgivarna av det stora bonaventuraverket — ett i många avseenden storslaget och beundransvärt arbete, utfört under pressande yttre omständigheter i Quaracchi vid Florens, men i kommentarerna (*scholia*) väl mycket präglad av försöken att harmonisera Bonaventura med Thomas.

Jag vill här förutskicka, att framställningen — av utrymmesskäl — på många punkter blir mycket fragmentarisk. Av olika viljeyttringar som Bonaventura talar om, har jag koncentrerat mig på *synteresis*, eftersom jag tyckt mig finna, att karaktären hos de båda »*vires*» på ett särskilt sätt kommer fram inom *synteresis*.

Med karaktären hos Bonaventuras kunskaps- och viljeuppfattning sammanhänger också, att hans uppfattning av skönhetens väsen måste få ett visst utrymme.

Beträffande Bonaventuras viljeuppfattning må först nämnas, att viljan (*affectus*, *voluntas*) konstitueras av två delkomponenter, *vis irascibilis* och *vis concupiscibilis*,² som med viljan hänföres till »*pars rationalis*». Visserligen kan Bonaventura tala om en dubbel uppsättning³ av sådana »*vires*», så att även i »*pars sensibilis*» finnes en *vis concupiscibilis* och en *vis irascibilis*. Denna senare tankegång synes dock inte spela så stor roll.

Om *vis concupiscibilis* säger Bonaventura, att den eftersträvar, begär, ett gott (*bonum*), strävar att med sig införliva detta goda och ingå i förening (*unio*) med det. *Vis irascibilis* däremot försvarar detta förvärvade goda (*defendere*),

² 3. Sent., 717 b.

³ ib.

strävar efter att behålla och bevara (*tenere*) det. Kanske ännu oftare än till »*bonum*» sättes *vis irascibilis* i relation till dess motsats, »*malum*»: den repellerar »*malum*», undflyr detta onda.⁴

Bonaventura anställer ofta jämförelser mellan minnet (*memoria*) och *vis irascibilis*⁵ — båda kännetecknas av en behållande, bevarande (*tenere*) funktion. Vad som förenar de båda viljekomponenterna *vis concupiscibilis* och *vis irascibilis* är den gemensamma relationen till »*bonum*» — det goda som *vis concupiscibilis* förvärvar, försvaras av *vis irascibilis*. Bonaventura är dock angelägen om att avgränsa de båda vires från varandra: medan — med en från det inomtrinitariska livet hämtad bild — inom ternaren *memoria* — *intelligentia* — *voluntas* i nu nämnd ordning råder ett »processionsförhållande» (*secundum modum derivationis sive processionis*)⁶ så råder intet sådant förhållande mellan *vis irascibilis* och *vis concupiscibilis*. Den irascibla »rörelsen» (*motus*) kan vara utan den concupiscibla och omvänt. Detta synes sammanhänga med tendensen hos Bonaventura att utforma *irascibilis* i en bestämd riktning.

Enligt antika förebilder står *vis irascibilis* för Bonaventura i ärans, hederns och den personliga integritetens tjänst, den är den heroiska, kampbetonade själskraften. I en viss antitetisk tillspetsning kan Bonaventura säga, att *vis irascibilis* »*respicit honorem*» medan *vis concupiscibilis* »*respicit amorem*».⁷

Mycket ofta sammanställs *vis irascibilis* med det mödosamma och svåra, »*arduum*»:⁸ att under patetisk kamp hålla fast vid ett »svårt» och upphöjt mål, ett »*bonum*» som kan representera något så skrämmande svårt att man ryggar tillbaka inför uppgiften att »spänna sig» (*erigi*) inför det stora och svåra (*erigi ad magna et ardua*). »*Magna et ardua*» är för den i tiden levande människan det eviga och gudomliga. Det är för Bonaventura naturligt att hänföra hoppets dygd till *vis irascibilis*: *Dicendum, quod absque dubio spes est in potentia affectiva; est enim in ipsa irascibili, quae est pars potentiae affectivae. Potentiae enim irascibilis est . . . aggredi terribilia et erigi ad magna et ardua.*⁹

Begreppet »*magnum et arduum*» har många övertoner. Det är här fråga om upplevelsen av ett tvång, ett krav, men man får inte glömma det drag av »*gloriosum*» som är förknippat med begreppet i fråga, prägeln av det gammaltestamentliga »*kābōd*». Inför »*magnum et arduum*» upplever människan både en befällning, ett krav, och en skönhet som betvingar: enheten av dessa båda komponenter torde kunna beskrivas som upplevelsen av en gudomlig rätt till oss. Reaktionen inför det numinösa »*arduum*» beskrivs ofta med hjälp av verbet »*se erigi*»; i den delkomponent av viljan (*affectus, voluntas*) som är *irascibilis* är,

⁴ Brevil., V, 227 b.

⁵ 3. Sent., 580.

⁶ 3. Sent., 823 a.

⁷ 1. Sent., 197.

⁸ 3. Sent., 577 a.

⁹ 3. Sent., 579 a.

äger en »erectio», en anspänning, en aktivering rum: »affectiva, cum duplicetur in duas vires, videlicet in concupiscibilem et irascibilem, obiectum habet duplicis rationis, videlicet bonum, quod concupiscit, et arduum, ad quod se erigit.» Kort och koncist beskriver Bonaventura här hur viljan fungerar, dels som concupiscibilis, dels som irascibilis: i förstnämnda fallet fungerar den »sub ratione boni» (bonum quod concupiscit), i det senare fallet »sub ratione ardui» (arduum, ad quod se erigit).¹⁰

Vi intresserar oss här närmast för den »erectio» som äger rum i vis irascibilis inför »arduum». Som redan antytts är det här fråga om ett tillstånd av anspänning, ett mått av affektiv allmänaktivering. Denna aktivering, detta engagement väckes inte av att »arduum» upplevs som »bonum» i den meningen att detta goda utfyller ett behov, en brist, hos människan. Det »bonum» som hoppet står inför är en objektiv gudomlig verklighet, ett »bonum» i absolut mening, i egen rätt: »objektet» för spes är inte »bonum sub ratione boni» utan »bonum sub ratione magni et ardui», ett högsta goda, vilket »sub ratione ardui» inte betraktas som ett »bonum» som är till för att utfylla ett mänskligt behov utan inför vilket tvärtom människan är till för att tillbedja och överväldigas genom makten hos det numinösa »arduum vel magnum». Vad som kännetecknar vis concupiscibilis är att den »concupiscit bonum» utifrån ett behov, en brist, en »dependentia», medan vis irascibilis – till vilken hoppet hänföres – är organet för uppfattandet av »magnum vel arduum», den kraft – för att parafrasera en passage i 3:e sentenskommentarboken – som fungerar sub ratione gloriosi, sublimitatis, aeterni, diurnitatis, excellentis et indeficientis.¹¹

Karaktären av på en gång maktfylld bjudande norm och lockande skönhet går igen, när Bonaventura närmare skall beskriva vad det innebär, att hoppets »obiectum» är ett objekt »sub ratione ardui sive magni». Man kan, säger Bonaventura, hos hoppet särskilja två »actus», en som karakteriseras av tillit (confidere) och en av förbidan (expectare). Tillitsfunktionen är ursprunget (origo) för förbidandets funktion hos hoppet. Det är egenskaperna hos »objektet» som framkallar dessa båda aktiviteter hos hoppet. Man förlitar sig bara på den som varken kan eller vill svika. Sådana egenskaper har endast den som äger ett maximum av makt och generositet (potentissimus in virtute et munificentissimus in liberalitate). »Confidere» är som nämnts »origo» för »expectare». Genom att hoppet i sin tillitsfunktion (in confidendo) äger »obiectum magnum vel arduum», äger en mäktig och generös löftesgivare (magna promittit nobis), kan ur tilliten »fiducia» födas en fast förväntan, förbidan. Dessa båda funktioner av hoppet innebär en upplevelse i vilken man, enligt Bonaventura, hör Gud säga: »Ego

¹⁰ 3. Sent., 577 a.

¹¹ 3. Sent., 577 b.

protector, in quo debes confidere, et merces tua magna, quam debes exspectare». Det talas alltså här om lön, men det för Bonaventura avgörande är tydligen att initiativet och erbjudandet kommer från En som är »potentissimus in virtute et munificentissimus in liberalitate» och att utgångspunkten inte är det mänskliga behovet. Man bör lägga märke till det två gånger upprepade »debes». Den gudomlige löftesgivaren karakteriseras till den grad av »magnum vel arduum» att hos människan som hoppas sker en »erectio», ett engagerande av de funktioner som Bonaventura betecknar med uttrycken »confidere» och »exspectare».¹²

Det har ovan i samband med vis irascibilis talats om »erectio», om en aktivering av personligheten, en anspänning och ett engagement. Detta drag av aktivering framträder på ett ställe i 3:e sentenskommentarboken,¹³ där Bonaventura behandlar frågan varför vi har just 10 budord. Det är betecknande, att denna aktivering för Bonaventura tydligen står i nära relation till en attityd av »adoratio», av upplevelse av »maiestas», av maktfylld, nödgande, bjudande norm. Att vi har tre bud på första tavlan förklaras på varierande sätt genom hänvisning till Triniteten och till olika slag av »actus». Det första budet står i relation till den första personen i Triniteten och till »maiestas». I en ny variation förklarar Bonaventura, att vi har tre slag av »vis motiva»: rationalis, concupiscibilis och irascibilis, som står i relation till resp. andra, tredje och första buden. »Adoratio» (jämför vad som förut sagts om »maiestas») krävs av det första budet och har relation till vis irascibilis (mandatum de adoratione respicit ipsam irascibilem). Beträffande »actus» talas om resp. hjärtats, munnens och handlingarnas »actus» genom vilka vi inriktas mot Gud. Handlingarnas »actus» förklaras stå i relation till tillbedjans bud (mandatum adorationis), alltså det första budet. Beträffande det 4:e budet säges, att hos fader och moder återlyser (relocet) något av Faderns »proprietas» — de utgör för oss »principium» (jämför vad som sagts om »maiestas»). Liksom vi är skyldiga Fadern »honor et reverentia» så säges också i fråga om de auktoriteter som fader och moder utgör: Honora patrem tuum etc.

I ännu ett sammanhang är det av intresse att studera Bonaventuras utsagor om vis irascibilis, nämligen de som berör begreppet »timor». Han säger i samband med behandlingen av »conscientia» att människan har en medfödd gudskunskap som innebär insikt i vad det innebär att frukta och älska Gud: »conscientia (est) habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius quod est Deum amare et Deum timere».¹⁴ Det är i detta sammanhang begreppet »timor» som intresserar oss. Om man närmare undersöker Bonaventuras utsagor om »timor» finner man, att han ger en allmän bestämning av begreppet i fråga (in

¹² 3. Sent., 577 a.¹³ 3. Sent., 822 b.¹⁴ 2. Sent., 904 a.

sua generalitate),¹⁵ som gäller för alla olika slag av »timores», från timor servilis till fruktan hos de saliga »in patria». Fruktan hänföres till vis irascibilis (timere est potentiae irascibilis), och — som man efter en sådan utsaga kunde vänta — om objektet för timor »in sua generalitate» säges, att det är det som är upphöjt svårt (arduum sive excellens). Människans reaktion inför det upphöjt eller numinöst svåra är ett tillbakaryggande (resilitio) — detta tillbakaryggande gäller »in omni timore». Reaktionen »resilitio» inför »arduum» gäller både inom kategorien »bonum» och »malum». I relation till det goda är dock detta tillbakaryggande förenat med vördnad, tillbedjan (est resilitio cum reverentia), i fråga om det onda blir detta tillbakaryggande till en flykt (est resilitio cum fuga). Bonaventura tycks ibland söka efter så starka uttryck som möjligt för att beskriva detta numinöst svåra, excellens utbyts mot superexcellens: »dicendum, quod obiectum eius (sc. timor) est arduum sub ratione ardui et excellentis et quaedam modo superexcellens.»

»Excellent» och »superexcellens» innebär ju något upphöjt och överväldigande — i samband med fruktan något skrämmande upphöjt och heligt. Nu användes dock verbet »excedo» och substantivet »excellencia» också i en mer speciell betydelse, nämligen i de fall då de mänskliga sinnena utsättes för så starka och intensiva retningar att de hotas av förstörelse. På ett ställe i tredje¹⁶ sentenskommentarboken diskuterar Bonaventura huruvida Kristi mänskliga själ kunde uthärda den gudomliga strålgansen i all dess härlighet. Vårt jordiska öga uthärdar ju inte den direkta anblicken av solen »propter excellentiam». I Itinerarium¹⁷ säges i samma ämne med användande av verbet »excedere» att sinnesorganet bedrövas »in extremis» men reagerar med estetiskt välbehag (delectatur) inför sinnesintryck som är väl anpassade för det mottagande organet.

Eftersom »excedo» och »excellencia» så ofta brukas med denna betydelse — resonemanget är hämtat från Aristoteles' De anima¹⁸ — torde man bäst förstå innebörden av dessa uttryck i samband med »timor», om denna speciella betydelse också tänkes med: en förtärande gudomlig helighet, som av syndare uppleves som något outhärdligt och destruktivt. Man bör hålla i minne vad som förut sagts om »magnum vel arduum» och »resilitio cum fuga». Mot bakgrunden av vad som här sagts bör man fatta Bonaventuras utsaga, att conscientia har en naturlig insikt i vad det innebär att frukta Gud. Det torde vara uppenbart att det här inte är fråga om en teoretisk och oengagerad kunskap — tvärtom: personligheten är skakad i sitt innersta och måste göra allt för att undkomma en i sin påtaglighet outhärdlig upplevelse — framkallad av något som uppleves som varande i skrämmande närhet. Det bör kanske ännu en gång påminnas om, att

¹⁵ 3. Sent., 768 a.

¹⁶ 3. Sent., 303 a och 305 a.

¹⁷ It., c. 2, n. 5.

¹⁸ Arist. II. de Anima, c. 12, 424 a 28–30; ib. III. c. 2, 426 a 30.

timor av Bonaventura sättes i relation till vis irascibilis, till »magnum vel arduum». Det synes som om »arduum» i vissa ställningar — inte alltid — innebär något outhärdligt och nästan destruktivt svårt.

Har man nämnt conscientia,¹⁹ så befinner man sig i omedelbar närhet av synteresis²⁰ — det förra begreppet är det kunskapsmässiga korrelerat till det voluntativa synteresisbegreppet i Bonaventuras »samvetlära». Conscientia kan dock inte utan vidare översättas med »samvete» utan innebär snarare ett allmänt sedligt medvetande e. d. — innebär både en intuitiv kunskap om de översta moraliska principerna och dessas tillämpande på det enskilda fallet. Att conscientia också har relation till gudsgemenskapen har redan framgått. Synteresis hänföres som sagts — i motsats till vad som är fallet hos Thomas — till viljan. Därmed ingår i synteresis också delkomponenten vis irascibilis. När det i andra sentenskommentarbokens distinctio 39. — det klassiska synteresis- och conscientiastället — ofta säges, att synteresis »remurmurat contra malum» är det tydliga funktionen hos vis irascibilis som åsyftas. »Remurmurare» har åtskilliga betydelseskiftningar: mumla, knota, storma, dåna, brusa, protestera osv. Då Bonaventura brukar ordet i samband med samvetsfunktioner får man intrycket, att vad ordet återger, är en upplevelse av molande, pinad men intensiv protest i personlighetens djup.

Uttryck sådana som »gloriosum», brukade i samband med begreppet vis irascibilis tyder på en affinitet till estetiska upplevelser. Den nyligen bortgångne Karl Peter²¹ har påpekat, att upplevelsen av »pulcrum» hos Bonaventura skiljer sig från attityden till »bonum» därigenom att skönheten inte är till för människans skull utan människan för dess skull — såtillvida som Gud motsvarar och stillar mina behov är han mitt högsta goda, men såtillvida som Gud av mig skall tillbedjas och lovas, är jag till för Guds skull — i denna mening är Gud den högsta skönheten. Skönheten får så något av sanningens objektivitet och oberoende. Detta Peters påpekande leder osökt tankarna i riktning mot vad förut sagts om vis irascibilis och om dess sätt att verka — inte »sub ratione boni» — utan »sub ratione magni vel ardui» — Peter har dock omnämnt begreppet vis irascibilis endast i förbigående. Den skönhetsupplevelse som har relation till den irascibla kraften synes dock vara av speciell art. Denna egenart synes böra ställas in i ett något större sammanhang.

Olika författare har diskuterat frågan om skönheten hos Bonaventura uppfattas som en transcendental egenskap, dvs. är skönheten begränsad till en speciell kategori eller är den en egenskap hos det varande som sådant, går den tvärs över alla kategorier? Vad som transcenderar kategorierna brukar inom skolastiken kallas »transcendentale». Såsom en egenskap gemensam för allt

¹⁹ 2. Sent., 898 ff.

²⁰ 2. Sent., 908 ff.

²¹ Peter, K., Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura, 1964, s. 70 ff.

varande skulle då »pulcritudo» i fullkomlig mening realiseras hos Gud, i härledd och svag mening hos skapelsen. Som egentliga transcendentalia brukar Bonaventura nämna egenskaperna unitas, veritas och bonitas,²² som – i fråga om Gud – utmärker det ena gudomliga väsendet men dock i viss mening »approprieras» till var och en av gudomspersonerna – beträffande de tre nu nämnda resp. Fadern, Sonen och den helige Ande. Om de tre nu nämnda är transcendentaler i egentlig mening kan dock Bonaventura i mer sekundär och härledd mening som transcendentala egenskaper beteckna också potestas, sapientia och voluntas samt altitudo, pulcritudo och dulcedo – alla i nu nämnd ordning approprierande till de tre gudomspersonerna. Han kan också appropriera aeternitas till Fadern. Det synes som om skönheten som en transcendental egenskap enligt Bonaventura genomtränger var och en av de tre »egentliga» transcendentalierna.

Eftersom Bonaventura sätter vis irascibilis i speciell relation till den första personen i gudomen, är det här främst transcendentalierna unitas, potestas, altitudo och aeternitas som är av särskilt intresse. Först bör kanske anmärkas, att avståndet mellan unitas och potestas inte är så stort som kan synas vara fallet. Unitas och simplicitas innebär enligt Bonaventuras nyplatoniskt påverkade tankegång en fullhet av koncentrerad dynamisk kraft. Det är därför för honom fullt naturligt att sätta unitas i samband med Guds skaparmakt, med Gud som causa efficiens. Man får dock inte glömma den ursprungliga innebörden i unitas – denna transcendentala egenskap vittnar om en Skapare vars aktivitet är enhetskapande genom unifierande gudomliga normer och som förlämnar skapelsen en skönhet som består i en viss enhet i all mångfald, en »mångtalig likhet» (aequalitas numerosa) – ett uttryck lånat från Augustinus. Beträffande ternaren altitudo, pulcritudo, dulcedo har H. U. von Balthasar anmärkt, att altitudo närmast bör översättas med upphöjd skönhet, värdighet, upphöjdhet, härlighet, pulcritudo med »Anmut», medan dulcedo närmast skulle innebära ett av subjektiv affektion präglad välbehag.²³ Man kanske härtil kan knyta reflektionen, att altitudo mera representerar en lagens, normens stränga skönhet, medan de båda övriga begreppen har prägel av en lockande, dragande skönhet, av »evangelium».

Att Gud i kraft av den transcendentala egenskapen »unitas» unifierar, normerar skapelsen enligt sin vilja sammanhänger med den exemplaristiska tankegången hos Bonaventura. Men människan kan bryta mot exemplarismens tanke: i stället för att i kraft av unitas vara hel och samlad kan hon i syndig nyfikenhet (curiositas) splittras genom att alltför mycket vända sig till de yttre tingen, i stället för att betrakta sin egen obestridliga upphöjdhet och skönhet som en »härledning» av den gudomliga altitudo vänder hon sig bort från den gudomliga

²² Brevil., V., 214–215. ²³ von Balthasar, H. U., Herrlichkeit II, 1962, s. 343, not 380.

till den egna altitudo. Det absoluthetsmoment som den gudomliga närvaron i själen förmedlar, tränger inte igenom. Enheten brytes genom att människan i stället för att äga Gud äger sig själv som exemplar, blir sitt eget mått. Den enhetsskapande gudomliga normeringen för livsföringen hindras.

Därmed aktualiseras en aspekt av vis irascibilis: den gudomliga närvaron i själen verkar som lag: den irascibla kraften i synteresis gör sig förnummen genom »remurmuratio» — i en dov, revolterande smärta förhindras människan som bryter mot synteresis bud att ära Gud och tjäna medmänniskan att känna en ostörd »delectatio». Människan reagerar med fruktan, med »resilitio cum fuga».

Lag- och normkaraktären synes mig vara mycket uttalad i den funktion som vis irascibilis utövar — denna kraft står ju också i en särskild relation till den första personen i gudomen och innebär ett aktivt engagement, en anspänning (erectio) som fordras av lagen. Den skönhet (altitudo) som approprieras till den första personen i gudomen har en sträng och upphöjd karaktär. Utsagorna om »magnum vel arduum» och den irascibla kraftens karaktär av att innebära en reaktion mot »malum» medför att vis irascibilis i särskild mening kommer att förknippas med ett absoluthetsmoment.

Detta innebär dock inte att inte ett moment av något obetingat finnes också hos den andra delkomponenten hos viljan, vis concupiscibilis, ehuru inte lika starkt framträdande. Att själen är imago Dei innebär att den är »capax Dei» — den är bestämd för ett oändligt objekt och kännetecknas av ett oändligt behov. Just detta oändliga, absoluta behov blir för människan enligt Bonaventura ett vittnesbörd om det mål hon är bestämd för. Den oändliga fullheten (sufficiencia) av vara och godhet som detta mål representerar, känner människan genom behovet. På frågan hur människan har en allmän kunskap om den fullkomliga sällheten (beatitudo) svarar Bonaventura:²⁴ dico, quod sufficientiam cognoscit per indigentiam.

Vad som ovan sagts om den concupiscibla komponenten i viljan kan sägas exemplifiera den transcendentala egenskapen »bonum». Bonaventura citerar Kristus: »Nemo, inquit, bonum nisi solus Deus».²⁵ Enligt denna tankegång är det det varandes inriktning mot Gud, den absoluta godheten, som konstituerar den transcendentala godheten hos det varande: »Omnia sunt bona, quia tendunt ad ipsum (Deum)».²⁶ Synteresis är enligt Bonaventura en form av voluntas naturalis, som kännetecknas av ett entydigt determinerat viljeförlopp i riktning mot bonum — man kunde säga, att voluntas naturalis är en funktion av den transcendentala egenskapen »bonum». På grund av den naturartade entydiga determineringen har voluntas naturalis inte någon meritorisk karaktär.

²⁴ 4. Sent., 1004 a. ²⁵ It., c. 5, n. 2. ²⁶ 2. Sent., 28.

Också synteresis kännetecknas av en entydig determination i riktning mot det goda – men synteresis är dock något förmer än voluntas naturalis, och det goda som synteresis strävar mot är ett bonum av högre dignitet än det goda som voluntas naturalis strävar mot: i synteresis' strävan mot det goda har kommit in ett absoluthetsmoment som inte i samma mening finns hos voluntas naturalis; denna absoluthetskaraktär inför Bonaventura genom att kraftigt förstärka det estetiska inslaget hos bonum: genom att oupplösligt förknippa synteresis med begreppet »bonum honestum». Bonaventura beskriver »honestum»²⁷ genom att anföra ett citat från Ciceros Rhetor, liber II, cap. 53, lydande: »honestum est quod sua vi nos trahit et dignitate sua nos allicit.» M. Schäfer²⁸ har i en undersökning av tredje boken i Ciceros De finibus och dess utsagor om »honestum» betonat sambandet mellan detta begrepp och det grekiska »kalon» samt den absoluthets- och evidenskaraktär som begreppet äger redan hos Cicero. »Honestum» med dess absoluthetskaraktär är tydligen ett begrepp som har passat Bonaventura i hans strävan att neutralisera den karaktär av att vara utfyllnad av mänskliga behov, som präglar det bonum som voluntas naturalis strävar efter. »Bonum honestum» kännetecknas av samma objektiva karaktär som präglar sannings- och skönhetsupplevelsen: det drar oss med en egen kraft, med en egen rätt och värdighet (dignitas). Vi böjer oss inför godhetens skönhet, den drar oss »sua vi». Den »instigatio ad bonum honestum» som kännetecknar synteresis ligger tydligen genom dess karaktär av estetisk dragning och skönhetsupplevelse på ett mer medvetet plan än den allmänna strävan efter sällhet som kännetecknar voluntas naturalis. Denna »instigatio» (av samma stam som »instinctus» som ibland av Bonaventura brukas som synonym till synteresis) vill väcka människans uppmärksamhet och reflektion. I en central text i Itinerarium²⁹ talar Bonaventura om hur människan låter sina omedelbara estetiska upplevelser bli föremål för ett omdömesfällande (diudicatio). Enligt Bonaventura leder detta medvetetgörande av den estetiska upplevelsen omedelbart människans aning mot de eviga idéerna och öppnar därmed vägen för en gudsupplevelse. Också beträffande de anande upplevelser som förmedlas av synteresis står människan inför uppgiften att företa en forskande »diudicatio». Härpå tyder den omständigheten, att om synteresis i andra sentenskommentarboken utgör en anande begynnelse, så förekommer synteresis i Itinerarium³⁰ i samband med de högsta mystiska upplevelserna i vilka människans alla själskrafter i synteresis är samlade liksom i en glödande spets (acies), en utveckling som började med aningar och längtan under inverkan av en fördold gudomlig närvaro.

²⁷ I. Sent., 40 b.

²⁸ Schäfer, M., Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, 1934.

²⁹ It., 301 a.

³⁰ It., 297 b.

I jämförelse med »altitudo» synes den med »honestum» förknippade skönhetsupplevelsen ha mer karaktär av lockande dragning. I *distinctio* 1. av första sentenskommentarboken³¹ där Bonaventura behandlar begreppet »honestum» säges att »bonum honestum» lockar och drar oss därför att det på grund av likheten med Gud äger »pulcritudo». Denna utsaga — liksom andra skäl som det skulle föra för långt att här gå in på — synes mig peka på att »bonum honestum» för Bonaventura betyder en generöst och osjälviskt skänkande kärlek (*liberalitas*).

Om man studerar Bonaventuras utsagor över *caritas*' väsen tycker man sig återigen möta den överväldigade inställning inför »magnum vel arduum» som utmärker *vis irascibilis*. Uttryck för tillbedjan och kärlek brukas ofta som synonymer.³² Kärleken präglas av att vara en gripenhetens beundran inför Guds *sublimitas*. Inför Guds *pulcritudo* och *rectitudo* glömmar så själen sig själv att den liksom träder ut ur sig själv och övergår i Gud (*exessus*). I skådandet av Guds upphöjdhet absorberas (*absorbeatur*) själen.³³ Absoluthetsmomentet framträder i kravet på att Gud får älskas endast för sin egen skull (*propter se*). Det är betecknande, att då det talas om den gudomliga godheten är det ofta inte fråga om en godhet i relation till det älskande mänskliga subjektet utan en godhet som kommer till synes i de inomtrinitariska relationerna. En fromhet som så behärskas av tillbedjan och betagenhet inför en skådad gudomlig härlighet måste sträva efter att så mycket som möjligt skjuta det mänskliga sällhetsbehovet åt sidan. Inför Kristus upplever man endast att han har godhetens och sanningens rätt till en. *Caritas* kännetecknas enligt Bonaventura av att viljan tages tillfånga under Kristi lydnad.³⁴

Det estetiska moment som betonats både i samband med *synteresis* och *caritas* synes mig i hög grad sammanhänga med en visionär inställning, med skådandet av en överväldigande syn, med konfrontationen med en objektiv verklighet som är sådan att man själv är liksom utslagen. Det är också betecknande, att Bonaventura bland kroppens sinnen sätter synen främst på grund av dess i jämförelse med de andra sinnena — t. ex. smaken — objektiva karaktär. Den skådande har inte sökt bemäktiga sig det älskade objektet, han står stilla, själv absorberad och betraktande: inställningen hos *vis irascibilis*, den viljans kraft som håller den skådande stilla i intensiv anspänning och aktivering utan att falla för frestelsen att slappna av eller fly bort från ett förtärande och förvandlande ljus.

Men när sedan Bonaventura i samband med utsagor om de högsta mystiska upplevelserna talar om de s. k. andliga sinnena (*sensus spirituales*)³⁵ tänkta i

³¹ 1. Sent., 42 a.

³² 2. Sent., 546 b.

³³ It., V., 306 b.

³⁴ It., V., 299 b; 311 b.

³⁵ 2. Sent., 126 f.

analogi med de kroppsliga, så blir värdeskalen plötsligt omvänd: nu sätts berörings- och smaksinnena i stället främst i kraft av vilka den innerligaste förening med Gud äger rum — en förening, en unio, i vilken den intellektuella, »skådande» förmögenheten slumrar — endast viljan »affectus» vakar;³⁶ en upplevelse beträffande vilken man enligt Bonaventura skall spörja — inte »magistern» — utan bruden. I denna unio är det tydligen av de båda vires i »affectus» vis concupiscibilis, som dominerar, inte vis irascibilis. Kanske menar Bonaventura, att den senare kraften hos viljan nu har gjort sin vaktjänst i det att människan i den skådande attityden inför »magnum vel arduum» har bringats till den ödmjukhet som är en förutsättning för den unio, det ägande, som vis concupiscibilis sträcker sig efter.

Utsagorna om den roll vis irascibilis spelar i samband med hoppet visar, att efter den renande och dödande kraft som på ett förberedande stadium utgår från det numinösa »terribilium», från »magnum vel arduum», så är det i ett senare skede just det överväldigande och objektiva i upplevelsen inför »arduum vel magnum» som kan ge visshet (fiducia); det är löftesgivarens egenskaper som ger visshet.

I det föregående har antytts, att viljan hos Bonaventura är bestämd av vissa kunskapsmässiga förutsättningar. Enligt Bonaventura gäller: intellectus facilit fit practicus,³⁷ dvs. intellektet blir i en dikterande och ledande funktion förenat med vilja och aktivitet. Själsförmögenheterna är enligt honom förenade i en djup enhet. Genom denna syn finns förutsättningarna för ett snabbt »överslag» mellan förmögenheterna. Ett nyckelord för förståelsen av Bonaventuras åskådning är den genom ljuset från rationes aeternae i Gud förmedlade »praesentia» i själen. Det är denna närvaro som ger kunskapen dess absolutetskaraktär i evidensupplevelser som inte kan undgå att prägla hela personligheten: intellectus facilit fit practicus. Vad de eviga idéerna här betyder, kan kanske mest koncentrerat uttryckas med Augustinus' ord: »Deus videt in hominibus.»³⁸ Den »praesentia» varom här talats är på det närmaste förknippad med memoria,³⁹ praktiskt taget identisk med själssubstansen, orten för gudsnärvaro och naturlig gudskunskap och för högsta principer. Såvitt jag kan förstå har Bonaventura så utformat viljebegreppet i sin åskådning att viljan blir suggestibel för en av illuminationen präglad kunskap, för ett av en gudomlig närvaro präglat memoria-begrepp. Ett led i denna strävan att förmedla en lätt »övergång» mellan förmögenheterna är att vis irascibilis i hög grad hos viljan får bli ett korrelerat till de genom illuminationen skapade evidens- och absolutetsupplevelserna i intellektet. Vis irascibilis har så fått bli ett slags organ för det numinösa, för till-

³⁶ Hex., Col. 2, n. 30.

³⁸ Conf. XIII, 31, 46.

³⁷ Hex., Col. 5, n. 12.

³⁹ It., V., 303–304; De Myst. Trin. V., 49 a.

bedjan, för upplevelsen av den betvingande makten hos »magnum vel arduum». Bonaventuras originalitet synes mig främst komma till synes i hans sätt att med hjälp av från traditionen övertagna element utforma den delkomponent av viljan som vis irascibilis är. Även vis concupiscibilis har dock präglats av de nyss nämnda kunskapsmässiga förutsättningarna.

Synteresisbegreppet hos Bonaventura får enligt min mening ses mot bakgrunden av den nyss nämnda »praesentia». Den gudomliga närvaron i memoria får ett s. a. s. anonymt och mycket svårgripbart uttryck i »affectus», viljan, dit ju synteresis hänföres. I synteresis möter människan en makt som har en pinsamt ofrånkomlig och påtaglig karaktär men som hon samtidigt på grund av den »affektivt» undanglidande karaktären inte har någon möjlighet att göra sig till herre över. Något av det karakteristiska hos samvetsupplevelsen synes därmed ha fångats av Bonaventura. I anslutning till den klassiska synteresistexten hos Hieronymus förknippar Bonaventura synteresis med Andens utsägliga suckar. Man får intrycket av något undermedvetet, anonymt i detta Andens verkande.

Få teologer har såsom Bonaventura genom utsagorna om den gudomliga »praesentia» givit uttryck åt omedelbarheten i förhållandet mellan Gud och själen. Gud är själen närmare än vad den är sig själv — vide, quomodo anima Deo est propinqua.⁴⁰ I kraft av närvaron av ett gudomligt ljus i memoria utgår människan mer eller mindre medvetet vid tillämpandet av allmänna principer och i sina värdefattningar s. a. s. från Guds synpunkt — Deus videt in hominibus. Det problem som ligger i förhållandet mellan en s. a. s. allmän preformering av den av Gud satta bestämmelsen för människan i kraft av memoria, conscientia och synteresis å ena sidan och viljefriheten å den andra, kan ej här beröras.

Skönhetens nära förbindelse med godheten kommer klart fram i Bonaventuras åskådning. Man kan i viss mån säga, att människan i sina avgörande ställningstaganden starkt påverkas av ett slags skönhetsupplevelse. Hennes ställningstagande till den egna altitudo, till tingen i världen, hennes upplevelse av konsten, av erotiken, av »magnum vel arduum», av »bonum honestum» är i hög grad en skönhetsupplevelse. Vilken form av skönhet som främst bestämmer henne, kommer att bero av om en hemlighetsfull »praesentia» slår igenom och gör sig gällande. Även inför Kristi kors kan Bonaventura tala om ett slags skönhetsupplevelse — en högsta form av »magnum vel arduum» och »bonum honestum». Inför korset kunde mången hos den plågade gestalten inte se någon fågning — men andra kunde se en inre skönhet: en godhet som kunde ödmjuka sig så djupt utifrån en fullhet av kraft — »omnia in Cruce manifestantur».⁴¹

⁴⁰ It., V., 305.

⁴¹ De tripl. via, VIII, 14 a.

LAURI HAIKOLA

Lutherdomen och vår tid.¹

Vi lever i en tid, då avstånden mellan världsdelar, länder och folk håller på att krympa ihop. Utvecklingen på den moderna teknikens, speciellt på trafikmedlens område, gör, att människor i skilda delar av världen kommer allt närmare varandra. Gamla historiska gränser mellan folk, stater och raser, som tidigare spelade så stor roll, minskar mer och mer i betydelse. Det nya förhållandet på ekonomins, handelns och industrins område tvingar tidigare fiender in i samma läger. Även i kulturellt hänseende pågår en allmän nivellering. Nationella kulturer håller på att sakta förlora sin särart.

Samma tendens och strävan till enhet kan konstateras även på det kyrkliga området och i det mellankyrkliga umgänget. De isolerade nationalkyrkornas och de små kristna gruppernas tid är ohjälpligt förbi. Vi lever i ekumenikens tidevarv. De kristna enhetssträvandena håller på att spränga sönder gamla konfessionella och nationella gränser.

Under sådana förhållanden kan man med skäl ställa frågan, om det numera är någon mening alls att tala om lutherdom, luthersk kyrka eller luthersk bekän-nelse? Representerar icke dessa ting blott gamla förlegade fördomar, som överlevt sin tid? Kristi kyrka kan ju rimligtvis inte företräda något konfessionellt eller nationellt intresse, ty kyrkan är *en*, liksom dess Herre är *en*. Från den moderna teologiska vetenskapens synpunkt innebär naturligtvis bundenhet av luthersk konfession en orimlighet.

I svenska kyrkan har under de senaste årtiondena höjts kritiska röster emot epitetet »luthersk», och detta på goda grunder. Kyrkan och dess teologi skall ju vara allmänskristen och apostolisk — under inga omständigheter »luthersk». Men å andra sidan har vi ju numera det lutherska världsförbundet, i vilket den svenska kyrkan är — eller åtminstone var — den största enskilda medlemskyrkan. Man talar gärna om världslutherdom i detta sammanhang. Det torde vara allmänt erkänt, att detta kyrkosamfund spelar en ytterst viktig och nödvändig roll i ekumeniskt arbete. Men vilken form av lutherdom har vi att göra med i detta fall? Är det blott fråga om en ny typ av luthersk *konfessionalism* eller om en tillfällig, lös organisation för skötandet av vissa praktiska ting? Vad är det som bildar enheten och väsendet i denna världslutherdom?

¹ Föredrag vid Nordiska prästförbundets möte i Sigtuna, 1963.

Vi har en gång i tiden verkligen haft en historisk lutherdom. Den enhetsbildande faktorn i denna lutherdom var den *rena läran*. Denna lära är kodifierad i de lutherska bekännelseskriterierna, i Uppsala mötes beslut och i den lutherska ortodoxins stora dogmatiska verk. För denna läroenhets bevarande kämpade man hårda strider under det 30-åriga kriget.

Den konfessionella lutherdomen fick sitt teologiska och filosofiska slut i 1800-talets tyska idealism och liberalism. Den lever dock ännu kvar som rest, bl. a. i våra nordiska pietistiskt färgade väckelserörelser och i Missourisyndens dogmatik.

Den tidigare, nu försvunna lutherska läroenheten byggde på en dogmatisk totalsyn på och samsyn av *hela* Skriften. Det fanns vissa dogmatiska centralläror, såsom läran om Kristi satisfaktion, om rättfärdiggörelsen genom tron allena, om Kristi två naturer, om triniteten o. s. v., som klart kunde fixeras och om vilka man trodde sig ha vunnit både en exegetisk och dogmatisk consensus. Dessa läror bildade en enhet, utifrån vilken Skriften i dess helhet kunde tolkas.

Denna dogmatiska samsyn av Skriften och därmed den enhetliga tolkningsprincipen har numera övergivits av den vetenskapliga exegetiken. Exegetiken har förvandlats till jämförande religionsvetenskap och språkforskning. Exegetiken och dogmatiken går skilda vägar. Båda sysslar med sina egna specialiteter. Någon exegetiskt tillfredsställande syn på Skriftens enhet, som kunde bjuda en fast grund för dogmatik, torde det vara svårt att finna i nutida teologi. Därmed synes för tillfället grunden för luthersk *läroenhet* i gammal bemärkelse ha fallit. Uppgiften att skapa en sådan står dock kvar.

Om man ännu med skäl kan tala om lutherdomen i vår tid, så är det huvudsakligen av två anledningar. Dels har vi de nationella lutherska kyrkoorganisationernas arbete och deras gemensamma ekumeniska intressen manifesterade i Lutherska Världsförbundets verksamhet, dels finns det ett livligt intresse för Luthers och reformationens teologi i vår universitetsteologi. Båda omständigheterna är ägnade att hålla vid liv en viss föreställning om lutherdom.

Om det över huvud finns någon historisk person eller åskådning, som med rätta kan göra anspråk på att bli kallad »luthersk», så är det naturligtvis Luther själv och hans teologi. Han har ju alltid erkänts såsom »lutherdomens lärofader». Det är således naturligt, att utifrån Luthers egen teologi pröva lutherdomens giltighetsanspråk på vad som är »lutherskt».

Först angående attributet »luthersk». Luther har mycket klara ord att säga på denna punkt, som inte kan lämna någon i tvivelsmål (i »Eine treue Vermahnung zu allen Christen, sich zu verhüten vor Aufruhr und Empörung» 1522): »Nit also, du Narr, höre und lass dir sagen: Zum ersten, bitt ich, man

wollt meines Namen geschweigen, und sich nit lutherisch, sondern Christen heissen. Was ist Luther? Ist doch die Lehre nit mein. So bin ich auch fur Niemand gekreuzigt. Sanct Paulus 1 Cor. 3. (4. 5) wollt nit leiden, dass die Christen sich sollten heissen paulisch oder petersch, sondern Christen. Wie käme denn ich armer, stinkender Madensack dazu, dass man die Kinder Christi sollt mit meinem heillosen Namen nennen? Nit also, lieben Freund, lasst uns tilgen die parteische Namen, und Christen heissen, dess Lehre wir haben. Die Papis-ten haben billig einen parteischen Namen, dieweil sie nit benuget an Christi Lehre und Namen, wollen auch päptisch sein; so lasst sie päptisch sein, der ihr Meister ist. Ich bin und will keinis Meister sein. Ich habe mit der Gemeinde die einige gemeine Lehre Christi, der allein unser Meister ist, Matth. 23, (8).»

Luther säger således klart ifrån, att han icke är grundare av en ny kyrka eller sekt. Han ville inte ens vara någon läromästare, som hade upptäckt en ny och fin lära utan han ville blott återställa »die einige gemeine Lehre Christi», d. v. s. evangeliet i dess ursprungliga renhet och klarhet. Att lutherdomen sedermera blev något av ett partinamn, är inte Luthers utan hans efterföljares skuld.

Reformationen i Luthers egen mening kan karakteriseras som en ny upptäckt av evangeliet såsom Guds väldiga frälsningsgärning. Det glada budskapet om syndernas förlåtelse genom Kristi gärning blev återigen satt i kyrkans centrum efter att under många hundra år ha varit i fångenskap under människostadgar. Luthers levande syn på evangeliet, på ordet som Guds *nyskapande makt* kunde dock inte länge bevaras. Ordet stelnade till en *ren lära*. Reformationen förvandlades till luthersk konfessionalism.

Bakom denna förvandling kan naturligtvis skönjas ett *berättigat* intresse för den *rena läran*. Läran om rättfärdiggörelsen inför Gud genom tron allena måste ju bevaras ren och försvaras med alla medel emot papisternas och spiritualisternas sammanblandning av lag och evangelium. I liknande intresse hade Luther hävdad, att det främsta kännetecknet på ren lära är konsten att rätt skilja (*recte secare*) mellan lagens rättfärdighet och trons rättfärdighet, mellan lag och evangelium. Men *renlärigheten* hos Luther betyder inte detsamma som renlärigheten i den lutherska konfessionalismen,

Att rätt kunna karakterisera, vari skillnaden mellan dessa bägge uppfattningar om renlärighetens betydelse ligger, är en synnerligen vanskelig uppgift. Möjligtvis kan karakteriseringen ske på följande sätt: När Luther framställer sin uppfattning om den rena läran och om dess betydelse, utgår han från en realistisk verklighets- och kunskapsuppfattning. Gud, Kristi verk och evangeliet äro levande realiteter, som är i verksamhet utan och oberoende av allt mänskligt görande och låtande. De rätta föreställningarna om evangeliets och frälsningsverkets innebörd gör icke dessa reellt verksamma, utan dessa är reellt verksamma

i sig själva. Det gäller blott för människan att komma åt denna i evangeliet reellt verksamma gudomliga frälsningsverklighet, som hela tiden håller på att ske. Och människan har verkligen en möjlighet — nämligen i tron — att bli delaktig av denna objektiva frälsningsverklighet. Tron skapar inte evangeliets frälsningsverklighet utan tager blott emot den. Likalades skapar inte heller otron förtäpelsens och förbannelsens verklighet utan vittnar endast om deras existens. Luthers uppfattning om den rena läran sammanhänger med denna realistiska syn.

Den rena läran är ett mänskligt försök att beskriva den i evangeliet givna verkligheten. Det ligger i sakens natur att ingen sådan beskrivning kan bli helt uttömmande. Evangeliets egen verklighet är alltid större än någon beskrivning av den. Predikanten bör naturligtvis i sin predikan sträva efter att framställa en ren lära, ty därigenom blir det lättare för åhörarna att i tron omfatta evangeliet. Men därvid bör inte glömmas, att evangeliets egen verklighet är större än den predikade lärans. Evangeliets egen kraft kan göra sig gällande även genom en dålig och oklar predikan och skapa en troende församling. En troende församlings existensmöjlighet och gräns kan således icke bindas vid någon klart fixerad och formulerad lära eller bekännelse. Detta innebär naturligtvis inte någon likgiltighet för lärans renhet, utan blott ett erkännande av det objektiva faktum, att evangeliet har *fördolda* möjligheter att verka även genom de bristfälliga mänskliga formgivningarna.

Ifrån denna utgångspunkt bedömer Luther den papistiska kyrkan. Påven gör visserligen allt för att dölja Kristi verklighet och evangeliets renhet. Därför måste också påvekyrkans läroföreläsning bekämpas. Men enär Kristus, evangeliet och sakramenten är verksamma realiteter även i påvekyrkan, så måste vi förutsätta och tro, att det finns en troende församling och levande kristna även där.

Lutherdomen eller den lutherska konfessionalismen delade naturligtvis med Luther hans syn på ordet, evangeliet såsom en reellt, objektivt verkande kraft. Men dess representanter uppfattade inte djupet i Luthers uppfattning. Luther menade ju, att fastän predikanterna och åhörarna många gånger hyste bristfälliga och t. o. m. felaktiga föreställningar om Kristi verk och evangeliet, så är dessa dock levande realiteter i kyrkan och kan därför upptända en rätt tro bland människor. Kyrkans gränser blir därmed fördolda för människoögat. Den lutherska renlärigheten däremot uppfattade saken så, att evangeliepredikan blir reellt verksamt och frälsningsbringande blott under den förutsättningen, att predikanten framställer en ren lära, åtminstone på vissa väsentliga läropunkter. En klart fixerad lära, omfattande en mängd formulerade lärosatser sätter således en gräns för evangeliets verkan. Evangeliet blev intellektualiserat. Kyrkan får

en yttre synlig gräns utåt, som bestämdes av klart formulerade och rätt uppfattade lärosatser. Utanför den rätta läroanstalten fanns ingen frälsning. Ekumeniken, det mellankyrkliga samarbetet, började med att man kom överens om den gemensamma rena läran. Utan läroöverenskommelse inget samarbete, inget erkännande av den andra kyrkans kristna legitimitet. I kyrkans centrum stod inte evangeliet självt i dess egen verklighet utan de rätta föreställningarna därom. Vi vet, att liknande uppfattningar fortfarande gör sig gällande i den ekumeniska diskussionen.

Luthers egenartade, realistiska och sant ekumeniska syn på evangeliet, som skiljer sig från både papisternas, spiritualisternas och lutheranernas syn, träder tydligt fram i hans nattvardsuppfattning.

Det väsentliga i nattvarden enligt Luther var Kristi *reala närvaro*. Inga mänskliga påfund eller ceremonier, inga falska föreställningar om nattvarden kan hindra Hans närvaro, när Han själv i enlighet med sin egen instiftelse vill vara tillstädes i bröd och vin. Kristus är alltings Herre och Skapare och står alltid nära sin skapelse, men speciellt då bröd och vin utdelas i Hans namn. Avgörande i nattvarden är inte det, att vi äger de rätta formuleringarna och föreställningarna om sättet för Kristi närvaro, utan själva närvarons faktum. Papisterna må hysa den falska föreställningen, att bröd och vin – under Kristi frånvaro – förvandlas till Kristi lekamen och blod och spiritualisterna den lika falska föreställningen, att bröd och vin – under Kristi frånvaro – blott symboliserar Kristus. Under allt detta och oberoende av alla falska föreställningar, är dock Kristus, Guds och människans son, realiter närvarande, när Hans ord läses och enkla kristna mottager bröd och vin. Rätta föreställningar skapar inte Kristi reella närvaro, och de gör inte nattvarden till en riktig *communio*, utan detta sker uteslutande i kraft av Kristi löfte, av Hans egen realitet.

Luthers realistiska syn är den enda möjliga utgångspunkten för en verklig ekumenisk diskussion. Ekumenikens uppgift består inte i främsta rummet däri, att man först försöker formulera de rätta lärosatserna om Kristi person och verk, om nattvarden o. s. v., utan att man i förväg förutsätter, att dessa redan äro realiteter även i andra kyrkor, oberoende av vad vi tänker om dem. Vi skapar inte genom vårt tänkande och görande enheten i Kristi kyrka, utan den av Kristus redan åstadkomna enheten är förutsättningen. Det är inte våra mer eller mindre lyckade formuleringar om den rena läran eller våra mänskliga överenskommelser om kyrkliga seder och bruk, som är avgörande i vårt kyrkobyggande, i vår ekumenik och teologi, utan det redan fullbordade, reella enhetsverket, som skett och sker genom Jesus Kristus. Vår uppgift i andra hand består i att på bästa sätt försöka tolka innebörden i detta faktiska enhetsverk och dra de rätta teologiska slutsatserna därav.

JARL HEMBERG

Axel Hägerströms skäl att vara ateist.

A teismen är en rörelse på frammarsch. Det vore ju en överdrift att påstå att den är en nyhet i västerländsk historia. Men i vårt land har den till synes fått ny luft under vingarna, senast detta år dokumenterat genom utgivandet av *Ateistens handbok*.¹ Debatten kring ateismen rör sig på flera plan. Det vore inte särskilt givande att underkasta *Ateistens handbok* en filosofisk analys, eftersom i allvarigare mening filosofiskt begrundade resonemang för en ateistisk hållning nästan helt saknas i detta arbete.² Bokens värde ligger snarast på det journalistiskt militanta planet. Vi erinras om att svensk ateism under detta sekel haft och har många skickliga skribenter.

Såvitt bekant är det endast två svenska tänkare som på 1900-talet sökt ge en utförligare, filosofiskt underbyggd motivering för en ateistisk ståndpunkt. Bägges insatser på det planet lyser helt med sin frånvaro i handboken. När det gäller *Axel Hägerström* kan skälen härtill vara flera. Det förefaller sannolikt att dagens ateister i allmänhet rätt dåligt känner till Hägerströms religionsteori. Denna synes vara ungefär lika passé som hans allmänna verklighetsteori. Hägerströms insats tycks framför allt leva kvar på moralfilosofins område. — När det gäller den andre svenske filosof som sökt åstadkomma ett vetenskapsteoretiskt begrundat avståndstagande från religionen, *Ingemar Hedenius*, har väl hans böcker på området ansetts alltför välkända för att det skulle vara motiverat med särtryck i *Ateistens handbok*.

Med tanke på det intresse som värdenihilismen som etisk teori alltjämt tilldrar sig, kunde kanske den frågan ställas, i hur hög grad det är bekant, att denna Hägerströms teori måste betraktas som endast en delteori i ett större filosofiskt sammanhang, nämligen hans helhetsåskådning. Eftersom värdeteoretiska diskussioner numera ofta rör sig på en semantisk och/eller logisk nivå, synes inget hindra, att också Hägerströms värdenihilism diskuteras på en sådan nivå. Därigenom behöver aldrig de ontologiska premisser som i Hägerströms fall ligger på botten av teorin aktualiseras. Den som vill söka analysera Hägerströms religionsteori kan däremot aldrig bortse från det större sammanhang i vilken

¹ *Ateistens handbok*, red. C.-A. Wachtmeister, 1964.

² Enda undantaget värt ett omnämnande skulle vara det utkast man finner i A. Wedbergs artikel: *Mina skäl mot kristendomen*, a. a. s. 15 ff.

denna, liksom värdeteorin, måste insättas, om man skall förstå, vilka premisser som ligger i botten på Hägerströms tänkande, och vilka som konsekvenser givit de olika delteorierna. I denna uppsats skall vi i korthet granska den argumentering som drivit Hägerström till en ateistisk ståndpunkt.³

Enligt min mening finns det ett respektabelt skäl varför Hägerströms religionstänkande inte alls är representerat i *Ateistens handbok*. Skälet är kort och gott att hans religionsteori är ohållbar. Den som vill försöka begrunda en ateistisk ståndpunkt måste göra det efter andra linjer än de Hägerström försökt.⁴ Detta innebär ju ingalunda att hans religionsteori för den skull skulle sakna intresse. Motsatsen måste bestämt hävdas: man påträffar sällan en helhetsåskådning av den relativa konsekvens och slutenhet som utmärker Hägerströms. I detta faktum jämte hans brott med tidigare svensk filosofisk tradition och det allvar med vilket han betraktade sin filosofiska uppgift torde väl de starkaste skälen till hans väldokumenterade inflytande vara att söka.

Frågan om vad som skall förstås med termen »metafysik» är av stort intresse för den som mera systematiskt börjar studera olika typer av religionstänkande. Sedan Kants dagar är frekvensen hög för det begreppets användning. Håller vi oss till Kant själv kan begreppets konnotation åtminstone någorlunda klargöras, även om moderna krav på precision kan lämna en del övrigt att önska för klarhetskravet. Än värre ser emellertid situationen ut längre fram. I vårt land fick begreppet en klar pejorativ klang genom Hägerströms insats: »metafysik» var det som skulle förstöras i hans »kopernikanska» omvälvning. Betraktar man den debatt som följt efter Hägerström synes ofta endast just begreppets dåliga anseende vara vad det hos olika tänkare har gemensamt. Konnotationen och denotationen synes kunna skifta till den grad, att man stundom förefaller benägen att helt enkelt stämpla det som »metafysik», som inte stämmer med den egna teorin, och som man följaktligen vill bli av med. »Metafysik» blir allmänt detsamma som »ovetenskaplighet».

Om man betraktar Hägerströms eget tänkande, som är det vi i fortsättningen skall hålla oss till, finns här visserligen en explicit definition av det metafysikbegrepp han åsyftar i sin polemik. Svårigheten ligger främst i att det getts en

³ Uppsatsens begränsade omfång omöjliggör den utförlighet som saken i och för sig skulle kräva. Jag måste här allmänt hänvisa till min lic.-avhandling Hägerströms metafysikbegrepp och dess tillämpning i svensk religionsdebatt, Uppsala 1963. Denna föreligger ännu endast i maskinskrivet skick och är under omarbetning men beräknas ingå som första halva i en dr-avhandling med temat Hägerströms och Nygrens religionsteorier och dessas inflytande i svensk religionsdebatt.

⁴ Det kan kanske vara värt ett påpekande, att man sålunda inte torde kunna spåra några gemensamma premisser av större intresse mellan Hägerströms och Hedenius' religionsteorier. Det hände att man sökte göra gällande motsatsen när den senares religionstänkande diskuterades som livligast.

så oerhört vittfamnande formulering. Den formulering som blivit välkänd återfinnes i *Selbstdarstellung*: »Som metafysik är att beteckna varje åskådning, som av verkligheten själv — verkligheten i sig — gör något verkligt . . .»⁵ Detta är själva huvuddefinitionen. Någon liten hjälp att förstå dess innebörd får man av vad Hägerström själv tillägger i förklarande syfte: »... vare sig man utan vidare talar om det 'rena varat', som skulle man därmed ha föreställt sig något verkligt, eller man tar något visst verkligt och betraktar dess verklighet såsom *en* egenskap jämte andra. I idén om det sanna varat tänker man något, som i sig innesluter verklighet, så att denna egenskap låter abstrahera sig ur det tänkta självt: 'id cuius essentia (det i saken tänkta) involvit existentiam.' Klart är att det sanna varat är den närmare bestämda verkligheten själv.» (Ib.)

Den som utgår från en senare tids filosofi och dess krav på begreppslig strikthet torde känna sig tämligen avskräckt av dessa hägerströmska satser. Det kan naturligtvis med visst fog hävdas, att en teori som är avsedd att tjäna som förklaring till ett stort antal, relativt spridda fenomen, måste komma att få en mycket generell formulering. Detta är ju också påtagligt nog Hägerströms syfte: denna teori skall kunna tillämpas på allt som går under beteckningen »andevetenskap».⁶ En annan sida av denna allmänhet är emellertid, att risken för godtycke blir stor, när det gäller att tillämpa teorin ifråga. Detta senare förhållande kan också rätt lätt visas vara fallet i Hägerströms tänkande över religionen. Bl. a. finns det en ytterst omfattande premiss såväl bakom denna teori om »metafysiken» som bakom dess tillämpning på olika religiösa tänkare, en premiss som man kan ifrågasätta, hur den överhuvud skall kunna ledas i bevis eller ens göras sannolik. Kort uttryckt innebär den att Hägerström förutsätter, att det är *samma* grundproblem som återfinnes bakom olika formuleringar i religiösa texter från helt olika tider, problemen om »verkligheten i sig», om »det sanna varat» etc. Man blir inte överraskad, om man finner en teori av denna struktur hos en mystiker eller religiös profet. Men när den förekommer hos en religionsfilosof synes det i högsta grad motiverat att ställa frågor av typen: på vad bygger denna teori kunskapsteoretiskt sett? Hur kan den metodiskt försvaras? Och hur är det möjligt att med rimliga krav på noggrannhet genomföra den?

Den som önskar analysera det hägerströmska tänkandet över religionen kan alltså med visst fog ställa frågan var han skall börja. På något sätt måste vagheten i frågeställningarna övervinnas, och det förefaller osannolikt att detta skulle kunna ske utifrån Hägerströms metafysikbegrepp. Även den som vore böjd att börja i optimismens tecken bör bli betänksam inför vissa spår i det

⁵ Här cit. efter sv. öv. av M. Fries, 1957, i volymen A. Hägerström: *Filosofi och vetenskap*, sid. 151.

⁶ A. a. s. 180.

förflutna. I Martin Fries' arbete *Metafysiken i modern svensk teologi* föreligger ett principiellt sett mycket intressant försök att tillämpa det hägerströmska tänkandet över metafysiken på sju moderna svenska teologer. Hade Fries lyckats i detta arbete, skulle vi här ha en möjlighet att utläsa dels vilket inflytande Hägerströms religionstänkande haft i svensk debatt, dels skulle vi eventuellt ha fått metodologiskt intressanta uppslag till hur en analys utifrån Hägerströms begrepp kunde tillgå. En analys av Fries' arbete, som också tar hänsyn till hur dessa svenska teologer själva formulerat sina religionsteorier, ger dessvärre ett nästan helt negativt resultat. Huvudpunkterna härav är följande: Fries visar på ett betänkligt sätt hur svår redan en immanent analys och precisering av Hägerströms teori är, och han har alls icke lyckats göra troligt, att han träffat intentionerna hos de teologer han diskuterar.

Den enda väg som synes stå öppen för en analys av Hägerströms religionsteori är – naturligt nog – att försöka komma underfund med de logiskt sett ursprungliga premisserna i hans filosofi och utifrån dessa söka nysta upp också hans religionsteori. Vad som i detta sammanhang kan ske är bara en kort redovisning för vilka dessa premisser är, hur Hägerström bygger vidare utifrån dessa, och hur han slutligen menar sig kunna nå fram till en ateistisk position. Vi skall följaktligen i fortsättningen kort antyda några väsentliga grunddrag i *Hägerströms verklighetsbegrepp* och se vilken ställning hans *metafysikbegrepp* härvid får (1. nedan). Något måste sägas om hur Hägerström metodiskt går tillväga vid sin *analys av religiösa texter*, då detta har stor betydelse för frågan hur hans religionsteori utformas (2. nedan). När sambandet mellan Hägerströms teoretiskt-filosofiska ståndpunkt och hans religionsteori uppmärksammas, visar sig hans *känsloteori* vara av centralt intresse (3. nedan). Vi skall slutligen kort sammanfatta den struktur som Hägerströms *bevis för ateismen* har (4. nedan) och något *antyd*a dess *svagheter* (5. nedan).

1. Hägerströms analys av verklighetsbegreppet kan visas innehålla följande två grundsatser:

- (a) Det »verkliga» måste vara »självidentiskt» eller »bestämt», varför det är självmotsägande att påstå att något »obestämt» är »verkligt».
- (b) »Erfarenhetssammanhanget i rum och tid» är ett nödvändigt villkor för att man skall kunna påstå något vara »bestämt», varför det är självmotsägande att påstå, att något »andligt» är »verkligt».

När grundteserna formuleras så här knapphändigt torde deras förmåga att övertyga inte vara särskilt stor. I Hägerströms filosofi är de emellertid väl underbyggda, och han har gjort vad han har kunnat för att motivera dem. En grundligare analys av alla de svårigheter Hägerströms verklighetsteori inveck-

lar honom i blir tämligen komplicerad. Här skall endast vissa moment uppmärksammas.

Man kan undra vad termen »bestämmdhet» egentligen betyder hos Hägerström. Han ersätter den stundom med termen »motsägelselöshet». Därmed visar den sig ha ett samband med Hägerströms uppfattning av logikens och särskilt motsägelselagens innebörd. Det kan hos Hägerström heta: »Enligt min mening rör motsägelselagen till sin kärna verkligheten själv. Motsägelselagen utsäger i själva verket vad *verkligheten* är i sig själv, alltså icke *vad* som är verkligt.»⁷

Man kan dels utifrån den terminologi Hägerström själv använder, dels av grunddragen i hans teori komma fram till vissa fundamentala begrepp i denna teori. På ett tidigare stadium av sitt tänkande talar han om »självidentitet», på ett senare om »bestämmdhet». Vad som har del i dessa begrepp kan också sägas ha en »(subjektiv) realitet» eller »existens i svag mening». (Exempel är varje »föreställningsinnehåll» som är logiskt »bestämt», även en dröm, en fantasi etc.) Det som har »(objektiv) realitet» eller »existens i stark mening» är det som tillhör »verklighetssammanhanget i tid och rum».

Har Hägerström lyckats vara konsekvent i detta tänkande? Helt naturligt måste en så djärv teori som hans komma att utsättas för mycken kritik. Sådan har också kommit Hägerström till del. En omständighet, som är värd att påpekas, är det faktum, att redan det begreppsliga sammanhang som Hägerström förutsätter, spränger den ram som hans teori i övrigt förutsätter. Det finns alltså mer än *ett* »helhetssammanhang». Kan teorin om erfarenhetssammanhanget i rum och tid upprätthållas, måste dess förhållande till detta begreppsliga sammanhang anges.

Men kan denna teori om rum-tiden upprätthållas? Härom har en livlig debatt förekommit. Till dem som velat ifrågasätta denna tes hör Konrad Marc-Wogau.⁸ Med honom måste det hävdas, att Hägerströms argumentering på denna punkt inte kan anses bindande, eftersom man inte — som Hägerström gör — kan *utgå* från förutsättningen, att det verkliga nödvändigt är rumsligt och tidligt bestämt. Hägerströms resonemang är här närmast av cirkelkaraktär.

Av allt att döma har denna tes om verklighetssammanhanget i rum och tid för Hägerström framstått som självvident. Att den i strängare mening skulle kräva ett bevis synes inte ha föresvävat honom. Martin Fries har framhållit,⁹ att man här inte kan tala om en »härledning» från Hägerströms sida. Hägerström själv kallar tesen en »dechiffriering». Det är svårt att se att detta innebär

⁷ A. a. s. 126.

⁸ K. Marc-Wogau: Axel Hägerströms verklighetsteori, Tiden 1940.

⁹ M. Fries: Verklighetsbegreppet enligt Hägerström, UUA 1944, sid. 522.

något annat än att Hägerström förutsätter vad han förutsätter. Som vi skall se har detta stor betydelse för Hägerströms hela religionsteori.

Hägerström har kallat sin kunskapsteori en »kopernikansk» omvälvning. Detta skall i korthet innebära, att han avvisar den frågeställning som falsk, som utgår från medvetandet som det primära för att sedan ställa frågan hur detta förhåller sig till objektet. Det primära är alltid begreppet om »realiteten»: »Eines allein ist, objektiv gesehen, direkt unmöglich als nicht existierend zu denken, und das ist die Realität als ihrem Begriff nach unmittelbar mit sich selbst identisch — d. h. das absolute Wissen. Dies ist die kopernikanische Umwälzung in der Erkenntnistheorie.»¹⁰

Det är utifrån dessa teser som Hägerströms *metafysikbegrepp* måste betraktas. Detta framstår i och för sig som mycket generellt; man kunde tänka sig att infoga det i teorier av kunskapsteoretiskt, ontologiskt, logiskt eller semantiskt slag. Men det riktiga torde vara att studera dess korrelation till just Hägerströms verklighetsbegrepp: vad Hägerström med sitt metafysikbegrepp vill avvisa är just det som enligt hans verklighetsteori måste stämplas som överkligt.

Ett lämpligt exempel för att belysa hur Hägerströms metafysikteori fungerar i en delteori är att något analysera hans förklaring av hur »jagmedvetandet» uppstår. Detta medvetande innehåller enligt Hägerström följande led:

- (a) »Den enskilda psykofysiska organismens medvetande om sin kontinuerliga existens i rummet och tiden.»
- (b) »En kontinuerlig livskänsla hos samma organism.»
- (a) och (b) kombineras i
- (c) Innehållet i denna känsla finns såväl i känslan själv som i föreställningen om organismen: »Organismen själv *lever*, såvitt den överhuvudtaget är given som psykofysisk organism. Härav den inseparabla associationen.»¹¹

Jagmedvetandet konstitueras alltså enligt Hägerström av denna association mellan »känsla» och »föreställning». »Association» får härvid betraktas som en terminus technicus för kombinationen »känsla» — »föreställning». Villkoret för att något skall kunna föreställas vet vi redan: det måste vara »bestämt» i meningen »självidentiskt». Intresset knyter sig nu framför allt till frågan vad en »känsla» enligt Hägerströms teori är. Denna fråga är — som vi skall se — central i hela hans filosofi. Vi kan här nöja oss med att antyda att en »känsla» enligt Hägerström alltid är *objektslös*: den saknar varje kunskapsteoretiskt positiv innebörd. När Hägerström talar om »känsloloinnehåll» får detta alltså inte omskrivas »känsla av x», där x skulle stå för något av känslan oberoende. Det är, menar

¹⁰ A. Hägerström: *Das Prinzip der Wissenschaft*, 1908, sid. 77.

¹¹ A. Hägerström: 1957, sid. 156.

Hägerström, om man inte genomskådat detta sammanhang, som hans analys av jagföreställningen avser att klarlägga, som man fclaktigt kan föreställa sig ett enhetligt medvetande bakom ordet »jag».

Det må också tilläggas, att det yttersta skälet till att känslans innehåll enligt Hägerström är objektslöst är, att *detta i och för sig varken kan lokaliseras eller temporaliseras*. Härav inses vad teorin om »erfarenhetssammanhanget i rum och tid» generellt har för betydelse. — Denna känsla är det också som är uttryck för det »inre» eller »andliga». »*Ande*» är alltså en illusion, d. v. s. detta uttryck saknar varje föreställningsinnehåll.

Vad vi här uppehållit oss vid är alltså ett specialfall av vad Hägerström betraktar som det metafysiska misstaget. Enda möjligheten att söka klarlägga räckvidden av Hägerströms metafysikuppfattning torde vara att på detta sätt från hans egen produktion exemplifiera med företeelser som kan visas falla under detta begrepp. Svårigheten ligger i att dra rimligt strikta gränser för detta begrepps tillämpningsområde. Detta låter sig påvisa redan hos Hägerström själv och — på ett överväldigande sätt — i den följande traditionen, främst i Fries' ovan nämnda analys av modern svensk teologi.

2. En rad av Hägerströms föreläsningsserier i religionsfilosofi utgavs 1949 av Fries under titeln *Religionsfilosofi*. En analys av hur Hägerström går tillväga vid utvecklandet av sin religionsfilosofi kan med fördel ta sin utgångspunkt i dessa. I förevarande sammanhang får vi nöja oss med att antyda vissa generella drag i Hägerströms framställning och ge en översikt över förekommande analysmodeller.

Helt naturligt innehåller Hägerströms analyser — utöver de rent filosofiska problemställningarna — vissa allmänna hänvisningar till andra religionsvetenskapliga och till psykologiska teorier. Ett rätt markant drag är sålunda den evolutionistiska grundsyn han bekänner sig till. Det torde emellertid inte vara nödvändigt att diskutera dessa icke-filosofiska teories status (eller hållbarhet), om man vill analysera Hägerströms *filosofiska* skäl för sin religionsteori. I den mån de psykologiska iakttagelser Hägerström gör är av intresse för hans filosofiska teori, är emellertid sambandet tämligen komplicerat. Grovt sett torde läget vara följande.

Hägerströms religionsteori är — som vi redan antytt — mycket generell. Den är avsedd som förklaring till ett stort antal fenomen. Som slutresultat av sina undersökningar kommer Hägerström till för religionen helt negativt resultat: är den icke ren »vidskepelse» och »primitivitet», så är den i varje fall illusionär. När Hägerström applicerar en förklaringsmodell av denna typ till olika religiösa tankesystem i det förflutna, måste lätt intrycket uppstå att han brukar våld mot

dessa teorier. Deras uttalade intentioner är ju av helt annat slag än Hägerströms. — Nu kan Hägerström dessutom inte underlåta att söka stöd för sin kunskaps-teoretiska tydning av religionen i vissa psykologiska data. Kan det då påstås att de senare verkligen stöder den förra?

Utän att man fördjupar sig i den komplicerade frågan om sambandet mellan psykologiska data och filosofiska teorier, torde det om Hägerströms teoribildning allmänt kunna sägas, att de filosofiska teorierna här är klart primära i förhållande till eventuella psykologiska observationer. De senare tolkas genom att stoppas in i ett filosofiskt schema. Det synes under dessa omständigheter uppenbart, att diskussionen av Hägerströms teori först och främst bör gälla hans filosofiska ståndpunkt. Å andra sidan bör detta också innebära, att psykologiska observationer inte utan cirkelförfarande kan anses legitimera Hägerströms filosofiska position. Diskussionen gäller ju just hur dessa observationer skall tolkas.

Läget synes vara det, att *om* Hägerström hade anfört fullgoda filosofiska skäl för sin religionsteori, denna måste betraktas som den adekvata tolkningen av de texter han analyserar, *även om* tolkningen synes strida mot dessa texters egna intentioner. Nu är ju tanken att Hägerström på detta sätt skulle ha insett den *egentliga* intentionen hos en mängd religiösa vittnesbörd genom tiderna — där dessa misstagit sig om den verkliga innebörden av sina egna utsagor — tämligen fantastisk. Att överhuvud avgöra en dylik generell filosofisk fråga skulle av många religionsfilosofier anses omöjligt och förmätet. När det gäller Hägerströms filosofiska teori kan emellertid redan ett övervägande av beskaffenheten hos hans premisser visa, att denna vilar på tämligen lös sand. Vad som i detta sammanhang måste framhåvas är emellertid, att just det anspråk som här kallats »fantastiskt», är det Hägerström i sina analyser gör gällande.

Om Hägerströms tillvägagångssätt vid sina analyser av religiösa texter kan allmänt sägas, att han i sista hand refererar till endera av två modeller. Antingen kan en gudom, enligt hans teori, uppfattas som existerande oberoende av det mänskliga medvetandet, varvid han blir »kroppslig», eller också »interioriseras» gudomen, varvid han förlorar all annan verklighetskaraktär än den som är given i den objektlösa känslan. Det förra alternativet är det som av Hägerström kallas »vidskepelse», »primitivitet», »magi» etc., det senare är visserligen det enda tänkbara för en modern kulturmänniska, men det närmare utvecklandet av detta alternativs innebörd avser att klarlägga dess rent illusionära karaktär.

Det är inte möjligt att här ge många detaljerade exempel på hur dessa analyser tar sig ut. Vad Hägerström allmänt måste komma att få för inställning till »andlig religion» följer ju redan av hans allmänna filosofiska tes: »Därför är *andlig* verklighet en *contradictio in adiecto*.»¹² Vi har redan exemplifierat

¹² A. a. s. 144.

Hägerströms metafysikuppfattning med att kort redovisa hans analys av jagmedvetandet. Det för hans religionsfilosofi intressanta ligger i att denna uppfattning av jaget av Hägerström direkt utnyttjas som en förklaring till hur den materiella världen av den religiöse kan förändligas. Den egna viljan och »den inre andliga kraften» får, menar Hägerström, analogivis illustrera »stenens obegripliga fall» eller »amulettens kraft». Här skall det vara »en praktisk ande, som sitter i föremålet . . .»¹³ Så fungerar enligt denna teori i princip »den primitiva människan», och så ser också den principiella förklaringen ut till de fenomen som föreligger på högre kulturstadier. — Hägerströms analys av den »metafysiska religiositeten» ligger tämligen nära vad han har att säga om »andlig religion». Han särskiljer grovt två former av den förra: »jagmetafysik» och »realitetsmetafysik». Sambandet mellan dessa anges så: »Men liksom jagmetafysiken leder över till realitetsmetafysiken, till betraktandet av verkligheten såsom urgrunden till all bestämd verklighet, så leder också den metafysik som har sin utgångspunkt i *realiteten* till jagmetafysik.»¹⁴ — Bakom tanken på dessa två typer av »metafysik» som i sista hand två sidor av samma sak ligger ett fortsatt utvecklande av den antydda teorin om hur »jagmedvetandet» kan komma att fungera. Ett citat som det följande antyder hur linjerna går i Hägerströms analys från denna teori om jaget via förslag till religiösa spekulationer till trakten av Hägerströms metafysikbegrepp: »Jag är den fullkomliga enheten, som ej genom någon bestämdhet skiljer sig från annat. Det är ojämförligt med annat och har intet annat jämte sig. Det är därmed också absolut — till genom och för sig själv. Konsekvent uttänkt är det också allt, då det intet annat har jämte sig. Det är själva verkligheten, ej något visst verkligt.» (Ib.)

3. Av vad som hittills sagts i 1. och 2. framgår vilken central roll »känslan» har i Hägerströms religionsfilosofi. Det blir därför helt naturligt en viktig uppgift vid analysen av denna att detaljgranska hans *känsloteori*.

En dylik granskning, som tillika är för omfattande för att här mer än antydas, uppenbarar påtagliga svårigheter som Hägerström invecklat sig i vid försöket att i detalj utföra denna teori om känslan och dess innehåll. Utgångspunkten för dessa svårigheter kan sökas i det faktum, att »känslan» ju enligt Hägerströms teori skiljer sig från ett »föreställningsinnehåll» genom att den förra saknar det senares »bestämdhet». Det i denna mening »obestämda» är egentligen strikt talat obeskrivbart. En känsla (med sitt innehåll) kan och måste upplevas, men den kan egentligen inte föreställas: »Bestämmandet av ett känslainnehålls verklighet blir sålunda alltid ett bestämmande av känslouerfarenhetens verklighet . . .»¹⁵

¹³ A. Hägerström: Religionsfilosofi, 1949. sid. 56.

¹⁴ A. a. s. 84.

¹⁵ A. Hägerström: Till den objektiva rättens begrepp, 1917, sid. 47.

Emellertid kan Hägerström i praktiken inte stanna här. Det ligger ur hans verklighetsteoris synpunkt ett problem redan i att »bestämna en känslöerfarenhets verklighet». En känsla kan upplevas, man hur skall den, som definitionsenligt är »obestämd», kunna »bestämmas»? Ett annat uttryck som förekommer i Hägerströms framställning är känslans »självreflexion».¹⁶ Detta uttryck ställer samma problem att »bestämna» det »obestämda». En detaljgranskning gör det inte sannolikt att det skulle vara möjligt att utifrån de antydningar som föreligger i Hägerströms egna analyser entydigt besvara dessa problem.

4. Vi är beredda att översiktligt betrakta strukturen i Hägerströms bevis för en ateistisk ståndpunkt.

Vi har sett att känslan, som föreligger redan i jagmedvetandet, spelar en fundamental roll i varje typ av religiositet som Hägerström finner betydelsefull. Den första tesen i Hägerströms bevisföring kan då sammanfattas så:

(a) Den religiösa upplevelsen är varken sann eller falsk, ty känslan, vari den religiösa erfarenheten är given, är ej en uppfattning av något verkligt.

Av (a) drar Hägerström en allmän slutsats som i hans egen formulering lyder så:

(b) »Det synes nu därför, då idén om ett andeliv i verkligheten är en logisk omöjlighet, som om materialismen vore den enda logiskt möjliga åskådningen.»¹⁷

(En komplikation följer direkt av (b): vad är överhuvud »medvetandet» på denna ståndpunkt? Hägerströms tes härom lyder i hans egen formulering:

(b₁) »... om också medvetandet är i rummet, är det icke därför självt en kropp eller har för sig självt kroppsliga bestämdheter ... Det är självt en specifik kvalitet hos den organiska materien, som i sig självt intet har av materie, fast det finns hos materien.» (Ib.)

Det synes välmotiverat att fråga vad denna »specifika kvalitet» är, och vad som genom detta uttryck förklarats.)

Redan tidigare känner vi till följande tes i Hägerströms filosofi:

(c) Det »verkliga» måste kunna refereras till »erfarenhetssammanhanget i tid och rum».

Men är denna »materialism» förenlig med en »agnosticism»? I så fall vore ännu inte ateismen given. Härom säger Hägerström:

(d) »Med uteslutandet av andelivet från verkligheten uteslutes nu också den s. k. agnosticismen såsom den åskådning, som antager en yttersta grund till världen utan att betrakta denna grund såsom själv vetbar.» (Ib.)

Bakom denna tes tycks schematiskt sett ligga följande resonemang:

¹⁶ A. Hägerström: 1949, s. 103.

¹⁷ A. a. s. 244.

- (da) Om världen har en grund måste denna kunna hänföras till rummet. ((c) ovan).
- (db) En grund till världen kan ej själv höra till världen (rummet).
- (dc) Grunden kan ej heller vara av andlig natur, då »ande» (och besläktade begrepp) visats vara något icke-verkligt. ((a) ovan).
- Därmed torde slutsatsen anses vara nådd:
- (e) Det är logiskt nödvändigt att vara (materialist ((b) ovan) och) ateist.

5. Vad kan sägas till kritik mot denna bevisföring? Vi skall här endast kort antyda de mest iögonenfallande svagheter.

- (a) Som vi sett har karaktären hos *tesen om erfarenhetssammanhanget i tid och rum* diskuterats redan i Hägerströms allmänna kunskapsteori och ontologi. Det är tydligt att vad som redan i ett dylikt allmänt sammanhang framstår som ett inte närmare motiverat postulat, i en religionsfilosofisk teoribildning måste sägas ha karaktären av ren dogm. Det är påfallande att Hägerström inte ens i sin religionsteori synes ha känt behovet av att närmare begrunda denna tes.
- (b) En starkt bidragande orsak till denna Hägerströms tes synes ha varit, att han med »bestämndhet» velat förstå »bestämndhet i relation till alla andra föremål», varvid *tesen om det rumsligt-tidliga erfarenhetssammanhanget* kan ligga nära till hands. Om man däremot med »bestämndhet» helt enkelt förstår »motsägelselöshet», i vilken mening det synes vara rimligt att tala om »bestämndhet» som tillkommande det »(objektivt) verkliga», blir det ett principiellt nytt steg som tages, när man hävdar att sammanhanget av det »(objektivt) verkliga» är »det i tid och rum givna erfarenhetssammanhanget».
- (c) Ett exempel på ofullständigheten i Hägerströms tes om rum—tiden är hans teori om »medvetandet». Vi har sett att han väljer att kalla detta en »specifik kvalitet». När Fries, som ju är högeligen beroende av Hägerströms teori, i ett senare sammanhang kommer in på frågan om det »psykiska» kallar han det »något icke rent andligt». ¹⁸ Bägge uttrycken synes vara lika litet klargörande, och de antyder ofullständigheten i den aktuella teorin redan på dennas egen nivå.
- (d) Frågan om Hägerström faller på eget grepp genom sin *metafysikdefinition* har diskuterats. Så synes nu verkligen vara fallet i *hans religionsteori*. Här kan tydligen hans verklighetsbegrepp formuleras så: (den objektiva) realiteten är bestämndhet och detta bestämda är rumsligt och tidligt bestämt. Detta kan också uttryckas: (den objektiva) realiteten är det rumsligt och tidligt bestämda, vilket i sin tur innebär, att med (objektiv) verklighet för-

¹⁸ M. Fries: *Metafysiken i modern svensk teologi*, 1948, sid. 244.

stås något visst verkligt. Vi står alltså inför ett exempel på i Hägerströms mening metafysiskt tänkande.

- (a)–(d) antyder svagheter i Hägerströms allmänna filosofiska ståndpunkt. I den egentliga religionsfilosofin kan följande två moment uppmärksammas:
- (e) *Jagföreställningen* intar som vi sett en primär plats i Hägerströms förklaring av religionens uppkomst och giltighet. Han försöker förklara *guds-föreställningen* ur »muskel- eller innervationskänslor». Vi står också här inför ett postulat hos Hägerström: han har helt enkelt i sin teori *förutsatt*, att man i jagföreställningen har att söka roten till guds-föreställningen.
- (f) *Känsloteorin* är av fundamental betydelse i Hägerströms religionsteori. Det må slutligen endast tilläggas, att det ur den hägerströmska teorins synpunkt visserligen omedelbart inses, att »känslor» inte kan ha någon kognitiv innebörd. En annan och större fråga är ju, om det som av Hägerström kallas »känslor» kan ges alternativa analyser, när religionsfilosofin arbetar vidare med fragmenten från den stolta byggnad som Hägerströms verklighetsbegrepp en gång var avsett att vara.

HANS HOF

Conscientia och lex in corde scripta enligt Augustinus.

Det är frapperande, att Augustinus användning av begreppet conscientia inte gjorts till föremål för en ingående undersökning.¹ Redan den höga frekvensen av termen i Augustinus skrifter ger anledning till förmodan, att begreppet spelat en viss roll i Augustinus åskådning. Nära till hands liggande är väl också förmodan, att Augustinus' användning av begreppet conscientia är att uppfatta som ett mer eller mindre betydelsefullt led mellan å ena sidan samvetsbegreppet i Nya Testamentet, i stoisk moralfilosofi och hos Origenes och å andra sidan linjer och problemställningar i medeltidens diskussion om samvetet. Jag tror att man efter en gjord undersökning också vågar påstå, att några av de moment, kring vilka den skolastiska diskussionen om samvetsbegreppet framför allt kom att röra sig, föreligger i en klart fixerad form hos Augustinus. Jag tänker därvid dels på den kognitiva funktion Augustinus tillskriver conscientia och dennas relation till en *lex naturalis*, dels på det voluntativa moment som i Augustinus bestämning av begreppet conscientia spelar en konstituerande roll.

Det är emellertid inte svårt att finna förklaringar till det faktum, att någon ingående undersökning av begreppet conscientia hos Augustinus hittills ej föreläggat. En förklaring torde vara, att termen conscientia mera sällan uppträder i Augustinus läromässiga skrifter utan huvudsakligen påträffas i skrifter av främst uppbyggelsekaraktär, såsom *In Johannis evangelium tractatus*, *Enarrationes in psalmos* och *Sermones*. En ingående undersökning ger vid handen, att en lexikografisk inventering sådan som J. Stelzenbergers, vilken ej tar närmare hänsyn till det sammanhang i vilket begreppet conscientia uppträder i Augustinus åskådning, inte kommer åt vare sig grundbetydelsen eller en del väsentliga betydelsenyanser, i vilka Augustinus använder begreppet. Det är först när man uppfattar conscientia som en del av Augustinus åskådning och det sätt på vilket begreppet är en del av åskådningen, som de moment blir tydliga i Augustinus bestäm-

I nedanstående noter använda förkortningar:

BA = Bibliothéque Augustienne. Paris.

CSEL = Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien.

ML = Patrologiae cursus completus, ed. J. F. Migne. Patres Latini. Series 1. Paris 1844–1849.

¹ J. Stelzenberger, *Conscientia bei Augustinus*, 1959, har främst karaktären av lexikografisk inventering. Någon ingående analys av Augustinus conscientia-texter ger ej detta arbete.

ning, vilka har relevans för en jämförelse mellan conscientia-bestämningar hos Augustinus och i medeltida skolastisk moralteologi. Denna avsevärda väg fram till en förståelse av innebörden i begreppet conscientia *jämte* det tidskrävande i uppgiften att inventera conscientia-texterna kan erbjuda en förklaring av att det augustinska begreppet conscientia ej tidigare blivit föremål för inträngande analys.

Denna uppsats vill i första hand presentera Augustinus' conscientia-begrepp i dess samband med begreppet *lex naturalis*. Vad angår det senare begreppet koncentreras vår tolkning till innebörden i uttrycket *lex in corde scripta*. I Augustinus' användning av detta uttryck – Augustinus använder det i anslutning till Rom. 2, 14 f. och som tolkning av denna text – möter vi de väsentligaste momenten i hans teori om *lex naturalis*.

Innan vi kan presentera relationen mellan begreppet *conscientia* och innebörden i uttrycket *lex in corde scripta*, har vi att bestämma själva begreppet conscientia i Augustinus' användning. Vi försöker därvid först ange begreppets plats i Augustinus' åskådning och dess allmänna innebörd för att därefter visa på de olika speciella användningar Augustinus gör av begreppet i dess allmänna innebörd.

Begreppet conscientia:s plats i Augustinus' åskådning och dess allmänna, grundläggande innebörd. Conscientia kan av Augustinus allmänt bestämmas som det inre i människan, *intus hominis*.² Det framgår emellertid av flera texter, att uttrycket *intus hominis* som bestämning av conscientia av Augustinus uppfattas som liktydigt med *det innersta i människan*.

Det innersta eller högsta i människan utgöres enligt Augustinus' antropologi av själsdelen *mens*. Bestämningen av *mens* som *innerst* eller *högst* innebär i första hand en inplacering av begreppet på bestämd plats i en hierarkiskt ordnad ontologisk skala, där Gud och det kroppsliga utgör högsta, respektive lägsta grad. Högst upp på det skapades skala och närmast nedanför Gud befinner sig själsdelen *mens*.³ Innebörden i denna ontologiska grad, betecknad med uttrycken det högsta och det innersta i människan, kan sammanfattas i följande moment. Först och främst är det fråga om grad av participation i Gud. En fundamental aspekt i Augustinus' participationsteori är följande. Augustinus använder sig av en tredelning av det skapade. Han skiljer mellan det skapade som endast kan prediceras som varande (*ens*), det skapade som lever (*vivens*) och det skapade som förutom att det existerar och lever också äger kunskapsförmåga (*sapiens*). Förutsättningen för att något skall vara *sapiens* är att det äger de båda andra bestämningarna: *ens* och *vivens*. Den själsdel som är att

² ML 36, p. 515 f. och p. 625.

³ ML 40, p. 32 f.; BA 6, s. 220–222; ML 41, p. 153 f.; ML 38, p. 254 f.

beteckna som *sapiens* är sålunda förnämlig redan ur den synpunkten, att den i sig innesluter de två andra predikaten.

Härtill kommer att Augustinus på plotinskt sätt uppfattar relationen mellan två intill varandra liggande grader så, att den högre tjänar som »liv» eller aktiverande form åt den lägre. Sålunda är själen kroppens liv och Gud är själens liv. Själens, och då i första hand den högsta själsdelen *mens*, är anlagd på Gud, uppfattad som dess liv. Detta förhållande kan Augustinus uttrycka med utsagan, att *imago Dei* hos människan på ett särskilt sätt är förlagd till *mens*. Denna utsaga har noga taget en trefaldig innebörd hos Augustinus: *dels* utgör *mens* såsom sådan en bild av den gudomliga Treenigheten; *dels* utgör *mens*, som genom en rätt viljeinriktning renats, platsen för människans kontemplativa *fruitio Dei*; *dels* innebär denna kontemplativa *fruitio* en förnyelse av *mens* i riktning mot en ursprunglig likhet med Gud.⁴

Av det som nu sagts om den högsta själsdelens plats på den ontologiska skalan framgår mer eller mindre tydligt, att den participation i Gud som äger rum i *mens* är av trefaldigt slag: en ontologisk, en noetisk eller kontemplativ och en voluntativ.

Det sätt på vilket Augustinus låter de tre participationslinjerna ömsesidigt betinga varandra utmärker som bekant i hög grad hans åskådning. Augustinus uppfattar alla slags voluntativa själsyttringar liksom också den kognitiva verksamheten hos *mens* som en form av rörelse, *motus*. Viljans, kärlekens och affekternas rörelser är rörelser i relation till varat: är viljeyttringarna, direkt eller indirekt hänfödda på Gud, innebär de rörelser i riktning mot varat; en från Gud bortvänd vilja innebär enligt Augustinus en rörelse bort från varat med en förlust av den ontologiska fullheten, av den maximala participationen, som följd. En maximal noetisk participation av Gud, d. v. s. kontemplation i *mens*, förutsätter den ovan beskrivna ontologiska och voluntativa participationen. Förutsättningarna för en kontemplativ participation i Gud = sanningen är dessa: ett öga att se med (= *mens*), blicken (= *ratio*), seendet (= *intelligentia*, uppfattad som själva akten i kontemplationen), ljuset som upplyser (= Gud = *ipsa veritas*) och slutligen *voluntas* och *caritas*. Viljans och kärlekens roll är att förhjälpa *ratio* till inriktning på *veritas* = Gud; en så inriktad *ratio* betecknar Augustinus som *recta et perfecta ratio*. Den vilja, som skall kunna tjänstgöra som riktningsgivare i en sålunda uppfattad adekvat fungerande *ratio*, måste vara en god vilja i den meningen, att den i sin tur är bestämd av en kärlek som ytterst syftar till *fruitio Dei*.⁵

Vi nämnde, att den voluntativa och noetiska participationen i Gud ömsesidigt betingar varandra. Vi har sett hur den voluntativa betingar den noetiska. Det

⁴ BA 16, s. 406–408.

⁵ Holte, Beatitudo och sapientia, s. 240 f.

intrikata problem som uppstår därigenom, att Augustinus jämte kontemplationens beroende av den voluntativa inriktningen hävdar, att denna senare förutsätter kunskap om sitt objekt, löser Augustinus med hjälp av begreppet *notio*. *Notiones* utgör en slags glimtvis anteciperade föreställningar om kontemplationens innehåll. I *notiones* har själen förutom en kognitiv upplevelse också en estetisk: det i *notio* givna utmärkes av en skönhet (*pulchritudo spiritualis*) som ställer subjektet inför kravet på bifall, *assensus* eller *approbatio*.⁶

Med ovanstående redogörelse för Augustinus' participationsteori har vi också berört en grundläggande tankelinje i hans moralfilosofi. *Fruitio Dei*, som äger rum i den ovan beskrivna kontemplationen uppfattas som människans livsmål. Etiskt kvalificerad är i första hand den strävan som syftar till detta livsmål och i andra hand den aktivitet som hänföres på *fruitio Dei*. Detta hänförande är, såsom Holte påvisat, självt en akt av *caritas*. Vi har således i Augustinus' moralteori att göra med två slags etiskt kvalificerade intentioner: dels intentionen i den på *fruitio Dei*-kontemplationen inställda voluntativa inriktningen och dels intentionen i kärlekens hänförande av aktiviteter, som faller utanför kontemplationen, på *fruitio Dei*.

Den summariska översikt som vi i det föregående givit av Augustinus' antropologi och moralteori har haft till syfte att presentera de moment i hans åskådning som är relevanta för en tolkning av hans bestämning av begreppet conscientia. Vi är nu i stånd att placera in detta begrepp på sin plats i Augustinus' teori och ange dess grundbetydelse.

När Augustinus bestämmer conscientia som det inre eller det innersta i människan, får denna bestämning inte utan vidare tolkas så, att conscientia skulle vara identisk med *mens* eller en del av denna högsta själsdel eller att uppfatta som ett organ eller förmåga hos *mens*. En mer adekvat tolkning erbjuder definitionen av conscientia som den komplexa aktiviteten hos *mens*, det innersta och specifikt andliga hos människan, riktad mot ett bestämt håll och betraktad under en viss aspekt. Denna definition är emellertid inte helt nöjaktig. Dels är den för öppen för att kunna sägas exakt infånga Augustinus' explicita bestämningar; dels har i denna definition helt utelämnats de moment i Augustinus' bestämning av conscientia som endast är att förstå utifrån ovan relaterade tankegångar i hans åskådning. Den plats i Augustinus' åskådning, där vi finner hans conscientia-begrepp, är den trefaldiga participationen, den kontemplativa, den voluntativa och den ontologiska, sådan den försiggår i människans innersta, i *mens*. Det augustinska begreppet conscientia:s allmänna grundbetydelse kan återges med termen intention: conscientia är enligt Augustinus intentionen i den i *mens* försiggående participationen. Av vad som tidigare sagts om denna

⁶ Ibidem. Se där textanvisningar i anm.

participations tre olika linjer framgår, att conscientia som intention innebär dels en voluntativ, dels en noetisk storhet och att dess ontologiska status varierar från människa till människa, beroende på viljans inriktning.

Vi har i det föregående påpekat, att Augustinus i sin moralteori räknar med två etiskt kvalificerade intentioner: intentionen i den på *fruitio Dei*-kontemplationen inställda voluntativa inriktningen och den intention som innefattas i hänförandet av handlingar på *fruitio Dei*.

Conscientia kan utgöras av båda dessa typer av intentioner. Conscientia kan innebära intentionen i den voluntativa grundinriktningen i en människas liv: till Gud eller bort från Gud till det skapade och tidsliga. Conscientia kan emellertid också innebära den intention med vars hjälp en människa hänför en handling eller ett beteende på grundintentionen i sitt liv.

Augustinus använder den redovisade grundbetydelsen hos begreppet conscientia på i stort sett tre olika sätt i olika typer av kontexter.

Den innebörd begreppet får i de olika användningarna kan återges med följande beteckningar:

- (1) människans inre attityd, *coram Deo*,
- (2) den religiösa trons attityd och (3) det moraliska samvetet.

(1) Med beteckningen inre attityd menar vi människans innersta (*mens*) och dess komplexa aktivitet i deras inriktning mot ett bestämt håll. En så bestämd inre attityd är enligt Augustinus en attityd *coram Deo*.⁷ Den innebörd Augustinus inlägger i denna attityd är given med hans teori om den trefaldiga participationen. Varje grad av participation, från den maximala till den minimala, innebär människans trefaldiga relation till Gud. Vi har anledning att närmare precisera innebörden i denna utsaga, när vi kommer till frågan om förhållandet mellan conscientia och *lex in corde scripta*. Conscientia är, metaforiskt talat, den punkt i människan, där Gud och människan möts i sagda relation. Innebörden i denna utsaga kan också formuleras så: begreppet conscientia är liktydigt med status i människans trefaldiga gudsrelation, den ontologiska, voluntativt-intentionala och den noetiska. Conscientia är därtill människans kognitiva och emotionella upplevelse av denna status.

Definitionen av conscientia som människans kognitiva och emotionella upplevelse av status i sin gudsrelation kan Augustinus omskriva på följande sätt: Gud är *inspector, arbiter, testis* och *iudex* i en människas conscientia; *conscientia ex Deo est*.⁸

Augustinus kontrasterar gärna i likhet med Seneca och Cicero conscientia och

⁷ ML 38, p. 301; ML 36, p. 87; ML 39, p. 1508.

⁸ Stelzenberger 1959, s. 30, anm. 10–20. ML 34, p. 1273 f.; BA 10, s. 370 ff.; BA 13, s. 480 ff.; ML 35, p. 2020–2023.

fama, människans på kunskap om yttre ting grundade vittnesbörd. Därvid uppfattar han *conscientia* som människans status inför Gud och som Guds dom och omdöme i människan om denna status.⁹

(2) Termen *conscientia* kan av Augustinus också användas i betydelsen *trosattityd*. Vår definition av begreppet trosattityd avviker på följande sätt från vår definition av begreppet inre attityd *coram Deo*: människans innersta och dess inriktning via *fides* på Gud. Beteckningen av *conscientia* som trosattityd användes i olika augustinska kontexter i tre specifika, inbördes något divergerande meningar.

(a) Vi har i det föregående på tal om *conscientia*:s allmänna grundbetydelse påvisat, att *conscientia* sammanfaller med de två intentioner vilka enligt Augustinus' moralteori är etiskt kvalificerande: intentionen i den på *fruitio Dei*-kontemplationen inställda voluntativa inriktningen och den intention som innefattas i hänförandet av handlingar på *fruitio Dei*. På samma sätt som Augustinus enligt ovanstående bestämmer begreppet *conscientia*, kan han i vissa texter bestämma ett moment i begreppet *fides*. Så t. ex. i den antipelagianska skriften *Contra Julianum Pelagianum*, där Augustinus ger en utförlig utläggning av Rom. 14, 23: *omne enim quod non est ex fide peccatum est*. I denna utläggning jämför han tron och dess relation till goda gärningar och till synden med bilden av ögat och kroppens ljus, resp. mörker i Matt. 6, 22 f. på följande sätt: »Vet nu att detta öga är den intention, genom vilken var och en gör det han gör! Lär härigenom, att den som inte gör (sina) gärningar i den goda intentionen hos en god tro, d. ä. hos en tro som är verksam genom kärlek, är så att säga till hela kroppen i mörker, d. v. s. full av syndens svarta mörker! Syndakroppen består ju av dessa gärningar, vilka är att likna vid dess lemmar.»¹⁰

Augustinus' fullständiga definition av begreppet tro i anförda och andra texter innehåller följande två moment: *cogitatio* och *intentio*. Tron utgöres sålunda av en kognitiv akt, vars begreppsliga innehåll sammanfaller med N. T:s utsagor om Kristus och av en intentional akt, en viljans *assensus*, riktad mot trons begreppsliga innehåll.¹¹ Det senare momentet kan av Augustinus betecknas som *conscientia*.¹² Det framgår bl. a. av Augustinus' allegoriska utläggningar av oljan

⁹ Stelzenberger 1959, s. 55, anm. 40–42. ¹⁰ ML 44, p. 755.

¹¹ M. Löhrer, Glaube und Heilsgeschichte in 'De Trinitate' Augustins. Freiburger Zeitschrift f. Philos. und Theol. 4, 1957, s. 402.

¹² En viss oklarhet blir följden av att Augustinus kan använda beteckningarna för det intentionala-voluntativa momentet i tron i två olika betydelser, ibland på samma gång, enligt följande schema. *Fides* = *cogitatio* + *intentio*; *intentio* = 1. *assensus* och 2. *referre* (den akt i vilken en handling hänföres på trons objekt). När Augustinus använder det paulinska uttrycket »tro verksam genom kärlek» kan han med begreppet kärlek mena båda betydelseerna i *intentio* enligt ovanstående schema. Augustinus använder termen *conscientia* i samma två betydelser.

i liknelsen om de tio jungfrurna¹³ och av hans användning av uttrycken *conscientia certa, securo* eller *tuta*.¹⁴

När Augustinus karakteriserar en sinnesförfattning (*conscientia*) som fast (*certa, securo; securitas conscientiae*), avser han en voluntativ inriktning hos *mens* på samma slags begreppsliga innehåll, på vilket den kristna trons intention är riktad.¹⁵

(b) Augustinus kan också med termen *conscientia* beteckna den innersta intentionen i kultakter, sådana som bön, tillbedjan och självöverlåtelse åt Gud. Så t. ex. i en utläggning av femte bönen i Fader vår, som vi finner i en av Augustinus' predikningar: »Gud säger nämligen till dig: vad ger du mig, för att jag må förlåta dig dina skulder? Vad för en slags gåva bringar du, vad för ett slags offer från din *conscientia* lägger du på mina altaren?»¹⁶ Den tolkning som med hänsyn till den grundbetydelse i vilken Augustinus använder termen *conscientia* och till kontexten förefaller vara den rimligaste, kan formuleras på följande sätt: Guds handlande med en människa bestäms av vad hon i sitt innersta, i *conscientia*:s intention, är i förhållande till honom. Uttrycket »fram-bära *conscientias* offer på Guds altare» skulle sålunda innebära att såsom en kultisk akt, riktad mot Gud, offra sin djupaste intention, i vilken hon är känd av Gud.

(c) En tredje specifik innebörd i vilken Augustinus använder begreppet *conscientia* i dess betydelse trosattityd möter vi i hans antidonatistiska skrifter.¹⁷ En god *conscientia* förklaras där av subjektets rätta relation dels till Kristus, dels till den katolska konfessionen. Begreppet *conscientia* är här liktydigt med en människas uppfattning om Kristus och en kristen konfession och den därpå grundade intentionen. Denna intention utmärkes av det nära sambandet som Augustinus etablerar mellan trons uppfattning (*cogitatio*) om Kristus och om den katolska konfessionen och därmed mellan intentionen riktad på Kristus och intentionen riktad på den katolska kyrkan. Det brott (*scelus, crimen*) som enligt Augustinus' framställning i hans diskussion med donatisterna gör *conscientia* till *conscientia scelerata atque maculata* är schismatikernas brott. En *conscientia scelerata* är enligt Augustinus just donatisternas *conscientia*, sårad och fläckad som den var av deras grundsynd, som bestod i att de skilt sig från den sanna, katolska kyrkan. Den sanna, katolska kyrkan utmärkes, hävdar Augustinus mot donatisterna, därav att Kristus där uppfattas som subjekt — Augustinus använder beteckningarna *origo, radix, caput* — i skeendet i sakramenten. Enligt en av donatisternas grundteser var dopets effekt hos den döpte beroende av dopför-

¹³ ML 38, p. 577 och 804.

¹⁴ Stelzenberger 1959, s. 74–77.

¹⁵ CSEL 57, p. 519 f.; ML 38, p. 577.

¹⁶ ML 39, p. 1636.

¹⁷ Se Stelzenbergers förteckning av texter, Stelzenberger 1959, s. 87–108.

rättarens conscientia. På denna utsaga replikerar Augustinus bl. a.: dopets effekt hos den döpte är icke beroende av dopförrättarens conscientia, vars status icke kan bli föremål för utifrån kommande bedömning, utan endast av Kristi conscientia, vilken är liktydig med Kristi *miser cordia* och varom man kan vara viss. Härav framgår, att Augustinus' båda här anförda användningar av begreppet conscientia i betydelsen intention, riktad mot den katolska konfessionen, och intention riktad mot Kristus – till väsentlig del täcker varandra. Augustinus' användning av begreppet conscientia som beteckning för *miser cordia* tjänar också som bekräftelse på riktigheten i vår tolkning av conscientia som intention, inställning.

(3) Som moralisk instans utgör conscientia enligt Augustinus följande funktioner: dels fungerar conscientia som människans bifall till och avvisande av handlingar utifrån en moralisk värdering¹⁸; dels fungerar conscientia som inre reaktion på utförda handlingar, uppfattade som goda eller onda. Det onda och det goda samvetet, *mala conscientia* och *bona conscientia*, innebär en affektuell upplevelse av viljans status i kombination med upplevelsen av handlingens överensstämmelse med, resp. brott mot skapelsens ordning.¹⁹

Vi har härmed presenterat det väsentligaste av de bestämningar Augustinus ger begreppet conscientia och vår uppgift blir nu att sätta detta begrepp i relation till innebörden i uttrycket *lex in corde scripta*. Det kan här naturligtvis endast bli fråga om en skissartad översikt.

När vi vill försöka få tag på strukturen i Augustinus' uppfattning av *lex naturalis* och dess förutsättningar och relationen mellan detta begrepp och conscientia tar vi med fördel vår utgångspunkt i följande fråga. Som bekant möter hos Augustinus två sinsemellan divergerande tolkningar av Rom. 2, 14–15. Enligt den ena tolkningen, som till frekvensen är den dominerande, tillskriver Augustinus alla människor, hedningar och kristna, vad som utsäges i Rom. 2, 14–15: den i hjärtat inskrivna lagen och förmåga att av naturen göra vad lagen innehåller. Vi kan kalla denna tolkning den universalistiska.²⁰ I *De spiritu et littera* presenterar Augustinus emellertid en helt annan tolkning av det klassiska syneidesisstället i Rom. 2, 14–15.²¹ Av Augustinus' två tolkningar är denna oftast refererad och ej sällan uppfattad som Augustinus' huvuduppfattning om Rom. 2, 14–15. Enligt denna andra tolkning talar Paulus på det angivna stället om hedningar som känner och gör Guds vilja och därigenom vinner frälsning. För Augustinus är det odiskutabelt, att det sagda ej gäller alla hedningar utan

¹⁸ ML 41, p. 32–34.

¹⁹ Se Stelzenbergers förteckning av texter, Stelzenberger 1959, s. 128–161.

²⁰ ML 42, p. 347; ML 38, p. 349; ML 37, p. 1574; ML 33, p. 681.

²¹ ML 44, p. 222.

endast s. k. hednakristna, d. v. s. till kristendomen omvända hedningar. Inskrivningen av lagens verk i hjärtat är enligt denna tolkning inte given med hedningarnas naturliga tillstånd utan är ett verk av den Helige Ande enligt Jer. 31. Vi kan beteckna denna tolkning som den »hednakristna». Den fråga eller de frågor som vi skall ta till utgångspunkt för vår framställning av Augustinus' uppfattning om förhållandet mellan conscientia och *lex in corde scripta* kan nu formuleras så: Finns det en rimlig förklaring av det faktum att Augustinus omväxlande använder sig av de båda refererade tolkningarna, den universalistiska och den hednakristna, trots att de till synes motsäger varandra? Kan de båda tolkningarna förklaras utifrån grundtankar i Augustinus' åskådning? Står de båda tolkningarna på något sätt i samband med varandra?

Svaret på dessa frågor tror jag vi finner i Augustinus' utformning av sin participationsteori. Begreppet *lex naturalis* står i korrelation till begreppen *ordo*, *natura* och uppfattningen om människans kunskap om *lex naturalis*. Dessa med *lex naturalis* korrelativa begrepp är hos Augustinus icke uppfattade som alltigenom statiska storheter, utan har en utpräglad dynamisk karaktär. Begreppen *ordning*, *natur* och *Guds avbild i människan* betecknar olika sidor och aspekter i Guds skapelse. Skapelsen innebär, såsom vi sett, enligt Augustinus en ontologisk hierarki. Denna utmärkes av, att den på en gång bär på något oföränderligt och är en dynamisk storhet. D. v. s.: å ena sidan kan ingenting skapat falla ur sin plats i den hierarkiska ordningen; allt förblir till sin essens eller substans vad det är; men å andra sidan kan människan och hennes olika själsdelar genom en perverterad voluntativ inriktning förlora fullheten av sitt sig tillkommande vara och tendera till nonesse. En människa kan stå i olika grader av den trefaldiga participationen i Gud — den ontologiska, den voluntativa och den noetiska. Vi har sett, hur den voluntativa och den noetiska ömsesidigt betingar varandra. Man kan med full rättvisa mot de augustinska texterna säga, att accenten av Augustinus lägges på båda. Men det är för förståelse av Augustinus' uppfattning av den naturliga lagen och rätten av betydelse, att man uppmärksammar den nyplatoniska karaktären i Augustinus' participationslära. Enligt Plotinos är *Nous* principen i emanationen ur det ena; det emanerades participation är en participation i *Nous* och en huvudsakligen noetisk akt. I Augustinus' åskådning är människans participation i Gud ofta likställd med en participation i Kristus. Hos den tidigare Augustinus är Kristus-participationen framställd främst såsom en participation i *Verbum aeternum*. Människans delaktighet i Kristus, uppfattad som det eviga ordet, sker i hennes inre, i *intus*, och uppleves som en noetisk akt, en illumination av den eviga sanningen. I Augustinus' senare skrifter träder den i historien och *Civitas Dei* på jorden uppenbarade Kristus mer eller mindre i det eviga ordets ställe. I stället för illuminationen i män-

niskans inre kommer, mer eller mindre, den genom *caritas* verksamma tron på den historiske Kristus. Participationen blir i första hand en trons delaktighet i *gratia*, i Kristi nåd, och först via denna mottagna nåd står människan i en hel och full ontologisk delaktighet.²² Ett för den senare Augustinus karakteristiskt sätt att uttrycka innebörden i människans genom tron på Kristi barmhärtighet återvunna ontologiska fullvärdighet är detta: *per gratiam reparata natura*.²³

Låt oss utifrån dessa förutsättningar anteckna några för förståelsen av begreppet *lex naturalis* väsentliga bestämningar av begreppen natur och ordning. Begreppet *natur* får hos Augustinus genom participations-teorin en dynamisk karaktär. Det är sålunda inte, såsom i den thomistiska naturrättsuppfattningen, fråga om en statisk natur, vars bestämningar under alla betingelser är konstanta. Begreppet natur är hos Augustinus inte identiskt med den faktiska naturen, om därmed menas människans aktuella status, uppfattad som statisk och konstant oavsett status i människans gudsrelation. Men det augustinska begreppet natur är inte heller ett abstrakt begrepp i den meningen, att det skulle innebära resultatet av en idealisering eller generalisering av en faktisk natur.

Begreppet natur kan hos Augustinus sägas innebära en faktiskt och logiskt möjlig natur. Man skulle också kunna säga, att naturen enligt Augustinus' uppfattning är ett etiskt och teologiskt begrepp. Människans natur som logisk möjlighet: *dels* står också den fallna människan kvar på sin plats i den ontologiska hierarkin och kan inte falla ur den; *dels* är den människa, som genom en perverterad vilja icke äger den fulla ontologiska och noetiska participationen, dock anlagd på ägande av en hel och full participation i sitt livsmål, Gud = *summum bonum*. Människans natur som faktisk möjlighet till en maximal voluntativ, noetisk och ontologisk participation är liktydig med Kristus och människans delaktighet i honom.

Det naturbegrepp Augustinus använder sig av i sin lära om *lex naturalis* denoterar sålunda människans faktiska natur; men han uppfattar denna som en inom bestämda gränser varierande storhet. Det absoluta mått enligt vilket den variabla människonaturen mätes och på vilket den relateras är något olika bestämt hos den tidigare och den senare Augustinus. I det förra fallet är detta mått *verbum aeternum* och människans delaktighet i det sker via *ratio* i människans inre. I det senare fallet är det absoluta måttet den i historien uppenbarade och i Civitas Dei på jorden närvarande Kristus.

Även termen *ordo* betecknar i Augustinus' användning en variabel och dynamisk storhet. Med *ordo* menar Augustinus den hierarkiska indelning i bestämda specifika ontologiska områden, som utmärker Guds skapelse. Allt skapat äger

²² Se K. Demmer, *Ius caritatis. Zur christolog. Grundlegung der augustin. Naturrechtslehre. Analecta Gregoriana*, vol. 118, 1961.

²³ ML 44, p. 229.

en sig i varat tilldelad »plats» och denna bestämmer varje tings och själsdels aktivitet. På grund av olika status i den voluntativa inriktningen har begreppet *ordo* olika innehåll vad angår olika människor.

Det råder en nära relation mellan begreppen *ordo* och *lex*; delvis är de identiska. Med varandra korresponderar begreppen *lex aeterna* och *lex naturalis*. Med det förra menar Augustinus den exemplariska och kausala motsvarigheten i det gudomliga förnuftet till skapelsens hierarkiska ontologiska ordning och Guds viljas aktivitet, som går ut på att uppehålla sagda ordning i skapelsen.²⁴ Angående *lex naturalis* och dess relation till *ordo* antecknar vi följande.

Lex naturalis har dels en ontologisk-voluntativ och dels en noetisk funktion eller karaktär. Ontologiskt sett utsäger *lex naturalis* de skapade tingens *ordo*; det är därvid av vikt att lägga märke till den varierande graden av aktualisering av *ordo* – *lex naturalis* hos olika mänskliga individer alltefter status i den voluntativa participationen. Det är också av vikt att notera att *ordo* – *lex naturalis* i ontologisk och voluntativ mening innebär en dynamiskt bestämd relation mellan människa och Gud. Denna människans relation till Gud är av tvåfaldigt slag. Dels står hon med allt skapat under inflytande från Guds *providentia* eller Guds fördolda styrelse; där leds hon utan ingripande från sin vilja enligt skapelsens ordning till en viss gräns.²⁵ Dels har människan möjlighet att viljemässigt följa skapelsens ordning.

Vi skall nu med hänsyn till de två nämnda tolkningarna av Rom. 2, 14–15 se hur Augustinus ställer de två sidorna i den i hjärtat inskrivna naturliga lagen, den ontologisk-voluntativa och den noetiska, i relation till varandra.

Innehållet i *lex in corde scripta* enligt den *universalistiska* tolkningen av Rom. 2, 14–15 är den gyllene regeln i negativ formulering: handla icke mot andra på det sätt, på vilket du inte vill bli behandlad av andra. Denna i hjärtat inskrivna lag kan dels förbjuda vissa handlingar och dels efter begående av vissa handlingar ge anledning till upplevelse av inre anklagelse.²⁶

Inskriften av denna lag i hjärtat innebär en voluntativ-affektuell och kognitiv upplevelse av den ontologiskt begrundade ordning, i vilken även den människa som på grund av en perverterad vilja har en minimal gudsparticipation befinner sig. Betraktar Augustinus skapelseordningen från Skaparens sida, kan han använda uttrycket *sua cuique distribuere*. Guds *justitia*, säger Augustinus i den text varifrån det citerade uttrycket är hämtat, består däri att han åt var och en fördelar vad honom tillkommer i den ontologiska ordningen.²⁷ Människans upplevelse av den gyllene regeln i *lex in corde scripta* innebär upplevelse av denna

²⁴ ML 42, p. 418: *Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans.*

²⁵ ML 34, p. 379 f.

²⁶ ML 35, p. 2100.

²⁷ ML 32, p. 986.

ontologiska ordning i vilken hon är insatt, en upplevelse av *sua cuique*. Sitt påstående, att varje människa upplever en universalistiskt tolkad *lex in corde scripta* i form av inre förbud av vissa handlingar, motiverar Augustinus på två sätt. Den ena motiveringen utgöres av en hänvisning till den gyllene regeln i negativ formulering, vars faktiska förefintlighet hos alla människor han antar som given. Enligt den andra motiveringen innebär upplevelsen av det orätta i vissa handlingar en upplevelse av att dessa handlingar är mot naturen, *contra naturam*. De båda motiveringarna sammanfaller emellertid i själva verket med varandra: mot naturen = mot skapelsens ordning; skapelsens ordning = *sua cuique* = den gyllene regelns ontologiska motivering.²⁸

Upplevelsen av denna ontologiskt begrundade *lex in corde scripta* har både kognitiv och voluntativ karaktär. Det är inte fråga om en explicit eller direkt given insikt om det onda i att begå vissa handlingar. Den insikt, som är insluten i upplevelsen av *lex in corde scripta*, ges indirekt via en ontologiskt betingad voluntativ och affektuell attityd vis a vis bestämda handlingar. Denna attityd-intention innebär en upplevelse av religiöst-moraliskt bjudande plikt.

Av vår framställning framgår nu hur Augustinus ser på förhållandet mellan conscientia och *lex in corde scripta* enligt den universalistiska tolkningen. Begreppen conscientia, i dess betydelse av intentionen i en människas voluntativa huvudinriktning, och *lex in corde scripta*, uppfattat som en ontologiskt betingad voluntativ attityd-intention, är i själva verket identiska. Den kognitiva sidan i denna intention, vilken innebär en noetisk participation i *ordo*, Guds *providentia*, utgöres av intentionens medvetenhet om sig själv och sin inriktning.

Vi går över till den andra av Augustinus' tolkningar av Rom. 2, 14–15, den som vi betecknat som den hednakristna. I denna definierar Augustinus begreppet *lex in corde scripta* i följande formulering: ipsa praesentia Spiritus sancti, . . . qui est digitus Dei, quo praesente diffunditur charitas in cordibus nostris, quae plenitudo legis est, et praecepti finis.²⁹

Även här beskrives *lex in corde scripta* som en voluntativ inriktning. Denna betecknas i den anförda definitionen som *caritas* och denna säges (enligt en paulinsk formulering) vara utgjuten av den Helige Ande; begreppen *caritas* och dess utgjutande är enligt det anförda citatets formulering liktydiga med begreppet Andens närvaro. Uttrycket den i hjärtat inskrivna lagen kan översättas med människans fasthängande (*adhaerere*) vid Gud, uppfattat som ett verk av den i själen närvarande Anden. *Lex in corde scripta* innebär sålunda enligt den hedna-

²⁸ ML 37, p. 1574: Nullus enim est qui faciat alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit non vult pati.

²⁹ ML 44, p. 222.

kristna tolkningen den voluntativa inriktningen hos den människa som genom Anden och nåden står i en maximal gudsdeltaktighet. En sådan inriktning betyder bl. a. att människan med viljan (voluntarie) accepterar Guds hela och fulla *providentia*. Den noetiska participation, som beledsagar den voluntativa, är här liktydig med trons kunskap om Kristus.³⁰

Av intresse är, att Augustinus för en människa, vilken på det beskrivna sättet fullgör lagen, använder beteckningen *natura* och för hennes sätt att fullgöra den beteckningen *naturaliter*: *legem fieri naturaliter, idem quod secundum naturam gratia reparatam*.³¹

Innebörden i uttrycket *natura gratia reparata* kan formuleras så: med en full voluntativ och noetisk gudsparticipation följer en ontologisk fullhet. Grundintentionen hos den människa, som står i en hel och full gudsparticipation, betecknar Augustinus som *caritas*. Vi vet av det föregående, att Augustinus för denna intention använder beteckningen *conscientia*. Vi har ovan sett att innebörden i begreppet *lex in corde scripta* enligt den hednakristna tolkningen är densamma: grundintention = *conscientia* = *caritas*.

Vi vill avslutningsvis markera det samband, som råder mellan Augustinus' två refererade tolkningar av uttrycket *lex in corde scripta*.

De två typerna av i hjärtat inskriven lag, som vi funnit i Augustinus' två tolkningar, representerar två olika grader på en och samma participationsskala. Den högre graden av participation fann vi hos den människa, som via *fides* och *caritas* äger delaktighet i Kristi uppenbarelse i historien och kyrkan. Flückiger³² har med rätta pekat på dessa kristologiska och historiska moment i den senare Augustinus' uppfattning av naturlig lag och naturrätt. Man får emellertid ej med Flückiger tappa bort den ontologiska förankring som Augustinus ger båda sina bestämningar av *lex naturalis*. Även den senare Augustinus' kristologiskt bestämda begrepp *lex in corde scripta* måste förstås utifrån den ontologiska utgångspunkt från vilken Augustinus utgår i sin bestämning. De två typerna av *lex in corde scripta* är liktydiga med grundintentionen, *conscientia*, hos två olika grader av *ordo*, gudsparticipation, natur: den fallna och från Gud bortvända naturen och *natura gratia reparata*.

³⁰ ML 32, p. 1006.

³¹ ML 44, p. 229.

³² F. Flückiger, *Geschichte des Naturrechts I*, 1954, s. 380 ff.

SVEN INGEBRAND

Bikten i Luthers Stora katekes

Den som slår upp Stora katekesen i de båda senaste svenska utgåvorna av bekännelseskriterierna blir kanske förvånad över ovanstående rubrik. I deras återgivande av Stora katekesens text finns nämligen endast några enstaka meningar om bikten. Går vi däremot till den stora textkritiska utgåva av bekännelseskriterierna, som utgavs i Tyskland till 400-årsminnet av Augsburgska bekännelsen, *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*, Göttingen 1930, finns i denna i Stora katekesen ett längre avsnitt om bikten, »Ein Kurze Vermahnung zu der Beicht». Varpå beror denna olikhet mellan de svenska utgåvorna och den tyska? Den är så mycket mera förvånande som den svenska utgåvan 1944 om sin tyska föregångare säger, att »denna nya edition, där man använt en kritiskt-vetenskaplig metod som fyller de högsta anspråk, innebär att en grundtext framkommit som är fullt tillförlitlig. Det synes vara angeläget, att den svenska kyrkan tillgodogör sig den nyaste forskningens resultat på detta område». Den svenska utgåvan 1957 upprepar dessa ord.¹

Den närmaste anledningen till utslutningen av biktpartiet är att söka i den översättning av Stora katekesen som Gustaf Ljunggren utgav 1931. Det är nämligen denna text som användes i de båda upplagorna av bekännelseskriterierna på svenska. Ljunggren säger i företalet till sin översättning: »Den översättning, som här följer, har verkställts efter den ursprungliga tyska texten i den edition, som föreligger i den s. k. Weimarupplagan av Luthers samlade skrifter. Sedan under sistlidna sommar i samband med Augustanajubileet en ny kritisk upplaga av bekännelseskriterierna utkommit — *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, unter Mitwirkung v. P. Althaus bearbeitet v. H. Bornkamm etc., Göttingen 1930 — har en jämförelse med dess text företagits och förbättringar i anslutning därtill införts.»² I bägge de av Ljunggren återopade förlagorna återfinnes biktpartiet. Det är därför märkligt, att han icke redan i förordet motiverar ett så djupt ingrepp i texten som utslutningen av biktpartiet utgör. I inledningen låter Ljunggren mera i förbigående skälet till sin åtgärd framskymta i samband med redogörelsen för Luthers olika upplagor av Stora katekesen. Han säger där: »Redan samma år (d. v. s. 1529) var en ny upplaga

¹ Svenska Kyrkans Bekännelseskriterier, 1944, s. 8. Dito 1957, s. 7.

² Den Stora Katekesen. Översättning från tyskan jämte inledning av Gustaf Ljunggren, 1931, s. 4.

av Stora katekesen nödvändig. Denna var då utvidgad med en kort förmaning till bikt, vilken icke är medtagen i Konkordieboken och även här nedan saknas.»³

Det är märkligt, att Ljunggren så lätt avfärdar biktpartiet med att det icke skulle finnas medtaget i Konkordieboken. Både Weimarupplagans bibliografi till Stora katekesen och förklaringarna i den omtalade tyska utgåvan av bekännelseskriterierna visar, att frågan är betydligt mera komplicerad och att traditionen i olika utgåvor av Konkordieboken icke är så enhetlig som Ljunggren tycks mena.⁴

Möjligen kan Ljunggren vara förledd av de tidigare utgåvorna av Konkordieboken på svenska. Den första utgåvan, Reinarus Broocmans, utkom 1730.⁵ Den saknar biktpartiet i Stora katekesen. De närmast följande utgåvorna är blott bearbetningar och moderniseringar av Broocmans text, varför biktpartiet kom att saknas även i dessa. Så är fallet med den andra upplagan av Broocmans arbete år 1842, Peter Fjellstedts utgåva (1853 och 1880) och Gottfrid Billings (1895 och 1914). Vilken tysk upplaga av Konkordieboken Broocmans text använder som förlaga är osäkert. Översättningen av Stora katekesen ombesörjdes i varje fall av Teologiska fakulteten i Uppsala och utfördes på dess uppdrag av Olov Odhelius. Det är troligt, att den förlaga denne använde saknade biktpartiet. Det fanns nämligen vid denna tid redan en svensk översättning av Stora katekesen, och denna hade medtagit biktpartiet. Den hade utförts av professorn i Uppsala och sedermera biskopen i Skara Petrus Rudbeckius och utgivits i Stockholm 1667.⁶ Broocman hade först tänkt använda denna text för sin utgåva av Konkordieboken och därför insänt den till Uppsala-fakulteten för granskning. Denna önskade emellertid en ny översättning, vilken alltså kom till stånd 1728.⁷ Av Petrus Rudbeckius' översättning av Stora katekesen utkom 1746 en ny upplaga, utgiven av Michael Neiktern. Denne säger sig ha förbättrat Rudbeckius' text med »Broocmans översättning».⁸ Förändringarna är dock små i förhållande till Rudbeckius' text, i synnerhet i katekesens början. Den väsentligaste förändringen tycks vara att biktpartiet uteslöts liksom hos Broocman.

Genom Oscar Bensows utgåva av bekännelseskriterierna på svenska 1912 intro-

³ A. a., s. 9.

⁴ WA 30, 1, 517 ff. — Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, Göttingen 1930, s. XXIX.

⁵ Om de olika utgåvorna av Konkordieboken på svenska se Kjällerström, Vår kyrkas bekännelseskriterier i svensk språkdräkt, STK 1945, s. 259 ff.

⁶ D. Martini Lutheri Catechismus, then större... förswenskadt aff Petro Joh. Rudbeckio, Stockholm 1667.

⁷ Om förhandlingar med Teologiska Fakulteten se dess protokoll 1725–28 samt dess Acta 1726.

⁸ D. Martini Lutheri Catechismus, then större, ... efter probsten Brookmans öfwersättning uti Norrköping förbättrad. Stockholm 1746.

ducerades en ny »texttyp». Bensow nöjde sig nämligen icke med att modernisera Broocmans text utan gick tillbaka till J. T. Müllers textkritiska utgåva,⁹ som utkom i sin första upplaga 1847 och därefter utgavs i flera förbättrade upplagor ända in på 1900-talet. Müllers arbete saknar biktpartiet i Stora katekesen och motiverar detta med att den hämtat sin text från editio princeps av katekesen. Den tar däremot upp det i ett appendix. Bensow utesluter det utan att ange några motiveringar eller ens nämna något om dess förekomst hos Luther.

Då Stora katekesen på svenska utgivits även separat och icke blott tillsammans med bekännelseskriterierna är det för att lära känna den svenska traditionen ifråga om biktförmaningen nödvändigt att vända uppmärksamheten till dessa utgåvor. De två tidigaste är redan nämnda. En tredje utgavs av P. A. Sondén 1834. Denne redogör noggrant för sina förlagor.¹⁰ Därvid gör han följande intressanta anmärkning: »Några upplysande anmärkningar äro ur Frankfurtska editionen här intagne, hwaremot öfversättaren icke welat ur densamma låna några tillägg, som utgifvaren tillåtit sig.»¹¹ Åsyftar Sondén härmed biktpartiet? I varje fall finns detta icke med i Sondéns utgåva. Det saknas även i de många utgåvor av Stora katekesen på svenska som senare sett dagens ljus fram till Ljunggrens översättning.

Av det sagda framgår, att vi icke har någon enhetlig, officiellt antagen text till Konkordieboken på svenska utan de olika utgåvorna går tillbaka till olika tyska förlagor. Vi har icke heller en officiellt fastställd text till Stora katekesen, såsom fallet är med den Lilla katekesen. På den punkten är dock nästan alla de svenska texterna till Stora katekesen lika, att de icke upptar biktpartiet. Endast den äldsta översättningen, Petrus Rudbeckius' av år 1667, har medtagit detta parti. För att avgöra vilket som är riktigast, att medtaga eller utesluta biktförmaningen i Stora katekesen, är det nödvändigt att gå tillbaka till de tyska utgåvorna av Konkordieboken.

I Tyskland har vi en veritabel snårskog av privata eller mera officiella upplagor av Konkordieboken, varför det icke här är möjligt att i detalj redogöra för de olika texttraditionerna från 1580 och framåt.¹² Vi kan preliminärt konstatera, att somliga av dessa har biktpartiet, andra icke. I de flesta fall tycks det ha varit tillfälligheter som avgjort, om man tagit med det eller icke. Redan i de första utgåvorna förfor man, som vi nedan skall se, olika. Denna olikartade

⁹ Svenska Kyrkans Bekännelseskriter utg. av O. Bensow, s. III f.

¹⁰ Dr Martin Luthers Större catechismus, Stockholm 1834, s. III.

¹¹ Då det hittills icke lyckats mig att erhålla den utgåva Sondén nämner, har jag icke kunnat kontrollera, vilka partier uttalandet gäller.

¹² Se t. ex. J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der evangelisch-luth. Kirche, 11. Auflage, 1912, s. LXXV ff.

praxis berodde på vilken upplaga av Luthers Stora katekes man använde. Som framgår av företalet till Konkordieboken antog man icke en bestämd text till Stora katekesen på samma sätt som när det gällde Augsburgska bekännelsen utan intentionen var, att Stora katekesen sådan Luther utgivit den skulle ingå i Konkordieboken.¹³ För att få svar på frågan, vilket som är riktigast, att ta upp partiet om bikten eller utesluta det, tvingas vi därför ytterligare ett steg tillbaka, nämligen till frågan om biktpartiet av Luther själv betraktades som en del av Stora katekesen.

Luthers Stora katekes har uppstått ur predikningar Luther hållit och sedan omarbetat. Första gången utkom katekesen i Wittenberg i april 1529 (upplaga a).¹⁴ Den trycktes redan samma år i Erfurt, Marburg och Nürnberg (upplagorna b, c, d). Två latinska översättningar utkom redan på hösten samma år (upplagorna e och f). De gjordes från texten i a. Liksom Luther förfarit med Lilla katekesen, så kompletterade han efter hand även Stora katekesen. Redan 1529 utkom den upplaga, där han för första gången infört ett avsnitt om bikten (upplaga Q). Den bar titeln »Deutsch Catechismus. Gemehret mit einer neuen unterricht und vermanung zu der Beicht». Tillägget var en bearbetning av en predikan Luther hållit på söndagen 1529. Denna biktundervisning finns med i alla upplagor som sedan utkom i Wittenberg under Luthers överinseende. Året därpå gjorde Luther ytterligare ett tillägg. Han införde ett nytt, längre företal (upplaga Q). Nu fick katekesen undertiteln: »Mit einer neuen vorrhede und vermanunge zu der Beicht.» Även detta tillägg fanns med i Luthers följande upplagor av katekesen. Det skulle otvivelaktigt av Luther ha uppfattats som en beskäring av katekesens innehåll, om något av dessa partier tagits bort.

Man kan under dessa omständigheter fråga sig, vad som varit orsaken till att biktpartiet i Stora katekesen ej upptagits i somliga utgåvor av Konkordieboken. Vi måste då först konstatera, att utom de nämnda upplagorna av Stora katekesen utkom under Luthers livstid och senare i andra delar av Tyskland många upplagor. Dessa hämtade omväxlande sin text från någon av de tidiga upplagorna utan biktpartiet eller de senare med omnämnda avsnitt. När redan tidigt Luthers samlade skrifter utgavs, blev det av betydelse, vilken upplaga man använde.

¹³ »Slutligen vilja vi ännu en gång upprepa, att vi med detta endräftsverk icke velat framställa något nytt eller på något sätt, vare sig i sak eller form, avvika från den en gång av våra saliga fäder och oss erkända gudomliga sanningen, sådan den är grundad i de profetiska och apostoliska skrifterna och sammanfattad i de tre gammalkyrkliga symbola såväl som i den Augsburgska bekännelsen, som överlämnades år 30 till kejsar Karl V, huldrik i åminnelse, samt i den därtill fogade Apologien, i Schmalkaldiska artiklarna och den högt upplyste doktor Luthers Stora och Lilla katekes.» Sv. Kyrk. Bek. 1944, s. 41 f.

¹⁴ Om katekesernas olika upplagor se WA 30, 1, 499 ff. Jag använder WA:s beteckning på de olika upplagorna.

Wittenbergsutgåvan (1553) använde upplaga Ql, där biktpartiet fanns med men icke det längre företalet.¹⁵ Av största betydelse blev att Jenautgåvan (1556) använde a men kompletterade den med det längre förordet från A. Detta placerade den förresten felaktigt efter det kortare företalet, så att sammanhanget bröts mellan det kortare företalet och den efterföljande texten. Biktpartiet i A tog den däremot icke med — av misstag eller av någon för oss okänd anledning.¹⁶ Här har vi den viktigaste orsaken till att Luthers tidigaste tillägg till katekesen ej alltid kom med i Konkordieboken men väl ett senare tillägg, det längre förordet. När nämligen den tyska texten till Konkordieboken 1580 utgavs i Dresden, hämtade den sin text från Jenautgåvan av Luthers skrifter. Den upplaga däremot som samma år utkom i Magdeburg medtog biktpartiet.¹⁷ Martin Chemnitz hade pekat på Dresden-upplagans brist och det är möjligt att detta påpekande är orsaken till att biktundervisningen medtagits. Då dessa båda utgåvor utkom i flera upplagor, hade vi därmed redan två olika texttraditioner.

Konkordieboken utkom också i *latinsk* språkdräkt. Den första erkända latinska utgåvan 1584 ombesörjdes av Nicolaus Selnecker. Då han hämtade sin text till Stora katekesen huvudsakligen från f, kom icke biktpartiet med i denna utgåva.¹⁸ I de följande latinska utgåvorna under 1600-talet saknades oftast biktförmaningen, därför att de grep tillbaka på den tidiga översättningen av Stora katekesen. Somliga begagnade dock senare översättningar, varför de hade biktpartiet med i sin text. När under 1700-talet den historiskt-kritiska forskningen gjorde framsteg, utreddes och klarlades mera än tidigare frågan om biktpartiets ställning i Luthers utgåvor av sin katekes. På grund av dessa resultat lät Johann Georg Walch i sin utgåva av Konkordieboken 1750 Stora katekesen avslutas med Luthers förmaning till bikt.¹⁹ I sitt företal motiverade han denna åtgärd. När J. T. Müller nästan hundra år senare utgav Konkordieboken i en för lång tid framåt grundläggande kritisk utgåva, upptog han visserligen icke biktförmaningen i själva texten men bifogade den i ett appendix och redogjorde i en historisk inledning för dess ställning. Att han icke liksom Walch direkt upptog den i katekesens text berodde — som vi tidigare påpekat — på att han i urvalet av katekesupplagor utväljer *editio princeps*. Det dröjde nästan ytterligare hundra år innan en ny kritisk utgåva av Konkordieboken utkom. År 1930 utgavs den ovan omtalade Göttingen-utgåvan till 400-årsminnet av Augsburgska bekännel-

¹⁵ WA 30, 1, 519.

¹⁶ WA 30, 1, 519 f.

¹⁷ WA 30, 1, 518 f. — Die Bekenntnisschriften der Evang.-Luth. Kirche, 2. Auflage, Göttingen 1952, s. XXIX.

¹⁸ WA 30, 1, 494 och 519.

¹⁹ Walchs historiska kommentarer återfinnes i band X av hans Luther-utgåva 1744, s. 26 f. och i hans utgåva av Konkordieboken 1750, s. 357 f.

sen. Denna utgåva har, som redan omnämnts, biktförmaningen i Stora katekesens text.

Av denna exposé framgår, att biktförmaningen redan från 1529 utgör en självklar beståndsdel i de upplagor av Stora katekesen Luther lät utgiva. Att den trots detta icke fanns med i många utgåvor av Konkordieboken berodde — i de fall det icke var fråga om tillfälligheter — på att man sökte sig tillbaka till den äldsta upplagan av Stora katekesen. Även om editio princeps-principen ofta är riktig, är den det icke, när det gäller böcker av katekesernas karaktär. Dessa utkom ju med korta mellanrum i nya upplagor och Luther kompletterade dem efter hand. En senare upplaga är därför den fullständigare. Man har icke heller varit konsekvent i sin princip, då man medtagit det längre förordet som också saknas i de första upplagorna. Göttingen-utgåvan har därför valt en riktig princip, när den låter biktförmaningen avsluta Stora katekesen, medan de svenska utgåvorna släpar efter i en felaktig tradition. Syftar man till att återge Stora katekesen oförändrad sådan Luther låtit utgiva den, bör biktpartiet ingå i texten.

Luthers tillvägagångssätt i Stora katekesen att behandla bikten i nära samband med dopet och nattvarden möter också i flera av de övriga symboliska böckerna. En direkt parallell finner vi i Lilla katekesen, där Luther mellan fjärde och femte huvudstycket har ett avsnitt med titeln: »Wie man die Einfältigen soll lehren beichten.»²⁰ Detta avsnitt liksom flera andra saknades i de allra tidigaste upplagorna men tillfogades efterhand. Sin nuvarande formulering erhöll det i en upplaga 1531.²¹ Detta parti har i Konkordieboken icke rönt samma öde som biktförmaningen i Stora katekesen utan medtagits i alla upplagor. I de båda sista svenska utgåvorna är detta parti tryckt med fin stil. Därigenom får man den uppfattningen, att det skulle vara mera tveksamt, om det hör till Lilla katekesen. I ingen av de tidigare utgåvorna av bekännelseskriterierna på svenska intar detta parti någon särställning. Så är icke heller fallet i någon av de tyska utgåvorna. Åtgärden att trycka detta parti med mindre stil har sin grund i den officiellt antagna svenska texten till Lilla katekesen. Detta parti har alltid funnits med i Lilla katekesen på svenska fram till 1810 års utgåva. Då ströks det — icke på grund av textkritiska skäl utan av orsaker som hängde samman med den kyrkliga utvecklingen under 1700-talet. De två senaste utgåvorna av bekännelseskriterierna på svenska har icke på detta sätt velat beskära katekesen utan gått en medelväg genom att sätta detta parti med mindre stil.

Också i *Schmalkaldiska artiklarna* behandlar Luther bikten tillsammans med dopet och nattvarden. Sedan han i två avsnitt utrett dopet, övergår han till altarets sakrament för att därefter ägna två avdelningar åt nycklarna och bikten.

²⁰ Die Bekenntnisschriften . . . 1952, s. 517. ²¹ WA 30, 1, 668 ff.

Där framhåller han bl. a., att eftersom bikten är en sådan hjälp för de förskräckta samvetena, bör den icke komma ur bruk i kyrkan.

En liknande placering har bikten i *Augsburgska bekännelsen*. Sedan artikel 7 och 8 utlagt vad kyrkan är, handlar artikel 9 om dopet, artikel 10 om nattvarden och artikel 11 om bikten. Efter dessa följer en artikel som har till överskrift: »Vom Gebrauch des Sakramente.» Det är alltså tydligt, att Augsburgska bekännelsen hänför bikten till sakramenten. Detta bekräftas av Apologien, där Melanchthon säger: »Sakrament i egentlig mening är sålunda dopet, Herrens nattvard och avlösningen eller botens sakrament. Ty dessa gudstjänsthandlingar är förordnade av Gud och innehålla det löfte om nåd som egentligen tillhör det nya förbundet.»²² Även Luther räknar stundom med tre sakrament: dop, nattvard och bikt. När han i allmänhet icke hänför bikten till sakramenten, beror detta på hans sätt att definiera ett sakrament.²³ Ett sakrament är ett av Gud givet löfte, förbundet med ett yttre tecken. I bikten fanns väl löftet men icke det yttre tecknet. Melanchthon däremot definierar ett sakrament som en gudstjänsthandling som Gud förordnat och till vilken han knutit ett särskilt löfte. Melanchthons sakramentsbegrepp blir på detta sätt vidare. Luthers sätt att införa bikten i de båda katekeserna svarar mycket väl mot hans förståelse av bikten. Den är strängt taget icke ett sakrament och behandlas därför icke i ett särskilt huvudstycke, men den står på gränsen till ett sakrament och utlägges därför i samband med sakramenten. Det är denna biktens ställning som icke kommer till uttryck i den svenska texten till Stora katekesen, därför att den strukit biktpartiet.

Man kan fråga sig, om väsentliga punkter i bekännelseskriaternas uppfattning av bikten gått förlorade i den svenska utgåvan på grund av uteslutningen av biktpartiet i Stora katekesen. Härtill kan svaras, att så icke torde vara fallet. Stora katekesens biktförmaning innehåller knappast något väsentligt som icke återfinnes på andra ställen i bekännelseskriterna. Det råder dock ingen tvekan om att biktpartiet innehåller den utförligaste och mest sammanhängande framställningen av bikten i bekännelseskriterna. Det är därför mycket otillfredsställande, att detta parti saknas i den svenska utgåvan. Det finns inga skäl, att i en kommande upplaga avvika från Göttingen-utgåvans förfarande. Man bör göra allvar av de ord i förordet till de svenska utgåvorna, som vi citerade i uppsatsens början: »Det är angeläget, att den svenska kyrkan tillgodogör sig den nyaste forskningens resultat på detta område.»

²² Sv. Kyrk. Bek. 1957, s. 222.

²³ Om Luthers vacklan ifråga om bikten som sakrament se Werkström, Bekännelse och avlösning, s. 62 ff.

ANDERS JEFFNER

Humes definition av »god»

Det är ett välkänt faktum att Humes filosofi har haft ett mycket stort inflytande på den moderna filosofiska utvecklingen. Fortfarande utkommer en rad böcker och artiklar som diskuterar hans teorier inom olika områden. Kommentatorerna har till stor del uppehållit sig vid hans teoretiska filosofi. Det är på sätt och vis naturligt eftersom den teoretiska filosofin bildar bakgrunden till hela hans filosofiska verksamhet. Men enligt min mening är Humes mest väl-skrivna verk de religionsfilosofiska och i viss utsträckning de moralfilosofiska. Till hans religionsfilosofi, som är grundläggande för förståelsen av den moderna kristendomskritiken, skall jag återkomma i annat sammanhang. Här skall jag helt kort diskutera tolkningen av ett grunddrag i hans moralfilosofi — hans analys av etiska termer. Jag skall därvid peka på en idé hos Hume som jag tycker har blivit för lite uppmärksammas av kommentatorerna, och som jag skall kalla idén om en ideal värdeedomare. Vid diskussionen av idén skall jag hävda att den inte har den räckvidd som Hume tänkt sig men också antyda att den har ett visst aktuellt intresse både från moralisk och moralfilosofisk synpunkt.

En av de bästa och mest lästa kortfattade filosofiska kommentarerna till Humes moralfilosofi är C. D. Broads i boken *Five Types of Ethical Theory*.¹ Han inleder den med att redogöra för Humes analys av etiska predikat och etiska satser. Broad refererar då Humes uppfattning att det finns en i sammanhanget betydelsefull känsla som nästan alla människor upplever, nämligen känslan av gillande och ogillande (*approval, disapproval*). Den framkallas när vi betraktar vissa objekt och är riktad mot dessa. Den närmare innebörden av detta gillande, som får ses mot bakgrund av den s. k. Moral sense-skolans teorier, skall jag inte här gå in på.² Nu menar Broad att Hume ger följande definition av satsen »x är gott»:

(1) »x är gott» betyder detsamma som »x är sådant att betraktandet av det skulle framkalla en känsla av gillande gentemot det hos alla eller de flesta människor».³

¹ C. D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930 o. senare uppl., s. 84–115.

² Frågan finns behandlad i flera humekommentarer. Se t. ex. Ingemar Hedenius, *Studies in Hume's Ethics*, s. 450 ff. (Ingår i Adolf Phalén in *Memoriam*, Uppsala 1937.) C. L. Stevenson tar upp frågan något i den nedan anförda diskussionen om Hume. Se *Ethics and Language*, New Haven, 1945 o. senare uppl., s. 273 o. 276.

³ Broad, a. a. s. 84–85.

Vad i Humes text Broad stöder sin tolkning på anger han inte. Det är emellertid ingen tvekan om att det finns stöd för den, framför allt i Enquiry. Hume använder visserligen oftast termen »dygd» (virtue) men detta gör ingen saklig skillnad i den definitionsfråga som vi här skall diskutera, och vi kan därför i fortsättningen liksom Broad tillämpa Humes analyser på termen »god». Hume beskriver sin metod i Enquiry på följande välkända sätt:

»The hypothesis which we embrace is plain. It maintains that morality is determined by sentiment. It defines virtue to be *whatever mental action or quality gives to a spectator the pleasing sentiment of approbation*; and vice the contrary. We then proceed to examine a plain matter of fact, to wit, what actions have this influence. We consider all the circumstances in which these actions agree, and thence endeavour to extract some general observations with regard to these sentiments.»⁴

Med denna metod menar sig Hume nå fram till en enhetlig moralisk åskådning och uppenbara »the true origin of morals». Definitionen av »dygd» kommer också tydligt fram i en not i Enquiry:

»It is the nature and, indeed, the definition of virtue, that it is *a quality of the mind agreeable to or approved of by every one who considers or contemplates it.*»⁵

Hela problemet om naturalismen i etiken kan jag naturligtvis inte dra upp här, men utan att närmare diskutera rimlighetskriterierna för analys av etiska termer kan man konstatera att konsekvenserna av (1) kommer alltför mycket i konflikt med vanliga etiska föreställningar för att (1) skall vara en bra analys. Mot slutet av sin uppsats anför Broad en sådan konsekvens som för (1) i dess okvalificerade form är följande: Det följer av (1) att varje etisk diskussion kan fullständigt avgöras genom att man helt enkelt företar en statistisk undersökning av människors gillande och ogillande. Om man är tveksam om den etiska bedömningen av en viss företeelse så kan man avgöra problemet genom att undersöka om företeelsen uppväcker gillande hos de flesta människor eller inte. Finner man att den faktiskt uppväcker gillande då är den enligt definitionen god.

Nu är det emellertid uppenbart att (1) inte ger någon helt rättvis bild av Humes analys. Han modifierar själv i Enquiry de uttalanden (1) bygger på. Broad är också medveten om att (1) måste modifieras med hänsyn till vad Hume säger där. Hume uppmärksammar två problem som uppkommer, när man, som han gör, undersöker människors gillande och ogillande för att på den vägen komma fram till en enhetlig moralisk åskådning.

⁴ An Enquiry Concerning the Principles of Morals, Appendix I. Publ. första gången 1751. The Philosophical Works of D. H., Edinburgh 1826, Vol. IV, s. 371.

⁵ Enquiry, Sect. VIII. Works, IV, s. 339.

a./ Det första är den oerhörda dissensus som finns i moraliska frågor. I olika kulturer och tider gillar och ogillar man vitt skilda saker.⁶

b./ Vidare har Hume på intet vis den syn på alla människors likvärdighet som (1) kan ge vid handen. Han delar det i bildade kretsar på 1700-talet vanliga föraktet för den stora mängden av oupplysta människor – »the vulgar». Han talar nedlåtande om bönder och indianer och i *The Natural History of Religion* säger han: »The vulgar, that is, indeed, all mankind, a few excepted».⁷ Endast ett fåtal är sådana att deras uppfattning är värd att ta hänsyn till i moraliska frågor, och detta måste vara ett problem om man definierar »gott» enligt (1).

Humes lösning av dessa problem i *Enquiry* har av C. L. Stevenson tolkats som en modifiering av (1) på följande sätt, som också tycks överensstämma med Broads uppfattning fast han inte uttrycker det så klart:

(1 b) »x är gott» betyder detsamma som »x är sådant att betraktandet av det skulle framkalla en känsla av gillande gentemot det hos alla eller de flesta människor, som känner alla fakta om x.»⁸

Tolkning (1 b) träffar något riktigt i Humes uppfattning, och Stevenson anför citat som tycks stödja den. Men jag anser att (1 b) trots allt inte ger en fullt adekvat bild av Humes sätt att komma tillrätta med svårigheterna a./ och b./ i *Enquiry*. Denna formulering gör det också svårare att förstå de senare utvecklingstendenserna i Humes moralfilosofi.

När Hume i dialogen, som tillfogats *Enquiry*, diskuterar svårigheterna a./ och b./, så löser han dem på ett annat sätt än att begränsa den grupp, vars gillande det är fråga om, till dem som är riktigt informerade. Han begränsar istället de x det kan vara fråga om, när (1) skall gälla. Resonemanget går ut på att det finns vissa grundläggande allmänna principer (first principles, original principles) för människors gillande. När det gäller dessa och endast då råder det enligt Hume en enhetlighet i människors reaktioner och också en överensstämmelse mellan bildade och okunniga. Det område där det uppstår stora differenser, och där skillnaden mellan olika sorters människor i kunskaper, erfarenheter och sociala förhållanden framträder, är tillämpningen i mer specialiserade fall av de allmänna principerna.⁹ Först då måste man begränsa

⁶ Detta kommer klart fram i den dialog som finns som ett tillägg till *Enquiry*. Works, IV, s. 409 ff.

⁷ *The Natural History of Religion*, Sect. VIII. Works, IV, s. 471.

⁸ Stevenson, *Ethics and Language*, s. 274. Jag har formulerat om Stevensons def. så att den i uttryckssättet ansluter sig till Broads, som vi utgick från.

⁹ »You see then, continued I, that the principles upon which men reason in morals are always

den grupp av människor, vars gillande det är fråga om, på det sätt som antyds i (1 b).

Vad innebär nu närmare Humes avgränsning av det område inom vilket människors gillande överensstämmer och verkar i enlighet med sina »original principles»? Man kan utföra hans tanke på följande sätt. De företeelser som gillas av en bestämd människa kan indelas i klasser efter de gemensamma och utmärkande icke-etiska egenskaper som människan ifråga menar att de har. Om en viss klass av sådana handlingar, som en viss människa gillar, inte kan inordnas i en klass av högre ordning utan att gillandet av elementen förändras, kan vi kalla klassen en *grundklass av gillade företeelser*. De egenskaper som elementen i en sådan grundklass har gemensamma – utom det att de uppväcker gillande – och som alltså konstituerar klassindelningen, kan man naturligtvis i princip klarlägga med empirisk metod. Vi skall säga att dessa egenskaper är *klassbildande för en viss människas grundklasser av gillade företeelser*. Vi kan nu omformulera (1):

- (2) »x är gott» betyder detsamma som »x är element i en sådan klass av företeelser, som konstitueras av de egenskaper, vilka hos alla eller de flesta människor är klassbildande för deras grundklasser av gillade företeelser.»

Om man beskriver Humes tillvägagångssätt i Enquiry i anslutning till terminologin i (2), så innebär det att han undersöker människors gillande för att fastställa hur deras grundklasser av gillade företeelser är beskaffade. Han finner då att de är fyra, vilka var och en konstitueras av en av följande klassbildande egenskaper hos elementen: nyttiga för personen själv, nyttiga för andra, omedelbart angenäma för personen själv, omedelbart angenäma för andra.

Metoden att statistiskt undersöka människors gillande för att avgöra en etisk fråga enligt (2) har bara relevans om problemet är att fastställa de grundklasser som det goda skall tillhöra. När det gäller att sen avgöra om något hör till denna klass eller inte, och därmed enligt definitionen är gott, då är kunskaper och erfarenheter av betydelse. Frågan får avgöras av specialister och inte genom flertalets känslomässiga reaktioner. Hur Hume närmare tänker sig detta sista skall vi gå in på nedan, men först skall vi något uppehålla oss vid det problematiska i Humes försök att fastställa de fyra klasserna av goda företeelser.

Hume tror att han konsekvent håller fast vid en empirisk undersökning av

the same; though the conclusions which they draw are very different. That they all reason aright with regard to this subject, more than with regard to any other, it is not incumbent on any moralist to show. It is sufficient, that the original principles of censure or blame are uniform, and that erroneous conclusions can be corrected by sounder reasoning and larger experience.» Works, IV, s. 422. Jfr s. 420.

vad de flesta människor gillar när han fastställer sina fyra klasser. Nu är det ju uppenbart att hans intuitiva metod att komma fram till empiriska generaliseringar är otillförlitlig. Men detta är ingen allvarlig filosofisk anmärkning. Möjligheten att förfina metoden finns ju alltid. Intressantare är om Hume verkligen kommer ifrån svårigheten b./ ovan. Håller han i praktiken fast vid, att det är de flesta människors gillande som skall avgöra, vilka klasser av handlingar som är goda?

Hume menar att människor, som är präglade av fanatism och vidskepelse (enthusiasm, superstition), inte bara misstar sig när det gäller att avgöra, om det som skall värderas tillhör en viss klass av handlingar eller inte. Han räknar också med att människors förmåga att känna gillande kan perverteras av vissa felaktiga uppfattningar och av ett artificiellt liv (artificial life). Det finns alltså människor vars grundklasser av gillade handlingar utmärks av andra egenskaper än de fyra ovan angivna. Dit hör, säger Hume uttryckligt, t. ex. munkar och mohammedaner.¹⁰ Han anger också två personer vars förmåga att känna gillande är perverterad; Pascal och Diogenes.¹¹ Gjorde man det ingalunda orimliga tankeexperimentet att sådana människor blev i majoritet skulle det enligt (2) innebära att de grundläggande moraliska normerna blev ändrade. Om Hume var konsekvent fick han då uppställa andra än de fyra angivna klasserna av goda företeelser. Skulle Hume vara beredd att ta dessa konsekvenser av (2) — konsekvenser som för det vanliga moraliska medvetandet verkar paradoxala?

Det finns inte tillräckligt starkt stöd i Humes text för att definitivt besvara frågan. Men Hume räknar inte med möjligheten att den grundläggande moraliska åskådning han blottlagt genom sin undersökning skall komma att ändras. Man får ibland intryck av att det beror på att han i själva verket rör sig med en annan definition än (2). Det som ger detta vid handen är Humes distinktion mellan ett artificiellt liv och ett naturligt, och hans påstående att munkdygder, som t. ex. ödmjukhet, inte kan gillas av någon normal människa.¹²

(2 b) »x är gott» betyder detsamma som »x är element i en sådan klass av företeelser, som konstitueras av de egenskaper, vilka hos alla eller de flesta naturliga människor är klassbildande för deras grundklasser av gillade företeelser.»

¹⁰ T. ex. Enquiry, Sect. IX, Part I. Works, IV, s. 449 f.

¹¹ Enquiry, A Dialogue. Works, IV, s. 429 ff. Hume avslutar avsnittet om Pascal och Diogenes med att säga: »When men depart from the maxims of common reason, and affect these artificial lives, as you call them, no one can answer for what will please or displease them. They are in a different element from the rest of mankind; and the natural principles of their mind play not with the same regularity, as if left to themselves, free from the illusions of religious superstition or philosophical enthusiasm.» Works, IV, s. 431.

¹² Se ovan i not 10 anförda texter.

Om (2 b) är Humes uppfattning – och jag skulle tro att så är fallet – bortfaller risken att de, som enligt Hume har en perverterad förmåga att känna gillande, skall komma att avgöra vilka grundklasser av handlingar som är goda. De behöver då inte räknas vid fastställandet av människors gillande, eftersom de inte är naturliga människor.

Vad som fördunklar denna punkt i Humes framställning är att han i överensstämmelse med en vanlig 1700-talsuppfattning anser att det naturliga inte kan förkvävas. Ingen kan framgångsrikt försöka fördärva människonaturen.¹³ Ett kriterium på att en människas gillande fungerar naturligt blir därför hos Hume att det överensstämmer med det sätt att reagera som är vanligast i mänskligheten. Vi kan kalla den tanken *majoritetskriteriet*. Detta gör att (2) och (2 b) i praktiken sammanfaller för Hume.

Om man bortser från den uppenbart aprioristiska föreställningen att det finns ett naturligt sätt att reagera för människan, som inte i längden går att pervertera, och därmed avvisar majoritetskriteriet på naturlighet, finns det då några andra icke värderande kriterier för att avgöra vilka människors gillande som är naturligt? Det är svårt att tänka sig några sådana. Begreppen natur och naturlig är ju modeord i 1700-talsfilosofin. Granskar man deras användning ser man snart att de används som värdeord. Hume är på sin vakt mot missbruk av begreppet natur, och diskuterar det utförligt i *Treatise*.¹⁴ Men frågan är om inte detta omedvetet värderande bruk av ordet också finns hos honom. I alla händelser är det utan majoritetskriteriet ytterst svårt att omformulera (2) med avsikt att gardera sig mot de antydda moraliskt betänkliga konsekvenserna, och samtidigt undvika att göra någon värderande begränsning av de människor, vilkas gillande skall vara utslagsgivande för grundklasserna av goda företeelser. Gör man en sådan begränsning har man naturligtvis inte längre en definition av gott i etiskt neutrala termer.

Vi skall nu gå in på frågan, hur Hume menar att man skall kunna avgöra, om en viss företeelse eller klass av företeelser är element i någon av klasserna av goda handlingar. I *Enquiry* uppehåller han sig inte så utförligt vid det utan tycks anse, som vi redan nämnt, att alla upplysta människor med hjälp av de tillgängliga faktiska kunskaperna och erfarenheterna kan avgöra saken. Just detta gör att formuleringen (1 b) har ett visst fog för sig. Men här återkommer nu svårigheten a./ ovan. Även upplysta människor med samma generella värderingsgrunder kan bli oense i moraliska frågor. Stevenson gör i den ovan anförda framställningen gällande att Hume inte alls observerat detta. Men det

¹³ Detta drag i Humes filosofi och därmed sammanhängande problem behandlas bl. a. i Norman Kemp-Smith, *The Philosophy of D. H.*, London 1941. Se fr. a. s. 563 f.

¹⁴ *A Treatise of Human Nature*, Book III, Part I, Sect. II. Works, II, s. 241 ff.

framgår i en av de viktigaste av Humes senare essayer att han sysselsatt sig med just det problemet, och för att förstå hans resonemang där är det inte lämpligt att nöja sig med att formulera hans åsikt i Enquiry som (1 b). Essayn är *Of the Standard of Taste*, som Hume publicerade i *Four Dissertations 1757*.¹⁵ Han behandlar där ett estetiskt problem, men i inledningen framhåller Hume uttryckligt parallelliteten mellan satser i estetik och moral. Båda är i hans åskådning grundade på känslan, och det förefaller vara helt i överensstämmelse med Humes intention, att det han säger om estetiska satser i princip också skall kunna tillämpas på moraliska.

Problemet som Hume utgår från i *Of the Standard of Taste* är, hur man skall kunna göra gällande att några värdeomdömen är riktigare än andra, när smaken är så delad. För att klargöra sitt lösningsförslag illustrerar han sitt resonemang med en historia ur *Don Quijote*:

Två av Sanchos släktingar skulle en gång avge sitt omdöme om ett fat vin, som påstods vara av utsökt fin årgång. En av dem smakade och sade efter mycket övervägande att vinet skulle vara gott, om han inte kände en lätt smak av läder. Den andre betedde sig på samma sätt, men påstod att han kunde känna en smak av järn. Båda blev utskrattade för sina omdömen. Men när fatet var tömt, upptäckte man på botten av det en gammal nyckel vid vilken var fäst en läderbit.

Nyckeln med läderbiten motsvarar nu inom etik och estetik det som vi i (2) kallat de egenskaper, som hos alla eller de flesta människor är klassbildande för deras grundklasser av gillade företeelser. Den förfining i smaken, som fordras för att som Sanchos släktingar känna närvaron av nyckeln, motsvarar vissa personlighetsegenskaper hos kritiker och andra värdeomdömare, vilka gör just att

¹⁵ Works, III, s. 256–282. Finns i svensk översättning från 1962 i en volym i Bokgilletts estetikserie med titeln *Liv, tragedi och smak*. Översättningen är på vissa punkter missvisande. I en efterskrift till denna utgåva säger Teddy Brunius att Hume i inledningen till *Of the Standard of Taste* »klart formulerade en emotiv värdeteori, alltså en sådan teori som i vårt århundrade har kallats för värdenihilism och ansetts vara en nyhet» (s. 62). Detta är enligt min mening en ohistorisk överinterpretation av några rader i Humes text. Det finns ingenting som tyder på att Hume övergivit sin idé att etiska termer *refererar till* känslor. Men så mycket tror jag är riktigt, att Hume här uppmärksammar att de moraliska termerna tillsammans med sin andra mening har en berömmande och rekommenderande funktion, vilken påminner om det som nu kallas emotiv mening. För att förstå hur Hume för in den emotiva meningen och vilket bruk han gör av den, får man skilja mellan moral och vad som kan kallas moralism. Med moralism menar jag då ett rekommenderande av moralen av typ: Gör det rätta! Var god! Flera Hume närstående filosofer såg det som moralfilosofins uppgift att vara moralism. Den skulle visa »our obligation to the practice of virtue». Hume menar nu a./ att moralismen är betydelselös därför att användningen av de moraliska termerna redan innebär ett rekommenderande, och b./ att den rekommenderande funktionen hos de moraliska termerna gör att människor kan vara eniga i moralism men oeniga i moral.

de kan avgöra om något tillhör en sådan klass av handlingar, som det enligt (2) skall tillhöra för att vara gott. Vilka dessa personlighetsegenskaper är ägnar Hume huvuddelen av *essayn* åt att utreda. Han anser inte att man bara kan säga helt enkelt att värdeomarna skall vara informerade om fakta.¹⁶ Den stora växlingen i smaken beror nu på att ytterst få värdeomare har alla de egenskaper som fordras. Men det innebär inte att det inte finns värdeomdomen som är riktiga. De riktiga värdeomdomena är de som fällt av de ideala värdeomarna. Samtidigt blir det enligt detta sätt att framställa saken inte möjligt att dra några exakta gränser mellan riktiga och felaktiga värdeomdomen.

I överensstämmelse med Humes argument i *Of the Standard of Taste* kan vi nu formulera hans definition av gott på ett nytt sätt. Det summerar både upp det tidigare och ger en intressant belysning åt frågan hur man skall avgöra om något är element i klassen av goda företeelser eller inte.

- (3) »x är gott» betyder detsamma som »x är sådant att betraktandet av det skulle framkalla en känsla av gillande gentemot det hos en ideal värdeomare.»

Frågan är nu hur man skall bestämma vad jag här kallat den ideala värdeomaren. Hume menar att man kan göra det utan att ta till några värderingar.

Humes första krav på honom är naturligtvis att han skall tillämpa de allmänna principer för gillande, som man kommer fram till på det sätt, som vi ovan diskuterat. Ett par andra viktiga krav är följande. Han skall ha vad Hume kallar »*delicacy of imagination*». De egenskaper som sammanhänger med detta skulle man kunna översätta med sensibilitet. Han skall vidare vara fri från fördomar (*prejudice*) och kunna opartiskt bortse från sina egna särintressen. Vi skall här nöja oss med dessa exempel.

När det gäller det första kravet konstaterade vi, att det är svårt att undvika att göra fastställandet av dessa allmänna principer oberoende av den egna moraliska värderingen. Om vi bortser från detta, hur förhåller det sig då med de andra kravens beroende av personliga värderingar hos den som ställer upp dem? I Humes framställning är det tydligt att en del krav på den ideala värdeomaren är moraliska krav, t. ex. kravet på opartiskhet. Det är också troligt att det inte går att få något värdeneutralt kriterium på ett lämpligt mått av sensibilitet med den enkla metod som Hume antyder.¹⁷

Man skulle kunna tänka sig att förbättra Humes kriterier på den ideala värdeomaren. Broad har i en annan uppsats i *Five Types* fört fram en för denna fråga relevant idé om hur man skulle kunna fastställa den ideala mänsk-

¹⁶ Se fr. a. *Works*, III, s. 262.

¹⁷ *Works*, III, s. 267.

liga naturen.¹⁸ Vi kan bilda idén om denna i analogi med hur vi bildar idén om en ideal cirkel, menar Broad.

»We see such things as cakes and biscuits and pennies. On reflection we see that they fall into a series—cake, biscuit, penny—in which a certain attribute is more and more fully realised. Finally we form the concept of a perfect circle as the ideal limit to such series.»

Enligt samma princip kunde man nu tänka sig att de mänskliga egenskaperna ordnades i serier, och att vi fick fram idealet genom att tänka oss slutet på denna serie.

Resonemanget förefaller intressant, men det är svårt att förstå det vid närmare eftertanke. Vad är det som idealiseras i människonaturen? Om man tänker sig att alla psykiska drag idealiseras, är det inte säkert att slutprodukten verkligen skulle bli en människa, som vi skulle vilja ställa upp som normgivande. Broad tycks mena att det är de etiskt relevanta egenskaperna som idealiseras med avseende på sitt etiska värde. Men då har den etiska värderingen kommit in, och i vårt fall för det med sig att definitionen av gott blir det som gillas av en god människa.

Tar man hänsyn både till svårigheten att utan en värdering fastställa de allmänna klasser av företeelser, som den ideale värdedomaren skall inordna de enskilda företeelserna i, och svårigheten att utan värdering närmare fixera kraven på hur hans personlighet skall vara beskaffad för att han rätt skall kunna göra inordningen, förefaller Humes försök (3) att ge en definition av gott i icke etiska termer att vara misslyckat. Men just om man ser att utformningen av den ideale värdedomaren ger uttryck för en viss värdering får Humes definition (3) ett visst aktuellt intresse, som (1) och (2) saknar. Jag skall nu kort antyda vari jag menar att det består.

Ur moralfilosofisk synpunkt är (3) intressant därför att den visar på ett sätt att kombinera en emotiv värdeteori med uppfattningen att de flesta etiska satsar är sanna och falska påståenden i vanlig mening. Man får då i överensstämmelse med den emotiva teorin anta att den som uppställer en på visst sätt beskaffad person som ideal värdedomare därmed ger uttryck för en attityd. Någon absolut enighet om hur han skall vara beskaffad och vilka grundnormer han skall omfatta går inte att uppnå. Inom olika värdegemenskaper kommer man att ha olika uppfattningar om den ideale värdedomaren. Men när någon angett kraven på en viss värdedomare, kan han i enlighet med (3) göra gällande att en etisk sats är sann om den uppväcker gillande hos den ideale värdedomaren och annars falsk. Om man säger att en person P är ideal värdedomare för en annan person P' gäller att alla sanna omdömen om P:s gillande är sanna värdeom-

¹⁸ Broad, a. a. s. 58 ff.

dömen för P'. När det gäller att inordna de etiska satserna i ett logiskt system kan denna möjlighet att behandla deras sanning ha en viss betydelse.¹⁹

(3) kan också ha en mer direkt betydelse när det gäller att utforma en moralisk ståndpunkt. Det är en rimlig uppfattning att en metod att avgöra det etiska värdet av något inte är oberoende av vem som brukar metoden.²⁰ Man behöver inte utgå från att t. ex. två utilitarister med maximal kunskap om fakta i samma situation skulle lösa ett moraliskt problem på samma sätt. Lösningen kunde bli beroende av sådana personlighetsdrag som vi ovan diskuterat, t. ex. graden av sensibilitet. Det blir då moraliskt betydelsefullt att definiera de etiska termerna med hänsyn till hur den skall vara beskaffad som träffar de enskilda etiska avgörandena. D. v. s. man får ansluta sig till (3), och sedan, i analogi med vad Hume gör, bestämma vilket etiskt värdesystem den ideale värdedomaren bör ha (naturligtvis utan att göra om Humes försök att grunda detta i människonaturen) och så ange vilka personlighetsdrag som bör utmärka honom.

Nu har vi till sist kommit fram till något som kan ha betydelse också för den kristna etiken. Inom viss kristen etik vill man bygga upp ett regelsystem på grundval av bibelns etiska bud. Det är omtvistat hur detaljerade moraliska regler för nutiden man med kristna premisser kan hämta fram ur det bibliska materialet. Ju mer detaljerade regler man får fram, desto mindre omfångsrika blir de klasser av handlingar, som dessa regler uttalar sig om. Men det avgörande är att reglerna alltid – utom i det extrema fallet då man med något slags deduktionsförfarande menar sig kunna ställa upp en komplett kasuistik – kommer att uttala sig om klasser av handlingar som t. ex. givmildhet och äkten-skapsbrott. Om det förhåller sig så, återkommer här problemet om hur enskilda handlingar och mer preciserade klasser av handlingar skall tillordnas de klasser, som de kristna normerna uttalar sig om – ett analogt problem till det som i Humes etik framträder i (2), och som Hume avser att lösa med (3). I den kristna etiken kan man nu lösa problemet på ett motsvarande sätt genom att ange vilka kvalifikationer den person skall ha som skall kunna avgöra, om en viss bestämd handling tillhör dem, som enligt det kristna regelsystemet är etiskt riktiga eller oriktiga handlingar. Det blir i detta fall utöver de krav som kan komma ifråga för andra värdedomare fråga om vissa religiösa krav – krav som avser det som brukar kallas det andliga livet.

¹⁹ Så vitt jag kan finna finns här en analogi till den förklaring av »bör» som Stig Kanger ger i sin *New Foundations for Ethical Theory*, Stockholm 1957, s. 32 f.

²⁰ Jag kan inte ge något bra exempel på denna uppfattning från någon tryckt framställning, men enligt vad jag kan minnas har liknande idéer framförts i föredragsform av Harald Ofstad.

MABEL LUNDBERG

*De tre stadierna i den jesuitiska kontemplerationen
enligt några ledande jesuitteologer under
Ordens första århundrade*

Samtidigt som jesuiterna snabbt utbredde sin verksamhet över så gott som hela Europa och även därutanför under senare delen av 1500-talet och 1600-talet samt i stor utsträckning påverkade det katolska andliga och kulturella livet i allmänhet under denna tid, uppkom en konstriktning i Europa, som på ett märkligt sätt till sina intentioner överensstämde med Ignatius av Loyolas exercitier. Det var *barocken*, vars mest kända alster inom arkitektur och måleri är kyrkokonst. Vi möter där samma inriktning mot den enskilda människans affektliv, som kommer till synes i exercitierna. Även på andra områden, t. ex. litteraturen, märks under denna tid samma tendens till affektstegring. Det var en allmän kulturell företeelse. Emellertid är det ofrånkomligt, att flera av de stora barockkonstnärerna var jesuitiskt påverkade, och att deras fantasi- och affektliv var influerat från exercitierna. Som exempel kan anföras Rubens och Bernini. Att jesuiterna hade intresse för konst såsom medel i uppfostrans tjänst, framgår t. ex. av Possevinos yttrande, att konstnärerna inte endast skall visa sin egen konstfärdighet utan stärka fromhetslivet. Konsten i kyrkor och kapell skulle gripa och påverka människan via fantasi- och affektivet. Kärlek till Gud ville man väcka, men den kärleken skildras ofta på ett sensuellt sätt. Det kroppsligt sensuella och det andliga smälter samman. Varpå beror då påverkan, och hur går den till? Förefinnes någon parallell mellan denna och den påverkan, som äger rum hos den, som genomgår Exercitierna eller över huvud idkar kontempleration?

Som bakgrund till vårt försök att intränga i vad som sker, måste vi kasta en blick på *antropologin*. Jesuitordens teologer under 1500- och 1600-talen anslöt sig i allmänhet till den thomistiska antropologin, men då det gällde kontemplerationen, avvek en del jesuitter därifrån, påverkade av teologin hos Bonaventura, Gerson m. fl. Deras avvikelser blev dock aldrig så stora, att den thomistiska grundsynen på människan släpptes. Jesuiten Maximilian Sandaeus behandlar i sin »Theologica mystica» olika antropologiska uppfattningar. I hans redogörelse för kunskapsförmögenheterna möter i anslutning till Richard av S:t Victor bilden

av »himlarna». Det heter: »Tenet itaque *Imaginatio* primi coeli vicem: *Ratio*, secundi: *Intelligentia* vero, vicem tertii.»¹ Vad jorden är i förhållande till den yttre synliga himlen, det är »sensus corporeus» i förhållande till fantasiens och imaginationens inre himmel, den första av dem.² Till den andra himlen hör förnuftsmässiga undersökningar och definitioner.³ Den tredje himlen gäller det andliga, även uppfattningen av och kontemplerationen över det gudomliga.⁴ François de Sales, som gått i skola hos jesuiterna, har i sin »*Traité de l'amour de Dieu*» en motsvarande framställning av människans kunskapsförmåigheter, där han ansluter sig till Gerson i sitt bildval från Salomos tempel. Människans förnuftiga själ (»notre âme en tant qu'elle est raisonnable») liknas vid Salomos tempel. Liksom i detta finns det i själens tempel tre tempelgårdar, som är olika grader av ratio. I den första, motsvarande hedningarnas förgård, förstår vi i enlighet med *sinnenas* erfarenhet, i den andra, motsvarande israeliternas förgård, förstår vi *förnuftsmässigt*, och i den tredje, motsvarande tempelgården för präster och leviter, förstår vi i enlighet med *tron*.⁵ Där har vi således sensus, ratio och fides. Det allra heligaste i templet motsvaras av en själens spets ovanför dessa grader (»une certaine éminence et suprême pointe de la raison et faculté spirituelle»), där människans spiritus böjer sig för den gudomliga sanningen och viljan. Här lyser endast trons ljus, liksom i Salomos allra heligaste allt ljuset kom genom dörren till det heliga. Här, i själens spets, har de teologiska dygderna, tron, hoppet och kärleken, sitt säte, förebildade i Salomos tempel av mannat i det gyllene kruset (tron), staven, som grönskat (hoppet), och lag-tavlorna (kärleken).

Vid den påverkan, som sker vid genomgående av exercitierna och vid gripenheten inför konstverk med religiösa motiv, kan motsvarande denna antropologiska grundsyn urskiljas tre slags påverkan. I första hand påverkas (1) *sensus*, i konsten *sensus exteriores*, i Exercitierna fr. a. *sensus interiores* men understundom även *exteriores*. Endast genom den sinnliga varseblivningen eller fantasien kommer åskådaren emellertid ej fram till full förståelse av den yttre eller inre bilden. (2) *Ratio*, förståndet, påverkas även, då det tränger in i bilden och uppfattar den på ett djupare sätt, än *sensus* gör. *Ratio* kan tränga in i det enskilda tinget, enligt jesuitisk antropologi. Men inte ens detta är nog för att åstadkomma den avsedda religiösa verkan. En andlig påverkan genom (3) *tron* äger även rum, som ger övernaturlig kunskap. Den andliga påverkan sker således

¹ Sandaeus, Max., *Theologia mystica* (Moguntiae 1627), sid. 28.

² »*Illud internum phantasticum et imaginarium coelum*».

³ »*Visibilium omnium rationes, definitiones, et invisibilium investigationes*».

⁴ »*Spiritualium, ipsorum etiam divinorum comprehensiones et contemplationes*».

⁵ François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu* I (Paris 1925), sid. 31.

genom ett samspel mellan den sinnliga förnimmelsen, förståndet och den religiöst-andliga uppfattningen.

När vi möter nämnda tre *kognitiva* förmögenheter hos en sådan mystiker som Gerson, finner vi dem motsvaras av lika många *appetitiva* förmögenheter, nämligen *appetitus sensitivus*, *voluntas* och *synteresis*. Synteresis betraktas i denna antropologi som en kraft, medförande en böjelse till det goda, vilken undfås av Gud. Sandaeus beskriver uppfattningen sålunda: »Synteresis est vis animae appetitiva suscipiens immedia re a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur, ut sequatur motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiae repraesentati.»⁶ Synteresis är den högsta appetitiva förmögenheten och har tydligen förbindelse med »simplex intelligentia». I den av denna mystik påverkade jesuitiska antropologin möter likaså en stark betoning av samhörigheten mellan det kognitiva och det appetitiva själslivet hos människan, och då det gäller synteresis, blir detta särskilt märkbart. Sandaeus vill inte reservationslöst biträda de nämnda mystikernas placering av synteresis uteslutande i den affektiva delen av själen. Sandaeus menar, att vare sig mystikerna medger det eller inte, betraktar de synteresis som en kraft både i intellectus och i »pars affectiva». De kallar synteresis »scintilla superior rationis seu intelligentiae». Men »lumen», »scintilla» och dylika benämningar hänсыftar ju på intellectus.⁷ Det måste vara beroendet av thomistisk teologi, som här gör sig gällande hos Sandaeus. Han betraktar synteresis som tillhörande *både* intellectus och voluntas, en uppfattning som han delar med andra jesuiter under ifrågavarande århundrade, som vill betona samhörigheten och samarbetet mellan själens förmögenheter. Nu förlades den s. k. mystiska teologin, d. v. s. kontemplerationens teologi,⁸ av t. ex Gerson till synteresis. Sandaeus menar i överensstämmelse med sin ovanstående uppfattning av synteresis, att nämnda teologi hör till både intellectus och voluntas. Han säger: »Subiectum adaequatum theologiae mysticae posse dici intellectum et voluntatem.»⁹ Contemplatio, som den s. k. mystiska teologin har som sitt objekt, hör enligt Sandaeus till både intellectus och voluntas.

Då vi mot bakgrund av denna antropologiska skiss söker förstå det samspel, som äger rum mellan den sinnliga förnimmelsen, förståndet och tron samt affektivet vid den jesuitiska kontemplerationen, bör det tjäna oss till vägledning att se, vad några jesuitteologer, som levde ett rikt kontempletivt liv under den tid, vi

⁶ Sandaeus, a. a., sid. 30.

⁷ »At lumen, scintilla et similia proprie sunt partis cognitivae, et intellectus spectant» (Sandaeus, a. a., sid. 31).

⁸ Jämte *positiv teologi* och *skolastisk teologi* räknade man vid denna tid även med *mystisk teologi*, vilken senare anknöt inte bara till intellektet utan också till viljan.

⁹ Sandaeus, a. a., sid. 36.

här sysslar med, har yttrat härom. Förutom ovannämnda *Maximilian Sandaeus*, till börden nederländare, som teoretiskt sökt klargöra kontemplerationen i sin *Theologia mystica*,¹⁰ har valts spanjoren *Ludwig de Ponte*, vilkens förnämsta verk heter »*Dux spiritualis*»,¹¹ och fransmannen *Louis Lallemand*, vilkens undervisning återfinnes i den kända »*Doctrine spirituelle*».¹² Även om ej dessa i alla detaljer överensstämmer med varandra, är grunddragen dock desamma. Sålunda räknar de med tre kontemplerationsstadier, vilka vi i det följande skall söka lära känna.

Alla jesuiter, som har en genomförd kontemplerationsteologi, räknar således med olika *stadier*¹³ *vid kontemplerationen*. Vi vill nu betrakta *det första kontemplerationsstadiet*. I sin »*Theologia mystica*» låter *Maximilian Sandaeus* människan mottaga *species* (bilder) från de ting hon förmimmer med sina sinnen vid detta första stadium. Bilderna göms av *imaginatio*, och det är på dem människan tänker tillbaka, när hon kontemplerar. *Louis Lallemand* säger, att kontemplerationen tar sin utgångspunkt i kunskap genom sinnen (»*par les sens*»).¹⁴ För *Ludwig de Ponte* är det första kontemplerationsstadiet det, då Gud uppenbarar sina hemligheter genom kroppsliga bilder.¹⁵ Det är här fråga om yttre ting, som vi varseblir med våra (1) *yttre sinnen*, och som tjänar s. a. s. som verktyg för Gud eller speglar, vari själen skådar gudomliga hemligheter. Här har således den kristna konsten sin stora uppgift, något som man var vaken över under barockens tid. När nu en människa andaktsfullt betraktar t. ex. krucifixet, så sker detsamma, som alltid sker enligt jesuitisk psykologi, när hon uppfattar ett yttre ting, nämligen att en sinnesbild (*phantasma*) av detsamma bildas i *sensus internus*, vilken bild fantasin senare kretsar omkring. Våra 1500- och 1600-talsjesuiter menade i allmänhet, till skillnad från Thomas ab Aquino, att *ratio* kunde tränga in i det enskilda tinget, vilket ovan påpekats, och när detta sker, sättes människans affektliv i rörelse av alla detaljer, som där uppfattas. Samarbetet blir här intimt mellan den sinnliga uppfattningen och *ratio*, som förnuftsmässigt fattar tingets innebörd, samt mellan de *cognoscitiva* och *affektiva* förmågorna hos människan. När hon sålunda betraktar ett krucifix, får hon inte bara en

¹⁰ Se fr. a. avdelningen »*Qualis sit mystica intuitio*», sid. 283–286.

¹¹ På spanska 1609. Här har använts övers. av Georg Böhm, »*Wegweiser für das innere Leben*». (Regensburg 1913).

¹² Lallemand (1578–1635) har ej själv utgivit »*La doctrine spirituelle*». Hans lärjunge Rigoleuc samlade uppteckningar från hans undervisning och föredrag utgavs 50 år efter hans död, under rubriken »*La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemand*». Här har använts utgåvan i Paris 1959 med introduktion av François Courel.

¹³ Sandaeus' ord »*modi*» anger inte bara sätt i vanlig mening utan även grader, har det synt mig, varför »*stadier*» är den mest konsekventa översättningen.

¹⁴ Lallemand, a. a., sid. 361.

¹⁵ Ludwig de Ponte, a. a. III, sid. 137.

phantasma av detsamma i *sensus internus*, utan (2) *ratio* fattar även, vad bilden föreställer: Kristi korslidande. Affekter av medlidande med Kristus, sorg över hans behandling o. s. v. åtföljer denna förståelse vid en allvarlig begrundan. Det var sådana affekter, barockens konst så ofta ville väcka. Men vid en kontemplation sker något mer, har ovan påpekats, nämligen en andlig påverkan. Hur kommer då den till stånd? Hur når man från andra till tredje himlen, för att använda den av Sandaeus anförda bilden? (3) *Trons* ljus intränger då tillsammans med *ratio* i det, man mediterar över, varigenom intellektet förstår den andliga innebörden utöver den naturliga. Tinget blir *signum* för något övernaturligt, och den troende uppfattar t. ex. Kristi korslidande såsom något mer än ett vanligt lidande. Enligt Augustinus blir det ting ett *signum*, genom vilket vi når kännedom om något annat.¹⁶ Men det är inte först vid den intellektuella reflexionen, som den andliga innebörden uppfattas, utan det sker redan vid sinnesförmimmelsen. Den troendes *sensus spirituales* träder nämligen i verksamhet redan tillsammans med de naturliga *sensus*. De andliga sinnesorganen har återvunnits i dopet och i bönen träder de i funktion. De har sitt säte i översta delen av själen, där de teologiska dygderna även har sin utgångspunkt, och liksom tron anknyter till *ratios* funktion, anknyter *sensus spirituales* till de naturliga *sensus*' verksamhet. De får jämte dessa en förmimelse, nämligen av tinget såsom ett *signum* för en gudomlig hemlighet, såsom Johannes Döparen genast uppfattade duvan över Jesus vid dopet såsom *signum* för den Helige Ande. Hugo Rahner säger: »In dem vom Wort oder vom Bild oder von der Geste umfassten kleinen Ding der Erde ist auf einmal Gott, der sich in den Dingen verhüllt und enthüllt.»¹⁷ Det är i *sensus spirituales* fråga om en omedelbar förmimelse, men därmed väckes även en stark *kärlek*, som anknyter till den sinnliga affekten. Den troendes kärlek till Kristus väckes, varje gång han ser krucifixet, och på grund av det intima samspelet mellan själsförmögenheterna ökar sedan denna kärlek i sin tur förståelsen. Om människan inte är troende, saknar hon det övernaturliga ljuset, som möjliggör *sensus spirituales*' verksamhet, och hon förmimmer intet utöver den naturliga sinnesförmimmelsen, liksom hon endast på vanligt förnuftsmässigt sätt fattar innebörden därav. Någon kärlek till Gud kan inte bli följden av detta. Pater de Ponte poängterar, att den övernaturliga klarheten måste komma så att säga för ögonblicket, på nytt i varje situation, vilket är helt förståeligt, då det gäller »*sensus*».¹⁸ Konungen och hans teckentydare enligt

¹⁶ De doctrina christ. I, II, I, 1 (Migne 34, col. 35): *Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitatione venire.*

¹⁷ Hugo Rahner, Die Anwendung der Sinne in der Betrachtungsmethode des hl. Ignatius v. Loyola (in Zeitschrift für kath. Theologie 1957, hft 1, sid. 453).

¹⁸ L. de Ponte, a. a. III, sid. 138.

Daniels bok kunde inte tyda skriften på väggen, under det att Daniel kunde det, påpekade vidare.¹⁹ För honom hade den en innebörd, som de andra inte förnam, därför att de saknade övernaturligt ljus och andliga sinnen. Att lärjungarna på första pingstdagen förstod innebörden av stormens brus och eldtungorna, berodde på att de hade sådana sinnen jämte trons ljus.

Gud talar genom yttre, skapade ting sålunda, enligt våra jesuiter, och människan kan förnimma detta genom *sensus spirituales*. I sin grundsyn skiljer sig jesuiterna, förefaller det, från t. ex. karmeliterna såtillvida, som dessa principiellt menar, att det gäller att bortse från sinnena och affekterna så mycket som möjligt för att kunna möta Gud i sitt inre, i själens spets, eller hur man benämner det. För jesuiterna är det inte fråga om att undertrycka *sensus* eller affekterna, ty de ses inte som ett hinder utan ett medel, som Gud gör bruk av.

Det *andra kontemplationsstadiet* sker även det med fantasins hjälp, men det är nu inte de direkta phantasmata från de yttre sinnenas verksamhet, som är medlet. De jesuiter, som här utvecklat en kontemplationsteologi, talar i stället om ett Guds ingripande i fantasilivet, varigenom en omkombinering och omformning av phantasmata kommer till stånd. Sandaeus talar i detta sammanhang påtagligt inspirerat om andra kontemplationssättet och säger, att Gud härvid vanligen med änglarnas hjälp åstadkommer detsamma i själen på övernaturligt sätt, som människans imagination gör på naturligt, d. v. s. skapar nya likheter (*»novas similitudines»*) av det stoff, som finns i fantasilivet. Han säger: *»Deus — idem in anima praestat, novas similitudines formando, aut antiquas connectendo: sicque mentem ad divina contemplanda elevat.»*²⁰ Bilderna är inte övernaturliga i sig själva, fastän de kommit till genom övernaturligt ingripande således. L. de Ponte säger, att Gud i detta ingripande åstadkommer i fantasin liksom en spegel eller en bok,²¹ i vilken människans förnuft kan läsa i trons ljus och under Andens upplysning. Det är endast en spegel, en slags liknelse för Gud, inte Gud, sådan Han är i sig själv, människan fattar. Verkningarna är dock utomordentliga. Våra vanliga fantasibilder kan t. ex. endast röra affektlivet för en stund eller kort tid, men dessa gudsinspirerade bilder kommer med stor kraft och blir fast i själen för lång tid framåt. De har en inverkan på människans viljeliv, som hon aldrig genom eget bemödande hade kunnat få erfara, och det finns i dessa kontemplationsbilder underbart ljuvliga framställningar, säger de Ponte, vilka öppnar förborgade hemligheter för människan. Lallemand beskriver även denna *»voie de l'imagination»* på liknande

¹⁹ Daniels bok, kap. 10.

²⁰ Sandaeus, a. a., sid. 286.

²¹ L. de Ponte, a. a. III, sid. 141.

sätt.²² Tillfälliga hänryckningar kan understundom åtfölja denna kontemplation, då de yttre sinnena kopplas ifrån och ej längre kan störa.

Då vi nu t. ex. mediterar över en händelse i Jesu liv, såsom under Exercitierna, utan att ha några yttre bilder att utgå ifrån men väl fantasibilder, händer det, att vi förstår på ett nytt sätt och får klarhet över något, som förut varit dunkelt. Då har, menar våra författare, meditationen ordnats »ovanifrån», för att en viss sanning skulle bli levande för oss. Våra *sensus spirituales* förnimmer det gudomliga i fantasibilderna, och *ratio* ledes av trons ljus. Det är viktigt, enligt våra jesuiter, att kontemplationen tar sin utgångspunkt i Kristus, ty i annat fall blir det inte någon kristen bön. Jesu liv, Hans person och hjärtelag står sålunda i centrum vid all jesuitisk kontemplation. Då de fantasibilder, som ordnats på övernaturligt sätt, är fria från allt lågt och ovärdigt, blir affektlivet likaså fritt från lägre begär, då det sätts i rörelse av dessa fantasibilder. Vår kärlek drages då mot Gud själv och kretsar kring gudomliga ting.

Det är mycket vanligt, att Gud använder detta tillvägagångssätt vid en människas kontemplation, enligt våra jesuiter, eftersom Gud rättar sig efter hennes förmåga och uppfattningsmöjligheter. Vi förstår de andliga verkligheterna lättast, om de framställs i bilder, vilket Jesus hade klart för sig, då Han framställde himmelrikets hemligheter i liknelser från synliga ting. På samma sätt förfar Han vid en människas kontemplation.

Ett *tredje kontemplationsstadium* förekommer emellertid även, nämligen ett stadium utan fantasibilder, men det är i viss mening extraordinärt och kommer inte alla troende till del. Det ligger dock i linje med de föregående kontemplationsformerna och betraktas inte av våra 1600-talsjesuiter i allmänhet som förbehållet vissa därtill utvalda. Det är detta kontemplationsstadium, som t. ex. enligt Sandaeus kallas mystik i egentlig mening. Utan *imagination* är själen nu verksam i »själens spets», som François de Sales talade om. Lallemand säger: »Pour lors, il n'y a que *la plus haute pointe de l'esprit qui agisse*, ou, pour mieux parler, qui receive l'opération de Dieu, et cette divine opération n'empêche point l'action extérieure des sens».²³ Människan får då en mycket klar kunskap, ibland för hela livet, och hennes vilja når överensstämmelse med Guds vilja i kärleken, enär *intellectus* och *voluntas* på sjäslivets högsta nivå går över i varandra. Själens lyftes här upp över sin naturliga förmåga att uppfatta. Dessa teologer kan i detta sammanhang hänvisa till Pauli skildring av hur han blivit »uppryckt» till tredje himlen och fått höra utsägliga ord. Lallemand menar, att apostlarna vanligen befann sig i en sådan kontemplation och även Ignatius av Loyola efter en intellektuell vision strax efter hans omvändelse (»dès la première année de sa

²² Lallemand, a. a., sid. 359.

²³ Lallemand, a. a., sid. 360.

conversion, depuis une vision intellectuelle»).²⁴ Lallemand syftar här på en vision, som Ignatius hade vid Manresa, då trons sanningar enligt hans egna ord blev så klara och säkra för honom, att även om Den heliga skrift ginge förlorad, så skulle ingenting vara förlorat för honom.²⁵ Han uppfattade det själv och det uppfattades av våra 1600-talsteologer som en rent intellektuell klarhet hos Ignatius. Han hänvisade ofta till denna vision vid olika lägen och vid beslut, som han hade att fatta i sitt liv. Klarheten av kontemplerationen utanför Manresa fortsatte enligt hans uppfattning att verka genom hela hans liv. Han tycks uppfatta den klarhet, han fick uppleva i olika situationer, som härflytande från nämnda vision.

Våra 1500- och 1600-talsjesuiter, bland vilka med fog kan nämnas *Alvarez de Paz*, framhåller, att då Thomas ab Aquino säger det vara omöjligt för själen att få kunskap utan fantasibilder (»sine usu phantasmatum»), så talar han om det naturliga kunskapsättet, inte om kontemplerationen. Hur sker då denna tredje kontemplationsform? Sandaeus betonar, att det inte är fråga om någon slags »beröring» mellan människans själ och Gud i själens spets, utan kontemplerationen sker genom intelligibla bilder. Den sker »... *per speciem intelligibilem impressam: qua informata intelligentia . . . producit speciem expressam seu conceptum.*»²⁶ På ett annat ställe säger han: »Ad mysticam intuitionem *concurrere speciem*, quae conducit ad contemplationem, a qua intuitio non differt.»²⁷ Med hjälp av dessa species säges den kontemplerande förstå på samma sätt som änglarna. Sandaeus vänder sig mot uppfattningen, att Gud direkt skulle nedlägga begreppen i själen. Dem bildar intellektet självt utifrån de intelligibla bilderna, anser han, fastän han medger, att skillnaden inte blir så stor. Det är typiskt för jesuiter, som teoretiskt behandlar antropologiska frågor, att de vill hålla fast vid species som förmedlare av kunskap, ett tecken på att de i grunden vill vara eniga med Thomas ab Aquino.

Det tredje kontemplationsstadiet kan vara en fortsättning på *Exercitierna*, som representerar de båda föregående stadierna. Understundom har emellertid påståenden om ett motsatsförhållande mellan *exercitiernas* bönemethod och den mystiska bönen, d. v. s. det tredje stadiets kontemplation, framförts. Om så vore fallet, vore det ju egendomligt, att så många jesuiter, som fått ledning i sitt böneliv genom *exercitierna*, nått fram till och utövat den högre kontemplerationen, även om de i allmänhet inte talar om eller använder uttrycket »mystisk bön», vilket inte heller Ignatius gjorde. De jesuiter, som förnekar ett sådant motsats-

²⁴ Lallemand, a. a., sid. 361.

²⁵ *Lebenserinnerungen des hl. Ignatius v. Loyola, übertragen von Alfred Feder (Regensburg 1922)*, sid. 48.

²⁶ Sandaeus, a. a., sid 253.

²⁷ Sandaeus, a. a., sid. 285.

förhållande som det sagda, pekar på att de trettio dagarnas exercitier utgör en god förberedelse för den högre kontemplationen. De långvariga meditationerna över t. ex. Jesu liv och lidande, vilka syftar att föra till tredje gradens ödmjukhet, d. v. s. att ej vilja ha det bättre än Kristus, måste enligt dem ge den bästa jordmån för fortsatt kontemplation. Många av de psykologiska vinkar och råd, som ges i exempelvis »Regler för att skilja mellan andar», kan å andra sidan, säger man, knappast uppfattas av andra än dem, som har någon erfarenhet av det högre kontemplationsstadiet.²⁸ Någon motsättning kan de sålunda inte finna utan anser i stället bönestadierna ligga i linje med varandra. En annan fråga är, om denna utomordentliga kontemplation kan och bör uppnås av alla dem, som ägnar sig åt den allmänna kontemplationen i Exercitierna. Pater de Ponte menar, att det fordras en särskild kallelse, för att en människa skall kunna praktisera denna särskilda kontemplation. Den är en särskild »Guds gåva» och ges inte åt alla.²⁹ Det förefaller underligt, eftersom den ju skulle bygga på den föregående allmänna kontemplationen, och förberedelserna från människans sida alltså skulle finnas. Uppfattningen tycks strida mot jesuiternas vanliga betoning av människans eget ansvar. Vad menas då med »särskild Guds gåva»? Läser vi de Pontes vidare synpunkter på frågan, får vi se, att människans eget ansvar inte är avkopplat i detta sammanhang lika litet som i andra, enligt hans mening. Han konstaterar, att en del inte kan få gåvan, därför att de är för upptagna av denna världens intressen. De är förströdda och kanske i hemlighet längtar mer efter något i denna världen än efter Gud själv. Dessa människor skall då öva sig i försakerelser av sig själva, i meditationer o. s. v., så kanske hindren övervinnes och människan kan fortsätta på kontemplationens väg. Själva kallelsen medför f. ö. gudomlig hjälp. Men inte alla, som övat sig i självförsakelse och meditationer, har ändå kunnat få denna kallelse. Ytterst beror det sålunda inte på människan, och här framhålles synpunkter, som är mycket typiska för jesuiterna, nämligen betoningen av den olika läggningen hos människor, den individuella egenarten hos dem. En del är lugna av naturen, andra är oroliga, fyllda av omtanke om det yttre livet, Marta-naturer. Om dessa skulle tillhållas att ge sig hän åt Marias lugn, så skulle detta lugn bli dem till en pina, och de skulle störas av allehanda bekymmer.³⁰ En del har även en sådan läggning, att när de börjar betrakta trons hemligheter, förfaller de till allehanda grubblerier, blir förvirrade och förlorar det ljus de förut hade. Sådana människor kommer på fall, om de inte ger sig till tåls med det praktiska livets uppgifter. För dem lämpar sig endast begynnelsen av den inre bönen. Människor, även fromma sådana, är sålunda mycket olika,

²⁸ Jfr Richstätter, *Mystische Gebetsgnaden und Ignatianische Exercitien* (Innsbruck 1924), sid. 35–36.

²⁹ L. de Ponte, a. a. III, sid. 23.

³⁰ L. de Ponte, a. a. III, sid. 38–39.

och skälet är Guds försynsordning med hänsyn till kyrkans ledning, där det finns olika gåvor och skilda uppgifter.³¹ Pauli ord i 1 Kor. 12 bekräftar, att detta är en ursprunglig kristen uppfattning. Gud fördelar uppgifterna och ger sin vilja tillkänna än genom inre kallelse, än genom andra tecken. En del får Marta-uppgifter, andra Maria-kallelse. Alla får bönen's gåva, men den troende måste vänta av Gud att få del av det kontemplativa livet, i den mån det passar honom och hans uppgift. Det gäller emellertid att inte endast vara passiv, ty även om Kristus har utvalt oss, så heter det om Maria, att *hon* hade utvalt den goda delen.³² Det är samma dubbelhet som i fråga om det kristna livet i allmänhet. Gud utväljer, men vi skall göra, vad på oss ankommer. I sin förklaring till Höga visan tar de Ponte även upp detta ämne och säger om den utomordentliga kontemplerationen, att man inte skall eftersträva eller försöka att driva fram den för att inte vara utmanande eller förmäten. För att inte människan skall göra sig ovärdig att mottaga högre nåd av Gud, skall hon emellertid med iver öva det, som hör till den vanliga kontemplerationen och befördrar densamma.³³ Teologiskt föreligger sålunda inga hinder för någon att öva den extraordinära kontemplerationen, då den är en fortsättning av den allmänna, men praktiskt-psykologiskt är det omöjligt, och de praktiska förhållandena är uttryck för Guds vilja och kallelse, enligt jesuiterna. Då Ludwig de Ponte kallar ifrågakvarande kontempleration en särskild Guds gåva, får man därför fatta uttrycket i samma mening som Pauli ord, att »gåvorna äro mångahanda». På enahanda sätt som de Ponte talar Lallemand i sin »Doctrine spirituelle» om kontemplerationen, även om denne mera betonar de utomordentliga erfarenheter en människa kan ernå genom den allmänna kontemplerationen, under förutsättning att inte synder och bindningar hindrar. Någon motsättning mellan kontemplerationsstadierna föreligger sålunda inte, enligt våra jesuiters uppfattning.

Förhållandet mellan vad man kallade mystisk bön och praktisk eller apostolisk bön var speciellt föremål för intresse inom jesuitorden i slutet av 1500-talet. Den mystiska bönen's förfäktare framhöll, att kontemplerationens yttersta mål var att förena människan med Gud och hans kärlek, så långt det är möjligt på jorden. Faran för kvietism låg emellertid nära, om detta mål ensidigt betonades, och alla jesuiter undgick inte den faran. Den fromme jesuiten *Balthasar Alvarez* i Spanien erhöi fördenskull en anmodan av jesuitgeneralen Mercurian att hålla sig till Ignatius' Exercitier och den praktiska bönenmetod, som där tillämpas.³⁴ Många jesuiter var emellertid missnöjda med den motsatta ensidighet, som man tyckte Mercurians anmodan gav uttryck åt. Generalen *Claudius Aquaviva* ut-

³¹ L. de Ponte, a. a. III, sid. 40.

³² Lukas 10:42.

³³ L. de Ponte, *Expositio moralis in Cant. Canticorum* II, s. 311 f. (Valladolid 1622).

³⁴ Jfr *Dictionnaire de Spiritualité* I, col. 406.

färdade då ett brev angående bönen 1590,³⁵ där han framhåller för alla jesuiter, att människans mål är både att lova Gud och att tjäna Honom, som Ignatius har framställt det i det s. k. fundamentet i Exercitiernas början (»laudare Deum» och »servire Deo»).³⁶ Aquaviva framhåller även, att *jesuitordens särskilda kallelse* ligger på tjänandets område. Gudsgemenskapen ses då fr. a. som en *viljegemenskap*, vilket kommer till uttryck i Exercitierna. Brukbarheten i tjänst för Guds rike är där det överskuggande målet. Därmed förnekar inte generalen vissa människors kallelse till kontemplativt, s. k. mystiskt böneliv. För de flesta jesuiter gällde dock att söka förena arbete och kontemplation. Vi påminner oss, att i det tredje kontemplationsstadiet behövde inte *sensus* och fantasins verksamhet hindra kontemplationen, då denna låg på ett plan ovanför deras verksamhetsfär. Som ett gripande exempel härpå framstår en av Ignatius' första följeslagare och den förste jesuiten i Tyskland, *Peter Faber*. Han var ständigt på resor, alltid i verksamhet under sitt korta liv, men mitt under allt levde han i kontemplation och fann andakt i allting. Han tyckte sig finna Gud i allt, vilket framgår av hans andliga Dagbok, som förra året utgavs.³⁷ För att upptäcka uppgifterna och möjligheterna behövde människorna tron och *sensus spirituales*. Han säger: »Um diesen (d. h. den Menschen) zu helfen und nützlich zu sein, brauchen sie viel Licht des Geistes, und geistliche Augen, Ohren und die anderen Sinne.» Dessa andliga sinnen och tron tolkar situationerna för människan. Detta står i överensstämmelse med Ignatius' egna ord i konstitutionerna, att jesuiterna skulle finna lika mycken andakt i att verka i kärlek till nästan och i att lyda, som de gjorde vid bönen.³⁸

³⁵ »Quis sit orationis et paenitentiarum usus in Societate.» Jfr Dict. de Spiritualité I, col. 406 och 831–832. — Se även Bremond, Hist. litt. de Sentiment religieux en France VIII, pp. 228–270.

³⁶ Exercitia spiritualia cum Dir., sid. 43 f.

³⁷ Petrus Faber, Memoriale. Das geistliche Tagebuch des ersten Jesuiten in Deutschland. (Einsiedeln 1963).

³⁸ Ignatius, Constitutiones IX, cap. 2, n. 1.

MARTIN LÖNNEBO

Albert Einsteins religionsbegrepp

Med begreppet genialitet förbinder man gärna universalitet. I kvalificerat, sparsamt språkbruk kallas en person geni inte endast emedan han i och för sig kan utföra en utomordentlig intellektuell prestation. Denna måste också vara betydelsefull och beröra de stora universella, mänskliga frågorna. Albert Einstein uppfyller alla dessa krav. Hans erkänt utomordentligt skarpsinniga vetenskapliga arbete är, ända från ungdomstidens första trevande spekulationer på patentverket till hans ålderdoms försök att formulera en universell fältteori, medvetet inordnat i ett universellt mönster. Som ung vetenskapsman avhöll sig Einstein från att ge sig i kast med matematiken och den experimentella fysiken, eftersom han visste, att t. o. m. ett litet område inom dessa discipliner vore tillräckligt för att helt fylla den begränsade mänskliga livstiden.¹ Han ville m. a. o. inte syssla med analys av en byggsten i universums byggnad utan med den grundläggande idé, efter vilken »byggmästaren» förfärdigat sin skapelse. Med Einsteins vetenskapliga målsättning – ehuru inte ingående däri – följer en livs-åskådningsmässig, religiös. Einstein är en sekulariserad parallell till Isaac Newton och Carl von Linné. Dessa bedrev medvetet teologi genom sin naturvetenskap, eftersom de var övertygade om att de kunde lära känna Gud genom hans verk. Även om Einstein har fjärrmat sig från denna metafysik, återstår betydelsefulla rester. Han erkänner själv, att det finns en förbindelse mellan hans religiösa och hans vetenskapliga intresse.² När Einstein i en berömd disputation med Niels Bohr om determinism kontra indeterminism försvarar determinismen med argumentet »Gud spelar inte tärning med universum», är detta inte enbart en metafor för en estetisk upplevelse av universums stränga lagbundenhet.³ Einsteins religionsbegrepp är sådant, att en naturvetenskaplig utsaga i viss mening alltid är relevant till en religiös. Naturligtvis inte så att exempelvis satsen om energins och massans ekvivalens, $E = MC^2$, som sådan skulle vara en religiös utsaga, men den föreställning den ger uttryck för har otvivelaktigt påverkat Einsteins religionsuppfattning såväl positivt som negativt.

¹ A. Einstein, *Autobiographisches* i: P. A. Schlipp (ed.), *The library of living philosophers VII 1949* s. 15 f. Jfr Einstein, *Helle Zeit – Dunkle Zeit 1956* s. 10 f.

² *Autobiographisches* s. 4.

³ Den mest klarläggande framställningen om diskussionerna mellan Einstein och Bohr finns i N. Bohr, *Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics* i: Schlipp, *The library of living philosophers VII* s. 199 ff.

Einsteins religionsbegrepp kan lätt rekonstrueras, åtminstone så länge man nöjer sig med allmänna formuleringar. Religion är framför allt liktydigt med etisk idealism. From är den, skulle Einstein kunna säga, som kämpar för det goda och tror på dess absoluta giltighet – det goda fattat i termer av modern västerländsk humanism, »ein religiös erleuchteter Mensch scheint mir der zu sein, der sich nach bestem Vermögen aus den Fesseln seiner Selbstsucht befreit und sich vornehmlich an Gedanken, Empfindungen und Bestrebungen von überpersönlichem Wert erbaut».⁴ Definitionen av »religiös tro» innehåller inte med nödvändighet termen »Gud». För Einstein förefaller det vara helt likgiltigt, om tron räknar med existensen av ett gudomligt väsen eller inte.⁵ Som stöd för detta nämns Buddha och Spinoza, vilka otvivelaktigt måste betraktas som religiösa personligheter.⁶ De saknade emellertid inte gudsföreställningar, men Einstein menar kanske, att eftersom dessa inte var personligt, teistiskt bestämda, var de inte gudsföreställningar i egentlig mening. Bruket av termen »Gud» kunde kanske tolkas endast som en eftergift åt traditionen eller som ett sätt att uttrycka den vördnad dessa kände inför det som de uppfattade vara universums egentliga väsen. Det avgörande för Einstein är om den enskilda människan tror på ett överpersonligt värde. Tron är så beskaffad, att fast värdet inte kan demonstreras, ifrågasätts inte dess giltighet, vilken är lika självklar som den egna existensen.⁷ Religion är bemödandet dels att finna en mening med livet, dels att söka förverkliga det uppsatta målet. Stundom uttrycks detta medvetet (etiskt, kantianskt) immanent. Om man lämnar de religiösa formuleringarna, är den sanna religionen »die freie und selbstverantwortliche Entfaltung des Individuums, auf dass es seine Kräfte froh und freiwillig in den Dienst der Gemeinschaft aller Menschen stellt».⁸

Einstein söker medvetet tolka de religiösa satserna i termer av värdesatser. Religion inbegriper då inte, vad människan vet om livet, utan vad hon vill med livet. Religion i denna mening är en emotionell psykologisk projektion, där de »egna» värderingarna ges kosmisk dignitet. Här finns en tydlig parallellitet mellan religionsfilosofin och moralfilosofin. De etiska värderingarna har sin grund i de psykologiska faktorerna begär och fruktan. Hunger, kärlek, smärta och fruktan är de inre krafterna i självbevarelsedriften, på vilka en realistisk moralfilosofi måste byggas.⁹

Utifrån denna religionsteori är relationen mellan vetenskap och religion helt konfliktfri. Religion har att göra med värderingar. Vetenskap med fakta. Religionen uppställer mål. Vetenskapen tillhandahåller medel. Konflikt uppstår endast,

⁴ Einstein, Aus meinen späten Jahren 1958 s. 29. ⁵ Ibm s. 27 f., 29 ff.

⁶ Ibm s. 30.

⁷ Ibm s. 29 f.

⁸ Ibm s. 28.

⁹ Ibm s. 19 ff.

när religionen uttalar sig om fakta eller relationen mellan fakta och vetenskapen om värderingar.¹⁰ Einstein är på denna grund optimistisk beträffande religionens framtid i vetenskapens tidsålder. Det är självklart, att värderingar behövs. En rätt uppfattad religion är inte en konkurrent till en rätt uppfattad vetenskap. Snarare är de två varandras komplement på samma sätt som medel och mål betingar varandra. Religionen kan i vetenskapen finna medel för sina mål. Vetenskapen är beroende av tro på sanningen och på världens rationalitet, föreställningar vilka har religiös dignitet. Vetenskap utan religion är lam, religion utan vetenskap är blind.¹¹ I den kristna propagandan har också Einstein i allmänhet nyttjats som en religionens försvarare. En närmare analys visar dock, att religionsteorin inte är okomplicerad och att bruket av den för eller emot giltigheten av en given religion ofta torde vara diskutabelt.

Den värdeprojektion som Einstein anser vara religionens egentliga väsen framställs inte som en emotionell projektion i den betydelsen att den är godtycklig och konsekvent non-kognitiv. Einstein framlägger nämligen starka argument för (1) att den etiska (-religiösa) värdeupplevelsen inte är godtycklig, (2) att religionen bör anpassas efter det vetenskapliga vetandets krav och (3) att det är av universums vetenskapligt bestämda struktur befogat att ge universum eller den »tanke som visar sig i universum» gudomlig dignitet.

När Einstein framför allt i sin moralfilosofi söker motivera giltigheten av värdet, såsom han bestämmer detta, visar det sig, att han menar, att det kan anföras vissa rationella argument för värdeupplevelsens riktighet.¹² Utan att nämna Kant anknyter han till ett kategoriskt imperativ, som har vissa likheter med det kantianska. Han försöker emellertid ge det ett innehåll, som visar, att hans personliga bekantskap med Albert Schweitzer kanske inte varit utan filosofisk betydelse. Detta kan man se av den slutliga principens lydelse: »Alle Menschen sollen ihr Verhalten nach den selben Prinzipien richten, und zwar so, dass die Befolgung dieser Prinzipien allen das grösstmögliche Mass an Sicherheit und Befriedigung und das kleinstmögliche an Leiden gewährleistet.»¹³

Att religionen i Einsteins värdetolkning antingen inbegriper eller förutsätter kognitiva föreställningar framgår tydligt. Vi kan som exempel välja hans kritik av gudsbegreppet. I början av människosläktets andliga utveckling skapade den mänskliga fantasin gudar till människans egen avbild. Dessa skulle i sin tur bestämma över eller influera på fenomenvärlden. Genom magik eller böner

¹⁰ Ibm s. 26 ff., 30 ff. Jfr Einstein, *Mein Weltbild* 1934 s. 11 ff. och *Science and God: a dialog* 1930 s. 373 ff.

¹¹ Aus meinem späten Jahren s. 31.

¹² Se främst ibm s. 19 ff., 122 ff.

¹³ Ibm s. 21, jfr argumentationen s. 122 ff. Se även A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* 1923 s. 239.

kunde människan vinna gudarnas gunst och genom deras makt skaffa sig materiella fördelar. De nuvarande gängse gudsbegreppen är endast sublimeringar av dessa äldre. Deras antropomorfa karaktär visar sig bl. a. i att traditionella begärsböner fortfarande accepteras.¹⁴ Denna tro på en allsmäktig personlig Gud, som har makt över fenomenvärlden, kan inte definitivt med vetenskapliga argument bevisas vara falsk, men den är psykologiskt motbjudande för en vetenskapligt skolad människa. Ett fasthållande vid detta gudsbegrepp torde i längden bli fatalt för religionen.¹⁵ Naturvetenskapen söker allmängiltiga lagar för att beskriva den ömsesidiga förbindelsen mellan objekt och händelser i tid och rum. För dessa lagar fordras absolut validitet, även om denna fordran inte kan demonstreras vara giltig. Ingen kan förneka, att denna deterministiska tolkning av universum har visat sig vara extremt framgångsrik. Ju mer denna regelbundenhet visar sig vara tillämpbar, desto svårare blir det för en rationell människa att tro, att det finns en makt, som står utanför det lagbundna universum och påverkar objekt och händelser. Vid formuleringen av lagen $E = MC^2$ behövde hänsyn inte tas till »under», utifrån kommande krafter. Föreställningen om en allsmäktig och allgod varelse är dessutom logiskt motsägelsefull.¹⁶ Prästerna bör alltså lämna doktrinen om en personlig Gud och koncentrera sig på hur det Goda, Sanna och Sköna skall förverkligas av och i mänskligheten.¹⁷

Einsteins religion är inte endast en judisk-kristen sekulariserad mänsklighetsreligion. Den är, i hans språkbruk, en »kosmisk religion». Han menar också, att universums struktur är sådan att en religiös attityd är motiverad. Vetenskapsmannens vision av universum är sådan, att han vid beskrivningen har svårt att undvika gudomliga och »personliga» attribut. Universum uttrycker en logisk-matematisk tanke. Den är en kosmisk hjärna. I sin attityd till universum är Einstein panteist, spinozist, vilket han också är medveten om.¹⁸

Einsteins religionsbegrepp är alltså inte konsekvent emotivt, ateoretiskt, men det är uppenbart, att en sådan tolkning är hans intention. Hans inställning till religionen har varit växlande. Han uppföddes i icke-religiöst hem — ett nog så typiskt resultat av den utveckling judendomen i västeuropa genomgick på 1800-talet.¹⁹ Trots detta nådde gossen Albert tidigt fram till en djup religiös upplevelse. När han sedan vid 12 års ålder kom i kontakt med populärvetenskapliga framställningar och fann, att bibelns berättelser inte var ordagrant sanna, blev han lika ivrig fritänkare som han tidigare varit religiös.²⁰ Så småningom kom

¹⁴ Aus meinem späten Jahren s. 31.

¹⁵ Ibm s. 33 f.

¹⁶ Ibm s. 32.

¹⁷ Ibm s. 28, 35.

¹⁸ Se exempelvis A. Sommerfeld, To Albert Einsteins seventieth birthday s. 103, P. G. Frank, Einstein, Mach, Logical positivism s. 285 f. i: Schlipp, The library of living philosophers VII.

¹⁹ Autobiographisches s. 2.

²⁰ Ibm s. 2 f.

han att åter inta en positiv hållning till judisk-kristen tradition med alla de förbehåll som försöket till den ateoretiska tolkningen innebär. Helt allmänt kan man säga, att Einstein teologihistoriskt sett är föga originell. De tankar han lägger fram har nära anknytning till populära föreställningar i nyprotestantismen med dess flykt från ontologi till axiologi. Utvecklingen inom judendomen var likartad. Flykten från den stränga bokstavstron påbörjades redan med den judiska skolastikens störste teolog, Moses Maimomides (1135–1204). Den verkligt genomgripande förändringen kom emellertid först under upplysningstiden med Moses Mendelsson och Spinoza. Denna utveckling fortsatte under 1800-talet med Kant-lärjungen Salomon Maimon och Samson Raphael Hirsch. Religionen stod under den praktiska filosofins förtecken. Religion var sedlighet. Stor vikt lades vid laguppfyllelsen, livet, medan föreställningarna, läran, blev alltmer betydelselösa.

Einsteins religionsbegrepp är alltså föga originellt och är problematiskt på grund av sin djärva omtolkning av de judisk-kristna religionerna, samtidigt som kravet på ett visst samband kvarstår. Den problematik han behandlat är emellertid synnerligen betydelsefull. Det är för den teoretiska klarhetens skull nödvändigt att vid bruk av från Einstein lånade argument, som är relevanta för religionsdebatten, ta hänsyn till dennes religionsbegrepp.

Universitetsbiblioteket

14. SEP 1964

LUND