

Miljöetiken och den buddhistisk-kristna dialogen

ANDERS MELIN

Anders Melin disputerade 2001 på en avhandling om miljöetik vid Linköpings universitet. Han arbetar för närvarande som forskare vid Norges teknisk-naturvetenskapelige universitet i Trondheim med en jämförande studie av miljöetik och miljöaktivism inom nutida skandinavisk kristendom och japansk buddhism.

Under de senaste decennierna har den allt snabbare utrotningen av djur- och växtarter blivit ett viktigt miljöpolitiskt problem. Detta problem har lett till ett ökat intresse för en etisk frågeställning som tidigare sällan uppmärksammats, nämligen huruvida även andra livsformer än människan kan anses vara moraliskt beaktansvärda, dvs. huruvida människan kan anses ha moraliska plikter även mot andra levande varelser. Ett nytt underämne inom den tillämpade etiken — miljöetik — har växt fram, vilket intresserar sig för detta etiska problem. Inom den miljöetiska debatten förekommer olika ståndpunkter angående vilka entiteter, som kan anses vara moraliskt beaktansvärda. Enligt antropocentrismen är det endast människor som anses tillhöra den moraliska sfären, medan naturocentrismen¹ framhåller att även olika naturobjekt, såsom individuella djur och växter, djur- och växtarter och ekosystem, kan vara moraliskt beaktansvärda. Dock bör det poängteras att de flesta av dagens representanter för naturocentrismen inte tar avstånd från att människan också har sin legitima plats i naturen, men att de menar

att den moraliska sfären bör utsträckas till att inkludera även andra entiteter i naturen.

Frågan om det moraliska förhållandet mellan människan och naturen har också fått ökad uppmärksamhet inom de olika världsreligionerna. Det faktum att ett ökat antal arter hotas av utrotning innebär en moralisk utmaning. Det är intressant att jämföra hur denna moraliska utmaning har hanterats inom olika religioner och att diskutera huruvida en interreligiös miljöetisk enighet är möjlig. Eftersom miljöproblemen är globala till sin natur är det viktigt att utforma en global och interreligiös miljöetik. En del förslag till miljöetiska principer som kan accepteras av både sekulariserade människor och av personer från olika trosriktningar har också utformats. Ett exempel på sådana principer återfinns i dokumentet *The Earth Charter*, som initierats av FN.

I denna artikel fokuserar jag på miljöetiken inom kristendomen och buddhismen. Inom båda dessa världsreligioner har frågan om människans moraliska förhållande till naturen uppmärksammats allt mer under de senaste åren. Trots att kristendomen och buddhismen i många avseenden är mycket olika, är det likväl relevant att diskutera huruvida det är möjligt att uppnå en miljöetisk enighet mellan dem. En sådan enighet skulle kunna vara ett väsentligt steg på vägen till en global och interreligiös miljöetik. En fruktbar dialog har uppstått mellan kristendomen och buddhismen trots — eller kanske tack vare — de uppenbara olikheterna mellan de två religionerna. Förutom att en sådan dialog kan leda till ökad förståelse av den andre partens religiösa övertygelse, har det också föreslagits att den skulle kunna inspirera till ömsesidig förnyelse

¹ Begreppet «naturocentrism» har jag hämtat från den finska miljöetikern Leena Vilkkas avhandling *The Varieties of Intrinsic Value in Nature. A Naturalistic Approach to Environmental Philosophy*, Universitetet, Helsingfors 1995. Naturocentrism är en samlingsbeteckning som innefattar både biocentrism, dvs. att individuella djur och växter är moraliskt beaktansvärda, och ekocentrism, dvs. att även kollektiva entiteter såsom arter och ekosystem kan vara moraliskt beaktansvärda.

och förändring.² Det har framhållits att mötet mellan buddhismen och kristendomen skulle kunna befärja utvecklingen av en välgrundad miljöetik inom båda religionerna.³

Syftet med denna artikel är att kortfattat beskriva och jämföra ett antal betydelsefulla utformningar av en miljöetik inom nutida kristendom och buddhism.⁴ En viktig del av den kristna teologiska debatten om naturen har gällt ontologiska frågor, exempelvis frågor om människans och naturens väsen, men dessa kommer jag enbart att beröra indirekt. Med utgångspunkt från denna jämförelse diskuterar jag sedan om en moralisk enighet kan vara möjlig att uppnå mellan de båda religionerna. Jag diskuterar även om, och i så fall på vilket sätt, den buddhistisk-kristna dialogen skulle kunna bidra till utvecklingen av miljöetiken inom de båda religionerna. Här kan jag förstås inte ge några uttömmande svar på de ovannämnda två frågorna, utan jag får nöja mig med några kortfattade reflektioner.

Miljöetiken hos några nutida kristna författare

Under de senaste decennierna har den traditionella kristna naturuppfattningen bemötts av skarp kritik. I sin numera berömda artikel från 1967 hävdar Lynn White, Jr., att kristendomen till stor del har skulden för den nuvarande miljö-

krisen och uppmanar till nytänkande inom ramen för den kristna traditionen.⁵ Sedan dess har en betydande revidering av den kristna natursynen och miljöetiken ägt rum. Michael S. Northcott och Rosemary Radford Ruether är två av de teologer som skrivit mest utförligt om miljöetik från ett kristet perspektiv och det är deras ståndpunkter jag kommer att redogöra för här.

Utgångspunkten för Northcotts miljöetik är framför allt en tolkning av den gammaltestamentliga förbundstanken och läran om den naturliga lagen. Northcott menar att Gamla testamentets förståelse av samhörigheten mellan människan och naturen utgör en viktig grund för en nutida kristen miljöetik. Han argumenterar för att Sinaiförbundet mellan Gud och Israels folk inte endast bör förstås som ett förbund mellan människan och Gud, utan istället som ett *kosmiskt förbund* vilket innefattar alla aspekter av skapelsen. Gamla testamentet har ofta förknippats med en instrumentell syn på skapelsen och har betraktats som en bakomliggande orsak till den västerländska exploateringen av naturen. Northcott hävdar emellertid att detta resonemang bygger på en missvisande tolkning av Gamla testamentets budskap. Han menar att den gammaltestamentliga förbundstanken tyder på att judarna betraktade den naturliga ordningen som etiskt signifikant. Enligt Northcott var den skapade ordningen för dem en källa till moraliskt värde, vilket var oberoende av mänsklig varseblivning. Eftersom Gud värderar hela kosmos, har det enligt den judiska verklighetsuppfattningen fått ett värde före människans möte med det.⁶

Respekten för livet är ett fundamentalt moraliskt ideal i Gamla testamentet. Den viktigaste aspekten av detta ideal är respekten för mänskligt liv, men Northcott framhåller att det också omfattar andra livsformer. Allt liv har sin källa i Guds livgivande ande och är därför värt respekt. Ett exempel på att andra livsformer också bör respekteras enligt Gamla testamentet är att den mosaiska lagen ger husdjuren rätt till foder och vila.⁷ Northcott framhåller att den mosaiska lagen också innefattar plikter mot själva jorden,

² Ingram, Paul O., Streng, Frederick J. (red.): *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, University of Hawaii Press, Honolulu 1986.

³ Massanari, Ronald L., «A Problematic in Environmental Ethics: Western and Eastern Styles» i *Buddhist-Christian Studies*, Vol. 18, 1998.

⁴ Jag undersöker följande versioner av en kristen miljöetik: Northcott, Michael S.: *The Environment and Christian Ethics*, Cambridge University Press, New York 1996 och Radford Ruether, Rosemary: *Gaia & God. An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, HarperSanFrancisco: San Francisco 1994. Den buddisbuddhistiska miljöetiken representeras av följande verk: De Silva, Padmasiri: *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Macmillan Press Ltd., London 1998 och Kabilsingh, *Buddhism and Nature Conservation*, Bangkok: Thammasat University Press, Bangkok 1998.

⁵ White, Lynn: «The Historical Roots of Our Ecological Crisis» i *Science*, Vol. 155, 1967.

⁶ Northcott, 1996, *op. cit.*, pp. 164–169.

vilken utgör en viktig del av förbundsgemenskapen. Enligt sabbatsföreskrifterna ska jorden ligga i träda vart sjunde år. Gamla testamentet poängterar att jorden ytterst sett tillhör Gud och inte människan. Northcott hävdar att lagen etablerar plikter mot hela biosfären och att dessa plikter härrör från förbundets kosmiska karaktär. Enligt Gamla testamentet har allt liv, både mänskligt och icke-mänskligt, sin källa i Gud. Respekten för andra livsformer och för ekosystemet kommer inte i andra hand utan hör samman med respekten för det mänskliga livet. Människans välfärd är sammanlänkad med hela skapelsens välfärd.⁸

Förutom den gammaltestamentliga förbundstanken är läran om den naturliga lagen enligt Northcott en annan viktig utgångspunkt för en kristen miljöetik. Han menar att den på samma sätt som förbundstanken ger uttryck för övertygelsen att människan hör nära samman med naturen. Enligt läran om den naturliga lagen är den moraliska lagen inneboende i den kosmiska ordningen. Guds väsen manifesteras i världens ordning och därför har alla människor tillgång till en grundläggande kunskap om vad som är moraliskt rätt.⁹ Northcott lyfter särskilt fram hur läran om den naturliga lagen utvecklades av Thomas av Aquino. Enligt Thomas hör alla skapade ting intimt samman med Gud och allting i naturen är ordnat i enlighet med den gudomliga planen. Den naturliga ordningen är också en moralisk ordning. Alla levande varelser eftersträvar ett mål, som för dem i riktning mot sin skapare. Thomas menar att den skapade ordningen är utformad så att både människor och andra levande varelser skall kunna nå sina mål. Varje varelse söker att efter bästa förmåga leva i gemenskap med skaparen.¹⁰

Northcott kritiserar dock vissa aspekter av Thomas' lära om den naturliga lagen. I ett av

hans tidiga arbeten, *Summa Contra Gentiles*, hävdar Thomas att djuren och växterna är skapade för att tillfredsställa mänskliga mål och att människor därför kan använda djur för att uppnå sina egna syften. Även grymhet mot djur kan tillåtas om det tjänar människan. Denna aspekt av Thomas' etik uttrycker enligt Northcott en ensidigt instrumentell syn på naturen. Likväl menar att han att läran om den naturliga lagen utgör den bästa grunden för en kristen miljöetik, eftersom den framhåller att naturens ordning också är en moralisk ordning och att människans goda hör nära samman med naturens goda.¹¹ I modern tid har omfattande kritik riktats mot läran om den naturliga lagen, vilket delvis också uppmärksammas av Northcott. En vanlig ståndpunkt, företrädd av bland andra G. E. Moore, är att moraliska utsagor är av en helt annan karaktär än empiriska utsagor och aldrig kan härledas från dessa. Det finns inte någon moralisk ordning inbyggd i naturen.¹² Med tanke på dessa kritiska synpunkter finns det anledning att betvivla att läran om den naturliga lagen är en så lämplig utgångspunkt för en kristen miljöetik som Northcott föreställer sig.

På samma sätt som Northcott förespråkar också den katolska feministiska teologen Rosemary Radford Ruether en tolkning av förbundstanken, enligt vilken naturen också ingår i förbundet. Hon har emellertid en mer kritisk syn på Gamla testamentet än Northcott. Ruether hävdar att den hebreiska beskrivningen av Gud ofta är både androcentrisk, antropocentrisk och etnocentrisk. Gamla testamentet berättar hur Gud väljer ut ett särskilt folk och hur han kommunicerar med sitt folk framför allt genom dess manliga ledargestalter. Hon poängterar emellertid att Bibeln också innehåller andra mer inkluderande perspektiv. Det beskrivs ibland hur Gud relaterar direkt till kvinnor, till andra folkslag och till naturen. Guds välsignelser riktas också till de delar av naturen, som inte uppodlas av människan. Ruether menar att även om människan enligt Gamla testamentet uppmanas råda över naturen, betyder det inte att hon har en rätt att exploatera den. Jorden tillhör Gud och männis-

⁷ *Op. cit.*, s. 168–183. Northcotts beskrivning av det gammaltestamentliga förbundet bygger till stor del på den exegetiska analysen i Murray, Robert: *The Cosmic Covenant: Biblical Themes of Justice, Peace and the Integrity of Creation*, Sheed and Ward, London 1992.

⁸ Northcott, 1996, *op. cit.*, s. 187–192.

⁹ *Op. cit.*, s. 227 och 232–233.

¹⁰ *Op. cit.*, s. 227.

¹¹ *Op. cit.*, s. 229–230.

¹² *Op. cit.*, s. 237–244.

kans uppgift är istället att vårda och bevara den.¹³

Med utgångspunkt från förbundstraditionen drar Ruether vissa etiska slutsatser. Hon hävdar att både individuella djur och växter och djur- och växtarter är moraliskt beaktansvärda, enligt förbundet mellan Gud och hans folk. Djur med stor förmåga har en speciell rätt till hög livskvalitet. Enligt Ruether bör vi visa särskild respekt för sådana varelser. Hon menar emellertid att människan har en moralisk särställning. Samma etiska principer som gäller för människor gäller inte för högt utvecklade däggdjur. Vidare kritiserar Ruether de etiker som menar att endast individuella, högt utvecklade djur är moraliskt beaktansvärda. Istället menar Ruether att vi också bör uppmärksamma hotade arter, även insekts- och växtarter. I sin egenskap av en identifierbar evolutionär livsform har varje art sitt speciella värde och bör inte behandlas enbart som ett medel för mänskliga intressen. Enligt Ruether ger förbundet människan en speciell position som vårdare av livet. Vi äger inte andra livsformer, men ansvarar för deras välfärd inför Gud som är livets källa. Varje livsform har sin oberoende relation till Gud och bör inte betraktas enbart som ett ting.¹⁴

För Ruether är föreställningen om den *kosmiske Kristus* en annan viktig grund för en ekologisk andlighet och etik. Hon betraktar tanken på ett kosmiskt förbund och föreställningen om den kosmiske Kristus såsom komplementära. Den förra representerar en «manlig röst» som befäller oss utifrån att bevara och skydda naturen, medan den senare representerar en «kvinnlighet» som uppmanar oss inifrån att uppleva en känsla av gemenskap med naturen. Enligt Ruether har den senare under lång tid varit nedtystad, men har nu fått ökad uppmärksamhet.¹⁵ Kristus är enligt en kosmisk kristologi den kosmiska manifestationen av Gud, vilken framträder både som skapelsens immanenta källa och som dess frälsare. Ruether menar att tanken att Kristus skapar och frälsar både människan och övriga delar av kosmos är central i Nya testamentet. Denna tanke har emellertid ignorerats i

den västerländska kristendomen sedan senmedeltiden och reformationen. Ruether beskriver hur tron på den kosmiske Kristus har sitt ursprung i det hellenistiska immanenta Logosbegreppet, vilket utgörs av föreställningen om en världssjäl som finns i allt skapat. I motsats till det hebreiska tänkandet är Gud enligt den hellenistiska filosofin inte radikalt skild från den skapade världen. Istället föreligger det en kontinuitet mellan olika nivåer av varat där Gud befinner sig på den högsta nivån och den materiella världen på den lägsta.¹⁶ Enligt föreställningen om den kosmiske Kristus är hela kosmos levande och genomströmmas av Guds immanenta Logos.¹⁷

Såsom de beskrivs hos de författare jag studerat bygger förbundet tanken och läran om den naturliga lagen på en mer transcendent gudsbild, medan föreställningen om den kosmiske Kristus förutsätter en mer immanent. Enligt förbundet befinner sig Gud utanför naturen men har upprättat ett förbund där naturen också ingår och enligt läran om den naturliga lagen är Gud skild från naturen men har ordnat den efter sina syften. Föreställningen om den kosmiske Kristus implicerar å sin sida att Gud är inneboende i naturen. Samtliga föreställningar motiverar dock en natursyn enligt vilken människan är intimt förbunden med övriga former av liv. Northcott och Ruether menar båda att alla levande varelser är delaktiga i förbundet mellan Gud och människan och att människan därför har moraliska plikter även mot andra livsformer. Ur ett teologiskt perspektiv bör Northcotts och Ruethers ståndpunkter beskrivas som teocentriska, eftersom båda menar att Gud är källan till naturens värde. Ur ett etiskt perspektiv kan de också karakteriseras som naturocentriska, eftersom båda framhåller att också andra naturliga entiteter än människan är moraliskt beaktansvärda.

Läran om den kosmiske Kristus, såsom den framställs av Ruether, innebär att Gud existerar i hela skapelsen. Det finns ett intimt släktskap mellan samtliga levande varelser, eftersom alla genomströmmas av Guds ande. Denna uppfattning är emellertid problematisk ur etiskt perspektiv. Om Gud är inneboende i allt skapat blir

¹³ *Op. cit.*, s. 208–210

¹⁴ *Op. cit.*, s. 222–227.

¹⁵ *Op. cit.*, s. 254.

¹⁶ *Op. cit.*, s. 229–234.

¹⁷ *Op. cit.*, s. 229–232.

frågan hur vi skall kunna rättfärdiga prioriteringar mellan olika varelser.

Miljöetiken hos några nutida buddhistiska författare

Miljökrisens moraliska utmaningar har också uppmärksamats av buddhistiska författare, även om den miljöetiska debatten inte varit lika intensiv inom buddhismen som inom kristendomen. Här beskriver jag två viktiga utformningar av en buddhistisk miljöetik, presenterade av Padmasiri de Silva och Chatsumarn Kabilsingh. De Silva och Kabilsingh representerar båda Theravadabuddhismen. Jag har inte hittat någon text av någon företrädare för Mahayana- eller Vajrayanabuddhismen, som utförligt behandlar miljöetiska problem och som översatts till europeiska språk.

Padmasiri de Silvas menar att den mest lämpliga basen för att konstruera en buddhistisk miljöfilosofi är läran om lidandets uppkomst. Buddhismens centrala budskap sammanfattas i de fyra ädla sanningarna. Enligt den första sanningen innebär allt liv lidande.¹⁸ Den andra sanningen förklarar att lidandet orsakas av begäret. Enligt den tredje sanningen finns det en väg till befrielse från lidandet och den fjärde sanningen är att vägen till befrielse utgörs av den åttafaldiga vägen.¹⁹ Buddhismen menar att människan endast kan befrias från lidande genom att transcendera sin egocentriska attityd till verkligheten. De Silva hävdar att det antropocentriska förhållningssättet till naturen är en aspekt av egocen-

trismen och att den nuvarande disharmonin mellan människan och naturen orsakas av människans egocentrism.²⁰

De Silva påvisar hur den buddhistiska analysen av egocentrismen hör samman med flera viktiga doktriner, exempelvis läran om icke-jag (*anatta*). Enligt *anatta*-läran finns inte något varaktigt jag. Illusionen om ett sådant jag skapas genom processer bestående av fysiska och mentala fenomen, som ständig uppstår och försvinner. Buddhismen menar att jaget skapas genom dess relationer till sin miljö och att det därför inte kan förstås avskilt från den. Enligt de Silva ger illusionen om ett avskilt jag upphov till negativa mänskliga egenskaper såsom habegär, konkurrensmentalitet och avundsjuka. Dessa egenskaper leder till överdriven konsumism, vilket skadar miljön. Föreställningen om ett avskilt jag förleder människan till att tro att hon kan äga och kontrollera miljön utan att inse att naturen är ett nätverk av interagerande mönster, av vilket hon själv utgör en del.²¹

De Silva menar att den dualism mellan det mänskliga jaget och naturen som präglar dagens samhälle kan övervinnas genom förståelsen av den buddhistiska läran om *paticca samuppada*,²² vilket kan översättas med «beroende, gemensam uppkomst». Enligt denna doktrin uppstår alla fenomen — såväl livlösa objekt, djur och människor — på ett sätt som gör dem beroende av varandra. Det förnimmande subjektets existens beror av det objekt som förnimms. Enligt den buddhistiska verklighetsuppfattningen kan människan inte betraktas som skild från naturen. Människor och naturobjekt utgör delar av samma nätverk.²³

¹⁸ Det bör noteras här att *dukkha*, det ord som brukar översättas med lidande, egentligen har en mer vidsträckt betydelse. Det refererar till alla möjliga former av bristande tillfredsställelse och disharmoni, både fysiska och psykiska.

¹⁹ Den åttafaldiga vägen delas in i rätt kunskap, rätt tanke, rätt tal, rätt handling, rätt levnadssätt, rätt ansträngning, rätt uppmärksamhet, rätt koncentration. De delar av den åttafaldiga vägen som har en moralisk innebörd är framför allt rätt tal, rätt handling och rätt levnadssätt. Den sistnämnda innebär framför allt att välja ett yrke, vars utövning inte orsakar andra lidande (Harvey, Peter: *An Introduction to Buddhist Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 2000, s. 37–38).

²⁰ De Silva, Padmasiri: *Environmental Philosophy and Ethics in Buddhism*, Macmillan Press Ltd., London 1998, s. 30–33.

²¹ *Op. cit.*, s. 38–39.

²² Det kan tilläggas att *paticca samuppada* i de tidiga buddhistiska texterna betecknar den tolvlänkade kedja av faktorer, som håller fast människan i återfödelsens kretslopp. Först senare i buddhismens utveckling kom begreppet att få en vidare betydelse som en princip om universellt ömsesidigt beroende (Schmithausen, Lambert: «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics» i *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 4, 1997, s. 5–6). Det är i den senare betydelsen som de Silva använder begreppet här.

Även om frågan huruvida andra livsformer är moraliskt beaktansvärda inte uppmärksammades lika mycket under den tidiga buddhismens dagar som nu, menar de Silva att de buddhistiska skrifterna trots detta innehåller passager, som har relevans för vår förståelse av det moraliska förhållandet mellan människan och andra levande varelser. Den första föreskriften inom buddhismen säger att man inte bör skada levande varelser. Enligt en mer begränsad tolkning av denna föreskrift gäller den endast människor och djur, men de Silva menar att den också kan tolkas på ett vidare sätt. Den kan uppfattas som ett mer heltäckande förhållningssätt enligt vilket vi bör ta avstånd från våld och istället praktisera kärlek och medlidande. Därigenom kan den första föreskriften även inbegripa växter. Enligt de Silva framhåller buddhismen att omsorgen om djur skall omfatta även den minsta varelse. I detta avseende står den buddhistiska etiken i motsats till vissa nutida djuretiska teorier, exempelvis Peter Singers, vilka menar att endast högt utvecklade djur kan vara moraliskt beaktansvärda.²⁴

Liksom de Silva hävdar Chatsumarn Kabilsingh att en buddhistisk miljöetik bör baseras på de fyra ädla sanningarna och läran om *paticca samuppada*. Människans lidande orsakas av föreställningen om ett avskilt jag, som är skilt från naturen. För att befrias från lidande måste vi inse att allt hänger samman, både människor, djur och döda objekt, och att vi skadar oss själva genom att skada naturen. Insikten om att alla livsformer hör intimt samman leder till medkänsla med andra levande varelser. Kabilsingh menar att miljöetiken bör ses som en del av den åttafaldiga vägen. Rätt handling, exempelvis, innefattar att skydda och bevara naturen och att välja rätt levnadssätt innebär även att inte välja ett yrke, som gör oss medskyldiga till allvarlig miljöförstöring.²⁵

Enligt Kabilsingh poängterar buddhismen det som människan har gemensamt med andra levande varelser. Både människor och djur är

utsatta för ständiga förändringar och kan inte undkomma lidande och död. Buddha uppmanade sina lärjungar att visa vänlighet mot alla levande varelser, t.o.m. mot insekter. Enligt den buddhistiska föreskrifterna skall munkar använda sig av vattenrenare, dels för att få renare vatten men också för att undvika att döda levande varelser som inte kan ses med blotta ögat. Dock ses det som en betydligt allvarigare försyndelse att döda människor eller högt utvecklade djur än att döda lägre utvecklade djur enligt buddhismen.²⁶ Kabilsingh hävdar att den buddhistiska respekten för andra livsformer delvis motiveras av karmalagen. Buddha menade att den som allvarligt skadar andra levande varelser kommer att få uppleva lidande i nästa liv och kan till och med återfödas som ett djur. Enligt den buddhistiska reinkarnationsläran har alla människor ett stort antal tidigare liv bakom sig som djur. De individer som i nuet inkarneras som djur kan i ett tidigare liv varit ens nära släktingar. Reinkarnationsläran motiverar därför respekt för alla levande varelser, menar Kabilsingh.²⁷

Kabilsingh påvisar att den buddhistiska värnaden för naturen omfattar både djur och växter. De första buddhistiska munkarna levde huvudsakligen i skogar. Buddha uppmanade sina lärjungar att bevara skogen och att visa respekt för träd och andra växter. Munkarna skulle inte döda någon växt i onödan. De skulle undvika att äta sädeslag och frukter, som skulle kunna fortsätta att växa. Enligt Kabilsingh är det än idag vanligt med kloster belägna i skogen inom Theravadabuddhismen. Munkarna håller fast vid den gamla traditionen att bevara träd och andra växter inom klosterområdet.²⁸

Både de Silva och Kabilsingh framhåller att människan är oupplösligt förenad med andra levande varelser. Enligt läran om *paticca samuppada* är både människor, djur, växter och döda ting delar av samma nätverk. Frågan är dock om inte de Silva och Kabilsingh är allt för villiga att läsa in ett «miljövänligt» budskap i de buddhistiska texterna. En del andra forskare har tolkat natursynen i de tidiga buddhistiska skrifterna på ett annat sätt än de Silva och Kabilsingh. Lam-

²³ De Silva, 1998, *op. cit.*, s. 40–41.

²⁴ *Op. cit.*, s. 114–116.

²⁵ Kabilsingh, Chatsumarn: *Buddhism and Nature Conservation*, Thammasat University Press, Bangkok 1998, s. 14–21.

²⁶ *Op. cit.*, s. 113–134.

²⁷ *Op. cit.*, s. 107–109.

²⁸ *Op. cit.*, s. 63–80.

bert Schmithausen menar exempelvis att den tidiga buddhismen karakteriserades av en i många avseenden negativ syn på naturen. I tidiga buddhistiska texter uppfattas naturen ofta som otillfredsställande, eftersom den inte är permanent och därför ofrånkomligen ger upphov till lidande.²⁹ Schmithausen hävdar också att dessa texter värderar djur mycket lågt. De ses som intellektuellt och moraliskt underlägsna människor. Schmithausen är därför tveksam till om den tidiga buddhismen kan ge något stöd åt den moraliska övertygelsen att sällsynta djurarter bör bevaras.³⁰ Allmänt sett kan sägas att de kristna författare jag studerat har ett mer kritiskt förhållningssätt till de traditionella texter de utgår ifrån och tolkar än representanterna för buddhismen.

Miljöetisk enighet mellan kristendom och buddhism?

Det är uppenbart att den kristna natursynen i viktiga avseenden skiljer sig från den buddhistiska. Enligt kristendomen är världen skapad och upprätthållen av Gud medan buddhismen förnekar existensen av en evig och allsmäktig skapare. Trots detta tycks det finnas betydelsefulla likheter mellan beskrivningen av människans moraliska förhållande till naturen hos de kristna respektive buddhistiska författare jag har studerat. I de kristna texterna betonas att människan hör nära samman med naturen. Enligt Northcotts sätt att uppfatta läran om den naturliga lagen ingår alla livsformer i den av Gud skapade ordningen. Både Northcott och Ruether företräder en tolkning av den gammaltestamentliga förbundstanken, enligt vilken naturen också är en del av förbundet. Enligt Ruethers tolkning av föreställningen om den kosmiske Kristus är Gud närvarande i naturen.

De båda buddhistiska författare jag studerat framhåller också det nära förhållandet mellan människan och naturen, t.o.m. i högre grad än de kristna representanterna. Enligt läran om *paticca*

samuppada är människan och andra livsformer delar av samma nätverk. Vi är inte avskilda från naturen. Såväl de kristna som de buddhistiska författarna hävdar att andra livsformer är moraliskt beaktansvärda. Vi bör visa respekt för alla levande varelser, såväl djur som växter. Det föreligger alltså en viss moralisk enighet mellan de representanter för kristendomen och buddhismen som jag undersökt här. Det finns förstås kristna och buddhister som har en mer instrumentell syn på naturen, men det är sällsynt med teoretiskt välgrundade försvar för en antropocentrisk natursyn inom nutida kristendom och buddhism.

En viktig skillnad är dock att de kristna representanterna i högre grad betonar människans moraliska särställning. Enligt buddhismen finns det en större kontinuitet mellan människan och andra livsformer. De Silva och Kabilsingh menar att både människor, djur och döda ting tillhör samma nätverk och att inga entiteter är klart avskilda från varandra. Den traditionella buddhistiska reinkarnationsläran framhåller också det nära förhållandet mellan människor och djur. De individer som nu inkarnerar som människor kan i ett tidigare liv ha inkarnerat som djur och vice versa. Dock har människan en viss särställning också inom buddhismen, eftersom det endast är människor som kan bli upplysta.

De kristna författare jag studerat ger tydligare svar på centrala miljöetiska frågeställningar. Hur man bör prioritera mellan olika levande varelsers intressen och på vilka grunder, utgör ett viktigt miljöetiskt problem, som både Northcott och Ruether uttryckligen tar ställning till. Northcott menar att Gamla testamentets syn på livet som heligt är en viktig utgångspunkt för en nutida kristen miljöetik. Denna respekt omfattar framför allt det mänskliga livet, eftersom människan på ett särskilt sätt är Guds avbild. Enligt en sådan uppfattning bör vi alltså prioritera mänskligt liv. Vidare hävdar Northcott att läran om den naturliga lagen utgör en annan viktig grund för kristen miljöetik. Enligt den har människan en särställning i skapelsen, eftersom hon på ett särskilt sätt är ämnad att leva i gemenskap med sin skapare. Människan har en högre uppsättning nyttigheter än andra levande varelser. Enligt Ruether bör vi i första hand prioritera människor och sedan djur med väl utvecklad

²⁹ Schmithausen, Lambert: «The Early Buddhist Tradition and Ecological Ethics» i *Journal of Buddhist Ethics*, Vol. 4, 1997, s. 4–5.

³⁰ *Op. cit.*, s. 13–14.

förmimselförmåga. I enlighet med förbundstanken har varje livsform sin plats i skapelsen, men människan har likväl rätt att använda sig av andra varelser för sin överlevnad.

Ingen av representanterna för buddhismen ger något explicit svar på varför vissa prioriteringar bör göras. Kabilsingh framhåller att människan enligt buddhismen har mer omfattande plikter mot större och mer utvecklade livsformer, men ger inga egentliga motiv till det. De Silva hävdar att föreskriften att inte döda framför allt omfattar människor och djur. Han verkar mena att mer utvecklade varelser är moraliskt beaktansvärda i högre grad än andra, men gör inget försök att rättfärdiga denna ståndpunkt. Frågan är huruvida det är möjligt att motivera prioriteringar mellan olika livsformer om alla egentligen är ouplösligt förenade med varandra.

Religionsdialogen och miljöetikens utveckling

Det faktum att de buddhistiska författarna ger mindre välgrundade svar på etiska problem än de kristna kan ses som uttryck för en mer generell skillnad mellan de båda religionerna, nämligen att den buddhistiska etiken inte är lika teoretiskt utvecklad som den kristna. Damien Keown framhåller att man inom den buddhistiska traditionen inte har lagt någon större vikt vid att utforma teoretiska redskap för att kunna analysera etiska frågeställningar. Istället har man antagit att de etiska problem en buddhist konfronteras med kommer att lösas av sig själva bara han eller hon följer den buddhistiska vägen mot andlig fulländning. När en person uppnått upplysning, kommer etiska val att bli klara och oproblematiske.³¹

Den relativa avsaknaden av generella etiska principer verkar vara en allmän tendens inom buddhismen, som i vissa avseenden kan vara problematisk. I politiska sammanhang kan det exempelvis vara viktigt att fastslå vissa generella moraliska riktlinjer. Det bristande intresset för att formulera sådana riktlinjer kan höra samman med att den buddhistiska etiken sällan intresse-

³¹ Keown, Damien: *The Nature of Buddhist Ethics*, The MacMillan Press Ltd., London 1992, s. 2.

rat sig för samhällets politiska och ekonomiska strukturer. De Silva och Kabilsingh skulle antagligen ha något att lära sig av Northcotts och Ruethers samhällsintresse. I en dialog med Ruether hävdar den buddhistiska forskaren Rita M. Gross att buddhismen traditionellt sett har saknat kristendomens «profetiska röst», dvs. dess kamp för social rättvisa och rättfärdighet. Även om kristna kyrkor ofta ställt sig på makt-havarnas sida har det samtidigt funnits en tradition att se samhället ur ett underifrånperspektiv, vilket i stor utsträckning saknats inom buddhismen. Gross framhåller att buddhismen visserligen betonar att vi bör visa medkänsla med alla livsformer, eftersom vi i grund och botten inte existerar avskilt från någon. Enligt det mahayana-buddhistiska bodhisattval-idealet bör en sann buddhist eftersträva att frälsa alla levande varelser. Dock har man inom buddhismen ofta tagit avstånd från att engagera sig i samhället. Istället har man menat att man bäst kan hjälpa andra genom att uppnå ett upplyst tillstånd med hjälp av andliga övningar, vilket krävt ett liv i avskildhet.³²

Det buddhismen skulle kunna lära sig av kristendomen är enligt Gross att etiken också bör intressera sig för politiska, sociala och ekonomiska system och inte begränsa sig till normer för individer. Aktivt motstånd mot socialt förtryck bör ses som en viktig del av ett andligt liv. Gross framhåller att en viss ökning av buddhismens samhällsengagemang har skett i modern tid. Bl.a. har en rörelse med namnet *engaged Buddhism* uppstått, som uppmuntrar till socialt reformarbete. Denna riktning har både österländska och västerländska anhängare och många av dessa har varit aktiva inom miljörörelsen. *Engaged Buddhism* är till stor del inspirerad av västerländska tanketraditioner, inklusive kristendomen.³³

De lärdomar Northcott och Ruether skulle kunna få genom en dialog med buddhister som de Silva och Kabilsingh tycks framför allt ligga inom ontologins område, även om det förstäs

³² Gross, Rita M., Ruether, Rosemary Radford: *Religious Feminism and the Future of the Planet. A Buddhist-Christian Conversation*, Continuum, New York 2001, s. 167–169.

³³ *Op. cit.*, s. 170–171.

kan vara av indirekt relevans för etiken. Efter-som kristendomen traditionellt sett ofta betonat det som skiljer människan från andra livsformer kan en verklighetsuppfattning som istället lägger vikt vid det som förenar människan med naturen vara inspirerande. Ruether framhåller också i den ovannämnda dialogen med Gross att den buddhistiska jaguppfattningen är en viktig utgångspunkt för en fortsatt dialog. Hon menar att den buddhistiska föreställningen om jaget som föränderligt och nära förbundet med andra levande varelser är mer övertygande än den västerländska läran om en odödlig själ som är avskild från kroppen. Vår kropp är uppbyggd av materia som tidigare ingått i djur och växter och när vi själva dör kommer vår kropp att återgå till det naturliga kretsloppet. Insikten om vårt beroende av och vårt släktskap med alla levande varelser leder enligt Ruether till medkänsla för andra livsformer. Hon framhåller att kristendomen har präglats av en djup rädsla för naturens nedbrytningsprocesser. Gud har betraktats som oföränderlig och avskild från naturen. Ruether menar att vi behöver en ny andlighet som försökar oss med naturens föränderlighet och som ser det gudomliga som grunden för naturens kretslopp istället för som avskilt från det.³⁴

Processteologin är en av de riktningar inom kristen teologi som mest intresserat sig för mötet med buddhismen, mycket på grund av de uppenbara likheterna mellan dess verklighetsuppfattning och den buddhistiska ontologin. Processteologer hävdar på ett liknande sätt som buddhister att verkligheten konstitueras av interagerande processer snarare än av radikalt åtskilda

³⁴ *Op. cit.*, s. 150–153.

ting. Genom dialogen med buddhismen har processteologins förståelse för det ömsesidiga beroendet mellan alla ting ökat.³⁵

Slutsatser

Utifrån de texter jag undersökt verkar det som en viss miljöetisk enighet skulle kunna etableras mellan representanter för kristendomen och buddhismen. Samtliga författare jag studerat framhåller att även andra livsformer än människan är moraliskt beaktansvärda. De buddhistiska representanterna ger dock inte lika välgrundade svar som de kristna på frågor om hur prioriteringar mellan olika levande varelser bör göras. Det finns också anledning att tro att en fortsatt dialog mellan kristendomen och buddhismen skulle kunna vara fruktbar för miljöetikens utveckling inom båda religionerna. Kristendomen skulle kunna inspireras av den buddhistiska insikten om alltings ömsesidiga beroende, medan buddhismen skulle kunna lära sig något av det kristna engagemanget för samhällsförändring.



³⁵ Ingram, Paul: «Interfaith Dialogue as a Source of Buddhist-Christian Creative Transformation» i Ingram, Paul O., Streng, Frederick J. (red.), *Buddhist-Christian Dialogue. Mutual Renewal and Transformation*, University of Hawaii Press, Honolulu 1986, s. 85–89.

Summary

This article analyses how issues of environmental ethics are discussed by two Christian representatives, Michael S. Northcott and Rosemary Radford Ruether, and two Buddhist, Padmasiri de Silva and Chatsumarn Kabilsingh. It concludes that the authors, despite different religious starting-points, come to similar conclusions regarding the moral status of natural entities. They all agree that all living beings, both animals and plants, are morally considerable. However, there are also some important differences. The Christians emphasize more the unique moral status of humans. They also present more explicit guidelines for how one should prioritize between different living beings. Finally, it is concluded that both Christians and Buddhists may profit from a dialogue within the area of environmental ethics. Buddhists may learn something from the Christian interest in social reform work, while Christians may be inspired by the Buddhist insight into the interconnectedness of all things.