

Sökandet efter det goda livet

Om moralhistoriens betydelse för teologin

ROLAND SPJUTH

Roland Spjuth är docent och lektor i systematisk teologi vid Örebro Teologiska Högskola.

Dagens teologiska landskap ritar tydliga gränser mellan olika delområden. Från första kursen tränas en teologie student att lära sig gränserna mellan ämnen som systematisk teologi, etik, exegetik, praktisk teologi och religionshistoria. Det finns flera goda skäl för dessa gränser, men de medför också problem. Ett sådant problem påvisar Michel de Certeau i sin artikel ”The Social Architecture of Knowledge”. Han hävdar att ett ämne bestäms mer av sitt sätt att avgränsa sig från andra ämnen än av sin egen självdefinition. Det är ett ämnes placering i det sociala nätverket som är mest bestämmande för innehållet. Att bara arbeta inom ett ämnes gränser betyder därför enligt de Certeau att forskningen enbart producerar kunskap som bidrar till att uppehålla rådande ordningar:

Structural innovation takes place only in interdisciplinarity . . . wherever boundaries and significant divisions of a system can be challenged.¹

Idag finns en ökad insikt om det fruktbara i att arbeta tvärvetenskapligt med fält som utmanar säkra gränsdragningar. Ett sådant fält är etik. Etik rör sig som en orolig gränsöverskridare och dyker upp i de flesta ämnen. Etikens gränsöverskridande karaktär gör sig också starkt påmind i gränsdragningen runt ämnet systematisk teologi. Vanligtvis innebär gränserna mellan systematisk teologi och etik att etikämnet definieras som en vetenskaplig reflektion över något som förekommer inom livets alla områden. Systematisk teologi däremot behandlar något mer avgränsat som gäller det religiösa. Visserligen finns också ”religiös etik” som en analys av moralen hos dem som tillhör religiösa

grupper. Men även denna analys tillhör ämnet teologisk etik och inte ämnet systematisk teologi. Uppdelningen betyder därmed att systematiska presentationer av kristen teologi oftast utelämnar moral även när den behandlar det kristna livet i utläggningen av den tredje trosartikel. Också ett teologiskt tema som helgelse ses som något annat än etik. Otvetydigt präglar denna splittring båda ämnenas självförståelse.

I denna artikel ämnar jag inte, för att åter anspe- la på de Certeaus terminologi, diskutera etiken som en del i ett *strategiskt projekt* där jag tror mig sitta på en position som ger mandat att omforma hela det teologiska landskapet. Jag nöjer mig med en *taktisk råd* in i gränsen mellan systematisk teologi och etik. Jag ska först söka några skäl till var- för modern teologi fick denna starka åtskillnad mellan systematisk teologi och etik. Därefter får två historiska exempel, Augustinus och Luther, visa på en annan möjlig hållning. Syftet är att prö- va vad det skulle betyda för systematisk teologi och etik om de i enligt med tidigare teologisk tradition tänks mer integrativt.²

Den moderna gränsdragningen mellan systematisk teologi och etik

Under senmedeltid och renässans sker ett friläg- gande av ett icke teologiskt område som förnuftet i sig själv kan begripa utan någon referens till det transcendent. Bakgrunden till detta finns i en allt självständigare överhet som ökar sina möjligheter att kontrollera kyrkan och i den senmedeltida teo-

¹ Artikeln finns i Michel de Certeau, *Culture in the Plu- ral* (University of Minnesota Press, 1997), s 98.

² Artikeln är en reviderad version av min docentföreläs- ning i Lund mars 2009. Föreläsningen var upplagd som en reflektion över den position jag utvecklat i min bok *Kristen moralhistoria* (Örebro: Libris, 2007).

logins uppsplattning mellan de två områden som börjar benämnas ren natur och övernaturlig nåd. Thomas Aquinas har oftast ansetts vara ansvarig för denna splattning, men efter det senaste århundradets omläsning av Thomas tycks de flesta se denna så kallade thomistiska distinktion snarare som en senmedeltida nytolkning av Thomas syntes mellan natur och nåd. Thomas ansåg knappast att tillvaron kan förstås rätt om vi bortser från dess delaktighet i Guds nåd eller att rätta moraliska beslut kan fattas utan den vishet som växer genom att människan lär sig tro på, hoppas på och älska Gud som det högsta goda.³

Det kan diskuteras om det viktiga skälet till denna utveckling finns i en allt starkare överhet, i den teologiska omläsningen, eller i kyrkans eget maktmissbruk. Vad som än är det komplexa orsakssambandet mellan dessa och andra faktorer, så blir effekten av den ökade uppsplattning att teologins område begränsas till en uppenbarad sfär. Teologin reduceras till att behandla de närmast punktuella trosövertygelser Gud har uppenbarat om treenigheten och Kristi mysterium, om kyrkans sakramentala förmedling av nåden till folket, samt om de speciella kristna moraliska övertygelser som går bortom det naturen och förnuftet lär oss. Konsekvensen av en sådan utveckling blir att stora delar av moralens område placeras i en naturlig sfär som det självständiga förnuftet kan klarlägga oberoende av teologin. Dessa två fält underkastas därmed också två olika rationaliteter. Teologins starka koppling till uppenbarade sanningar betyder att dessa ska *lydas* snarare än underställs samma rationella prövning som görs av naturens sfär.

Den framväxande gränsdragningen mellan uppenbarelse och naturlig moral passar också de furstar som antar den lutherska tron med dess distinktion mellan lag och evangelium. Evangeliet är uppenbarelse av Guds fria nåd som är något annat än lagens budskap om hur människan ska leva. Förvisso är moralen viktig i evangeliets förkunnelse eftersom den driver människor till Kristus och hjälper till att uppehålla ordningen i samhället.

³ En god redogörelse för de olika omläsningarna av Thomas, se Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (WileyBlackwell, 2002), se speciellt s. 97-148. Termen *natura pura* finns inte i Thomas teologi däremot på några ställen *pura naturalia*. Men inte heller dessa aspekter av livet ser Thomas som opåverkade av synden eller som oberoende av Guds nåd.

Men evangeliets förkunnelse förväntas knappast påverka lagens innehåll såsom den skulle efterlevas i samhället. En sådan tydlig teologisk avgränsning som särskiljer evangeliets frälsning från lagens område, kommer säkerligen också att bidra till att teologins fält med tiden kan uppfattas som något annat än etikens.

Gränsdragningen mellan teologins och etikens område får emellertid nya dimensioner i modern tid. Kants kopernikanska revolution, som hävdar att all mänsklig kunskap är formad av subjektets kategorier för tolkning, förstärker ytterligare åtskillnaden mellan etiken och teologins tal om det transcendenta. Förnuftet kan enligt Kant inte uttala sig om det transcendent, utan det måste förbli ”trons område”.⁴ Det praktiska förnuftet kan därmed klarlägga de universella, etiska imperativ som finns inskrivna i människans förnuft. Även om Kants vetenskapliga analys ändå leder till att han till sist måste postulera en form av transcendens (vad gäller frihet, existensen av en rättvis Gud och ett evigt liv), hävdar han med emfas att trons uppenbarelse inte bidrar med något till moralens innehåll som inte redan finns i människans förnuft. Kant är därmed medskapare till det moderna ämnet etik som i princip helt kan bedrivas utan någon som helst inblandning av teologi. Hans lösning kommer att bli allt attraktivare ju mer seculariseringen tilltar.

Vetenskapligt studium av moralens principer (Kant)

Kant är självklart inte den enda moraliska inriktningen i moderniteten. Inte minst viktigt är den mer pragmatiska moraltraditionen som betonar att göra det goda snarare än att klarlägga moralens

⁴ Se Kants klassiska argument för religiös tro inom förnuftets gräns i *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Immanuel Kant: *Werke in Zehn Bänden*. Bd 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983). Jag tar inte här upp frågan om Kant driver denna tes för att försvara att det finns ett ”trons område” bortom förnuftet eller, som jag anser troligare, om den reflekterar trons bagatellisering i modern värld. Se t.ex. diskussionen mellan Peter Byrne och John Hare i *Conversations in Religion and Theology* 7:1 (2009), s 71-83.

universella grund⁵ och den romantiska och estetisk traditionen som grundar moralen i subjektets fria kreativitet – en rörelse som också kunde ta form i en närmast amoralisk motbild såsom hos Nietzsche. Samtidigt har Kant kanske mer än någon annan påverkat grundläggande antaganden om vad som anses vara vetenskaplig etik.

För det första menar Kant att etik bör särskiljas från människans transcendentia längtan. Kant gör det typiskt moderna felslutet att sammanbinda etisk teleologi med Francis Hutchesons och David Humes position som innebär att människans moral styrs av att hon söker de handlingar som ökar hennes lycka. Men eftersom denna lycka för Hutcheson och Hume saknar transcendentia referenser bortom människlighetens eget välmående, är det lätt för Kant att dekonstruera hur denna form av teleologi motiveras av egoism. Kalkyler om lycka ”skjuter in drivfjädrar under sedligheten vilka snart undergräver den och förstör hela dess upphöjdhed”.⁶ Inte heller kan Kant tala om något samband mellan moralen och naturens numera allt slutna och lagbundna värld. Moral förutsätter att människan har frihet i relation till naturen att välja mellan gott och ont – *autonomi* – och den kan därför inte som i klassisk kristen moralteologi sammankopplas med naturens ordning eller strävan. Genom att förlägga moralen till förnuftet skapar Kant alltså ett etiskt område som är skilt från det transcendentia och som, paradoxalt nog, också friställer människans etiska handlande från dess hemhörighet i naturen. Människans moral är inte en del av skapelsens relation till Gud. Att förankra moralen i något utanför människan själv betyder för Kant att förneka hennes frihet och underordna henne en yttre auktoritet. Det blir det yttersta brottet mot upplysningens första och högsta budord: ”gör bruk av ditt eget förstånd!”⁷

En vetenskaplig etik betyder vidare ”en entydig moral”. Kant ser tidigare moral som ”ett motbjudande *mischmasch* av hopplockade iakttagelser och halvspetsfundiga principer varmed jolmiga huvud vederkvicker sig emedan det ju är använd-

bart för alldagligt prat”.⁸ För Kant är det hög tid att förankra etiken i något universellt och allmänt giltigt. Det moderna vetenskapsetiska projektet bestäms i hög grad av hur Kant definierar dess uppgift som ”uppspårandet och fastläggandet av moralitetens högsta princip”.⁹ När etiken förankrades i det transcendentia rörde den sig mot ett personligt högsta som låg bortom det människan kunde beskriva (”bortom det entydiga”). Vidare kunde förnuftet därmed heller inte förstå moralens innehåll oberoende av kärleken till detta högsta goda. Hos Kant blir inriktning istället att söka den fasta grund – de rationella lagar och principer – som en förnuftig lagstiftning kan vila på. Därmed förs också etiken in under det rena förnuftets domän och lämnar för lång tid bakom sig kärlekens strävan efter det fullkomliga. Etiken tillhör förnuftets sfär medan kärlekens längtan hör till trons och estetikens sfär. Skillnaden mellan förnuft och tro blir med andra ord fundamental i det moderna etiska projektet. Därmed är också grunden lagd för att tron förpassas från de offentliga och förnuftiga samtalen om det goda samhällets innehåll. Tro och förnuft, kyrka och politik måste separeras.

När Kant på detta sätt skiljer en förnuftig etik från människans kärlek till det högsta goda betyder det också att vi inte behöver vara dygdiga för att inse det rätta. Människan behöver bli förnuftig genom upplysning och utbildning. Det betyder inte att Kant lär någon enkel etisk väg. Till skillnad från många andra upplysningstänkare är Kant ingen naiv optimism som är blind för det motstånd människan bär inom sig mot att lyda förnuftets moraliska krav. ”Mot alla pliktens bud, vilka förnuftet framställer som aktningssvärda, känner människan inom sig själv en mäktig motvikt i sina behov och böjelse, vilkas fulla tillfredsställelse hon sammanfattar under namnet lycksalighet”.¹⁰ Liksom gamla tiders föraktade kristna asketer inser även Kant att moraliskt handlande kräver ”upprepade självförnekelse”.¹¹ Så ur en aspekt kan Kant ses som en förlängning av en kristen tradition som talat om lydnadens asketiska praktiker.

Ur andra perspektiv bryter Kant emellertid radikalt med den tidigare kristna traditionen. Framför

⁵ I *Kristen moralhistoria* läser jag David Hume som en tidig representant för detta. Se s 168-179.

⁶ *Grundläggningen av sedernas metafysik* (Göteborg: Daidalos, 1997), s 69.

⁷ Se Kants definition av upplysningen i *Vad är upplysning?* (Stehag: Symposium, 1992, s 25-36), s 27.

⁸ *Grundläggningen*, s 34.

⁹ *Grundläggningen*, s 14.

¹⁰ *Grundläggningen*, s 29.

¹¹ *Grundläggningen*, s 32.

allt har Kant ingen plats för den kristna traditionens praktiker där andra människor stöder den enskildes moraliska tillväxt, ofta inbäddad i en teologi om kyrkans betydelse. Den *rena och förnuftiga* tron finns inom människan. Religionens yttre handlingar kan förvisso vara ett hjälpmedel för människan att nå denna insikt, men allt avgörande finns redan inom människan.¹² Efter Kant tappar modern etik i hög grad samtalet om vilka praktiker som formar människans enskilda och gemensamma liv. Om den grundläggande frågan i kristen moraltradition tidigare har varit ”hur blir människan god?” blir den moderna etikens fråga ”hur kommer vi fram till innehållet i den universella etiken”? Även här syns hur etiken på ett paradoxalt sätt förlorar en del av sin kroppslighet och blir allt mer till idéer, värderingar eller förnuftiga principer. Fokus flyttas från traditionens tal om den personliga och den gemensamma kroppens transformering till vad som är det rätta. Moralen upphör vara en social och kroppslig historia och förpassas till idéernas inre och tillsynes rationella värld.

Konsekvensen av Kants moderna gränsdragning är att etiken förlorar något avgörande när den blir a-teologisk; det vill säga när den utesluter frågorna om etikens transcendentia *telos*. Etisk reflektion kan inte utan en allvarlig förlust frikopplas från frågorna om vad människan tror på och älskar, och från de praktiker som skulle kunna fördjupa ett moraliskt liv. Min poäng är självklart inte att all vetenskaplig etik skulle fortsatt vara kristen etik (en tanke jag också anser uttrycka ett okristet maktanspråk gentemot andras tro). Däremot anser jag att bristerna blir tydliga i den etik som bortser från moralens teologiska dimensioner. Alltför mycket modern etik försöker skapa modeller för hur man ska göra vägval i moraliska vägkorsningar utan att ta på allvar frågan vart vi är på väg. Den moderna perioden har också många vittnesbörd om riskerna med den entydiga moralen som kan beskrivas i ett rationellt system (om det så är i det goda folkhemmet eller i ett socialistiskt paradiset).

¹² Se igen *Die Religion*. Denna tro handlar enligt Kant om hjärtats inre beslut och är därför i grunden ”osynlig” (s 867). Yttre religiösa handlingar är bara medel som möjligen kan betjäna den inre och rena religionen (se Kants behandling av de kyrkliga handlingarna på s 870-877). Det är anmärkningsvärt hur Kants betoning på den enskildes förnuft isolerar subjektet från hennes kroppsliga och materiella relationer.

Och, kanske mest oroande, en a-teologisk etik riskerar att hamna i en moralisk öken eller ödemark utan moralisk riktning.

Men Kant påverkade inte bara etiken. Hans syn på en vetenskaplig etik omformar också den systematiska teologins rum. Efter Kant tycks teologi ställas inför valet att antingen accepterar sin uppgift att såsom Kant försvara en naturlig religion som bekräftar det moderna och framväxande samhället (men utan att blanda sig i dess förnuftiga verksamheter) eller att reduceras till att bli ett defensivt försvara av de uppenbarade sanningar som kyrkan håller fast vid *trots* det moderna förnuftet. I båda dess former av domesticerad teologi tenderar det teologiska systemet att splittras så att kyrkans lära om nåd och frälsning handlar om något annat än det moraliska livet i samhället som etiken beskriver.

Jag har drivit tesen att modern, vetenskaplig etik förlorade något när den konsekvent avgränsades från teologi. Jag har betonat Kants roll i detta skifte, men samtidigt hävdade jag inledningsvis att en väl så viktig faktor finns i teologiska och ecklesiologiska förklaringar innan upplysningen. Trots oenighet på vissa punkter, delar jag här John Milbanks bedömning att sekularisering inte främst ska ses som frigörelse från teologi utan den uppstår snarare i ett rum som skapas av nya teologiska modeller: ”modern ’philosophy’ does not simply emancipate from theology; rather it arise in a space that theology itself has carved out for it: the space of pure nature”.¹³ En aktuell systematisk teologi måste göra upp med detta sekulära paradigm och istället åter sysselsätta sig med moralens fält i hela dess vidd. Kanske kan därför ett studium av den kristna moralhistorien bidra med relevanta perspektiv.

¹³ *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (Routledge, 2003), s 114. Se också Charles Taylors monumentala skildring av sekulariseringen som enligt honom börjar med att olika reformationsrörelser bryter upp från ”en förtrollad värld” i perioden mellan 1450 till 1650-talet. Den tidigare världsbilden ersätts av en homogeniserad kosmisk och moralisk ordning som gäller för alla och allt utan undantag. *A Secular Age* (London & Cambridge: The Belknap Press, 2007), Part I.

Teologi om de olika städernas kärlek (Augustinus)

För den som söker en ”motbild” till Kants gränsdragning mellan etik och teologi, förnuft och tro, är det närmast självklart att gå till Augustinus. Konsekvent hävdade han att moral och tro hör samman eftersom båda bestäms av vad människan älskar och begär. Såsom han skriver i sin berömda definition i *City of God*. ”We see then that the two cities were created by two kinds of love”.¹⁴ Påståendet kan tyckas som en förfärande förenkling av tillvaron i två svart-vita riktningar.¹⁵ Men anspråket är intressant i sin övertygelse att det inte finns någon neutral och naturlig moral som kan studeras abstraherat från frågorna om vad människans åtrår och älskar och att denna transcendenta längtan bestämmer hur människan formar det sociala livet i sina städer. I en sådan verklighetssyn behandlar teologin inte om ett annat fält än det etiken behandlar. I den himmelska staden har teologi och etik samma *telos*, och därför kan inte den ena förstås utan den andra, på samma sätt som den romerska staden inte kan förstås utan att man analysera dess gudar och myter.

Vad betyder detta för Augustinus förståelse av det vi kallar ”etik”? Ska en människa enligt Augustinus lära sig förstå det rätta måste hon sträcka sig bortom tingen mot det högsta goda som är transcendent. Robert Dodaro visar i sin fina undersökning av Augustinus syn på rättvisa, att Augustinus menar att bara när en människa söker att bli lik Gud, och förenas i kärleken med Gud, kan hon fatta rättvisa beslut.¹⁶ Augustinus tar på flera ställen som exempel fram berättelsen i Johannesevangeliet om en äktenskapsbryterska som ska stenas. Enligt rätten ska hon dödas men Jesus ber den som är utan synd att kasta första stenen. På ett bokstavigt plan verkar här lagens rättfärdighet och nåden ge två olika budskap (och Augustinus ser många sådana spänningar mellan olika Bibeltexter). Men

Gud är en och därför kan Augustinus inte acceptera en sådan konflikt i Guds väsen. Gud har inte vishet, nåd eller rättfärdighet. Gud är vishet, nåd och rättfärdighet. Moralen kan därför inte läsas som en samling juridiska regler som kan tolkas abstraherat från dess relation till Guds natur. Gud är inte legalistisk utan en barmhärtig och rättfärdig Gud som önskar återupprätta människors liv. Augustinus menar därför, enligt Dodaro, att bara den som låter Gud likrikta henne med Guds egen natur förmår att likt Gud utöva rätten nådefullt. Om lagens syfte är att Guds kärlek och rättfärdighet skall segra, då fullgörs lagens syfte genom att kvinnan i Johannesevangeliet återupprättas.

Augustinus förståelse av moral är ett uttryck för hans starka betoning på kärlek. Bara den som lär sig älska Gud och medmänniskan kan tolka lagen rätt.¹⁷ Skriftens mångfaldiga vittnesbörd handlar därför inte bara om att lära in lagens bud. De ska ses som en gudomlig pedagogik som önskar omforma människan till likhet med Guds natur.¹⁸ Dodaro sammanfattar Augustinus syn på följande sätt: ”the real importance of individual passages of the scriptures lies not in the prescription of just conduct per se, but in the preparation of the heart of the believer who seeks to arrive at just judgement”.¹⁹ För Augustinus är denna teologiska läsning av lagen inte bara tillämplig i kyrkan utan också för den kristne i världsstaden. Hur en statsman ska handskas med rätten och nåden i sitt konkreta utövande kan aldrig beskrivas legalistiskt. Åter förutsätter han att rätt beslut bara kan fattas av den som försöker lära känna Gud som är rättvisa och nåd i förening. En av de viktigaste skillna-

¹⁷ Se t.ex.: ”All of these imperatives are rightly obeyed only when they are measured by the standard of our love of God and our love of our neighbor in God [*propter Deum*].” *Enchiridion*, XXXII, 121. Citaten är från Albert C. Outlers översättning som finns publicerad på www.ccel.org.

¹⁸ För termen ”gudomlig pedagogik”, se Ellen T Charry, *By the Renewing of Your Mind: The Pastoral Function of Christian Doctrine* (Oxford: Oxford University Press, 1997), s 234.

¹⁹ Se igen Dodaro, *ibid*, s. 139. Rowan Williams betonar på liknande sätt att kärlek kräver tid och att därför Skriften, enligt Augustinus, är skriven så att det kräver tid att tränga in i den. Bara så omformas en människas längtan. ”Language, Reality, and Desire in Augustine’s *De Doctrina*” i *Journal of Literature and Theology*, 3:2 (1989), s. 138–150.

¹⁴ Se *City of God*, XIV,28 (Penguin Books, 1972), s 593.

¹⁵ Självklart är Augustinus inte blind för de skillnader som finns mellan bättre och sämre samhällen och att det är betydelsefullt att göra distinktioner mellan vad de olika folken älskar (se a.a., XIX,24).

¹⁶ Se *Christ and the Just Society in the Thought of Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

derna i jämförelse med Kant, är att Augustinus betoning på etikens transcendent grund i en personlig Gud gör att den aldrig kan reduceras till ett opersonligt och entydigt regelsystem. Augustinus vet också att människan tillber olika gudar och att lagen därför kan styras av olika kärlekar. Däremot tror han inte att en a-teologisk etik är möjlig.

Augustinus tolkning av etiken betyder att dess strävan efter det goda och rätta sammanfaller med trons fråga om vem Gud är. När han mot slutet av sitt liv skriver en ”handbok i kristen tro” (*Enchiridion*), handlar den om det rätta sättet att tillbe och tjäna Gud. Sann kristen vishet finns enbart när en människa lär sig tro, hoppas och älska.²⁰ Kärleken krävs inte bara för att kunna fatta rätta moraliska beslut. Utan tillväxt i kärlek kan den kristne inte heller rätt formulera en teologisk förståelse av tron. Moralens och teologins innehåll är delar av samma rörelse. Augustinus andliga resa är samtidigt både intellektuell och moralisk.²¹

Teologi och etik är slutligen också intimt sammankopplade genom att olika kärlek skapar olika städer (gudstaden eller världsstaden). Människans kärlek söker alltid ett förkroppsligande i en konkret social gemenskap. För Augustinus blir därför det transcendent intimt sammanknippad med det kroppsliga. Medan Kant försöker finna en grund för etiken i de rena moralprinciperna frikopplad från natur och transcendens, grundar Augustinus tvärtom etiken just i dessa två poler. Hans fråga är därmed vilken social kroppslighet som korresponderar med kärleken till Gud. För Augustinus handlar det primärt om att Gudsstadens ordning (*oikonomia*) bygger på barmhärtighet och att människan därför måste erkänna sitt behov av både Guds och medmänniskans förlåtelse. Kärleken till Gud korresponderar alltså med en ”förlåtelsens ekonomi” vilken, som jag visat ovan, också ställer in rätten i ett annat sammanhang. Augustinus kan till exempel hävda att rättfärdighet i detta liv snarast ”består i syndernas förlåtelse än i dygdernas fullkomning”.²² Det är en barmhärtig rättfärdighet som inte söker sin egen vinning. Det främsta uttrycket för Gudsstadens barmhärtiga ordning är för Augustinus självklart de troendes gemenskap. Men

även myndighetspersoner står inför samma utmaning att verka för en rättfärdig ordning som har sin grund i barmhärtighet och där till och med en kejsare måste ödmjuka sig och göra bot när han gör fel. Inte heller de grekiska kardinaldygderna förblir de samma i denna nya ordning. Tro, hopp och kärlek sätter in dygder och rätten i ett nytt sammanhang.

Augustinus perspektiv kan inte särskilja tro och etik som två olika saker. När detta sker leder det till entydighet och abstraktioner. Teologins fokus finns inte i abstraherade läropåstående eller värderingar utan i polerna transcendens och kroppslighet. Etik och teologi drivs av samma primära fråga om vad människan älskar och vilken kroppslighet som korresponderar med denna kärlek.²³ Därför finns ingen enkel arbetsfördelning mellan tro och förnuft eller mellan kyrkans och samhällets sfärer. Det handlar om två städer som bryts mot varandra. Kan förlåtelsens ekonomi tillämpas i ”det sekulära” som måste straffa? Augustinus ger inga enkla svar på sådana frågor, och han tror definitivt inte på att kyrkan ska ta över statens makt. Snarare skapar han ett spänningsfält som länge kommer att prägla den västerländska kulturen. Och kanske är detta konfliktfyllda fält hans mest kreativa bidrag till västerlandets politiska historia?

Förlåtelsens teologi (Luther)

En av orsakerna till att vi idag tänker samhällsmoral och tro som två olika områden är, som ovan påpekats, den lutherska distinktionen mellan lag och evangelium. Distinktionen har ofta använts som ett effektivt sätt att avgränsa kyrkans förkunsel till en sfär skild från den naturliga och förnuftiga moral som ska styra i samhället. Men jag skulle ändå vilja hävda att Luthers eget teologiska arbete ska läsas på ett annat sätt.

I en tolkningstradition som starkt särskiljer teologi och etik, eller evangelium och lag, är det nära till hands att läsa reformationen såsom Lundateologin gjorde. Med Gustav Auléns ord: reformationen hände på grund av ”den geniala träffsäkerhet, med

²⁰ Se t.ex. *Enchiridion*, I,5.

²¹ Charry, *ibid*, s 138.

²² Citatet från Bengt Ellenbergers översättning av *Guds Stad: De utfästa målen* (Skellefteå: Artos, 1997), 19.27.

²³ Jämför Hans Urs von Balthasar: ”In Jesus Christ, the logos is no longer the realm of ideas, values and laws which governs and gives meaning to history, but is himself history”. *A Theology of History*, s 22.

vilken Luther trängt in i och avslöjat det kristna gudsförhållandets egenart”.²⁴ På samma sätt kan Anders Nygren fånga reformationens ”våldiga religiösa omvälvning ... i en kort formel”. Reformationen drevs av ”en fullkomligt enhetlig tendens” som enligt honom är den teocentriska och osjälviska gudskärleken som han benämner *agape*.²⁵ Reformation sker, enligt dem, därför att Luther förmår dra konsekvenserna av sin stora, reformatoriska insikt. Bakom den mångfald som möter läsaren i Luthers alla brev, stridsskrifter, predikningar och pamfletter finns en underliggande idé, motiv eller tema, som är reformationens *väsen*. Enligt Lundateologin passar alltså Luther väl in i modern idealisering av tron som förlägger dess väsen i ett teologiskt motiv bakom dess mångtydiga och kroppsliga yttre. Deras teologi hade förvisso ett ärende att bryta upp från ortodoxins fokus på läror för att så komma till trons kärna. Men denna ”monotematiska teologi”²⁶ skapade en egendomligt idealiserad historiebeteckning där den gudomliga *agape* renades från all mänsklig och kroppslig längtan (från den förhatliga grekiska *eros*-tanken).²⁷

En helt annan läsning av Luther har utvecklats av den lutherske teologen George Lindbeck. Han hävdar att Luthers sätt att bedriva teologi i mycket påminner om en judisk rabbins arbetssätt.²⁸ Lindbeck försöker genom denna provokation hävda att formen för hur Luthers bedrev teologi också måste påverka hur vi läser dess innehåll. Den stora majoriteten av Luthers skrifter är pastoralt inriktade predikningar, kommentarer, bordssamtal, brev och framför allt katekeserna. Lindbeck hävdar att vi

inte ska försöka gå bakom denna paradoxala och osystematiska mångfald och likt Lundateologerna fråga vad som är Luthers underliggande idé eller tanke. Hans teologi är detta pastorala arbete. Ett starkt stöd för denna tes finner Lindbeck i katekeserna – som Luther ansåg vara hans viktigaste verk vid sidan av Bibelöversättningen och som är hans motsvarighet till Augustinus *Enchiridion*. Tvärt emot vad en systematisk teolog kan förvänta sig (och vilket gör att de spelar så liten roll i senare luthersk, akademisk teologi) använder Luther inte ens uttryck som ”rättfärdiggörelse genom tro allena”, ”människans totala fördärv”, ”motsatsen mellan lag och evangelium” och aldrig finns det en antydning om att han nedvärderar betydelsen av goda gärningar. Något förvånande är det mest särskiljande draget i jämförelse med Augustinus *Enchiridion* att utläggningen av de tio budorden upptar en så central plats i Luthers katekes. Lindbecks slutsats är att Luthers teologi inte kan ses som ett teologiskt system (av idéer och läror) eller uttryck för en inre, reformatorisk erfarenhet. Tron är en gemensam tradition som konstitueras av praktiker, tillbedjan, bibelns berättelser, moralisk undervisning och bekännelser. Luthers kamp handlar om att försöka korrigera hur praktikerna enligt honom förvanskats inom denna tradition. Det betyder att hans polemiska traktat inte kan tas som tidlösa, teologiska idéer eller motiv utan som kontextuella korrigeringar. När han positivt ska utlägga tron, såsom i katekeserna, då knyter han tydligare an till vedertagna praktiker i den kristna traditionen.²⁹

Lindbecks tes stämmer i stort med min egen Lutherläsning i *Kristen Moralthistoria*.³⁰ Reformationen börjar inte med att Luther upptäcker ”den reformatoriska idén” (en helt anakronistisk tanke) utan i hans pastorala kamp kring de medeltida botpraktikerna. Luthers teologi är en pastoral teologi där trons innehåll och de moraliska frågorna om människans liv är intimt sammankopplade. Luthers fråga om evangeliet kan därför inte avgränsas från frågorna om hur det kristna livet och etiken skall formas. I utläggningen av trosbekännelsen i sin stora katekes betonar Luther att kampen mot gärningarna inte bara handlar om förlåtelsen. I lika

²⁴ *Herdabrev till Strängnäs Stift* (Stockholm: SKDB, 1933), s 48.

²⁵ *Eros och Agape: Den kristna kärlekstanken genom tiderna* (Stockholm: Bonniers, 1966), s 585.

²⁶ För denna term, se Dietrich Ritschl, *Zur Logik der Theologie: Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1984), s 144-147.

²⁷ Se Ola Sigurdssons kritik av Nygren och hans egen kontrasterande utläggning av den ”erotiska blicken” i *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet* (Gläntan Produktion, 2006), s 242-254.

²⁸ Se George Lindbeck, ”Martin Luther and the Rabbinic Mind” i *The Church in a Postliberal Age*, ed. by James J Buckley (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), s 21-37.

²⁹ Se a.a., s 34. Jämför Lindbecks egen kulturlingvistiska religionsförståelse i *The Nature of Doctrines: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London: SPCK, 1984).

³⁰ Se *Kristen moralthistoria*, s 86-106.

hög grad protesterar han mot dem som ”genom sina egna gärningar vilja söka förtjäna helgelse”. I kontrast till en pelagiansk tro på att människan kan helga sig själv betonar Luther att den helige Ande ”här på jorden begynner helgelsen samt dagligen förökar den genom de tvenne stycken, som vi bekänt: *den kristna kyrkan* och *syndernas förlåtelse*”. Likt Augustinus betonar Luther att det inte är lagen i sig som verkar helgelsen, utan det är Anden som gör det genom att förlåta synderna. Konkret betyder detta att Luther hänvisar till ett antal förlåtelsens praktiker såsom evangeliets förkunnelse, de heliga sakramenten och avlösningen. Men det handlar också om att människorna i de heligas gemenskap tar emot Guds förlåtelse och ”att vi sinsemellan förlåta, fördraga och upprätta varandra”.³¹ Likt Augustinus lägger Luther alltså centrum i den kristna moralen inte i kunskapsfrågan, för honom klargör lagen moralens innehåll, utan i de nådens praktiker genom vilken Guds Ande verkar helgelse i den kristna församlingen. Nåden är en *förlåtelsens ordning* som omformar de människors liv som deltar i den.³²

I relation till artikelns tes är den intressanta frågan emellertid hur förlåtelsens ordning förhåller sig till livet som furste, husfader, moder och bonddräng i det vardagliga kallet? I jämförelse med Augustinus finns det hos Luther en mycket tydligare distinktion mellan den naturliga lagen som finns i alla människors hjärtan – och som han beskriver i utläggningen av de tio budorden – och evangeliet som Gud uppenbarar. Här finns otvetydigt en grund för en uppspaltning som kan medföra att det världsliga regementets tillämpning av budorden lämnas opåverkade av evangeliet. Men det är samtidigt fel att dra slutsatsen att evangeliets roll enbart är att ge människan ”lust och kärlek till alla Guds bud”.³³ Precis som Augustinus, betonar även Luther hur avgörandet det är för all moral att en människas hjärta fäster sig vid den ende sanne Guden. Den herre som istället förtröstar på Mam-

mon eller på sin egen skicklighet, klokhet, makt eller ära kan inte leva lagen rätt. Förlåtelsens ordning har genom dess helgande påverkan en självklar betydelse för ett rätt liv i vardagens kall och inte bara som en motivation och kraft att göra det lagen befaller.

Det är inte svårt att plocka fram exempel ur Luthers verk där evangeliet radikalt utmanar den kristnes liv i vardagens kall. Till exempel avslutar han sin skrift *Von weltlicher Obrigkeit* med en furstespegel ”för de ytterst få” som vill vara kristna prinsar och furstar. Furstespegeln handlar om att ”måla Kristus framför sig sina ögon” så att fursten inser samma kontrast som Jesus såg mellan sitt eget tjänande och världens furstar. Alla handlingar som inte vägleds av en furstes önskan att tjäna människor fördöms. Likt Augustinus, menar även Luther att det enbart är en sådan hjärteinställning som kan ge insikt om när lagen ska tillämpas strikt och när fursten ska visa moderation i sina straff.³⁴ Ett annat exempel är när Luther utmanar samtida handelsmän med bergspredikans radikala ord till att avstå från att maximera egen profit och att ta ut ränta. De ska istället söka nästans bästa.³⁵ I denna typ av texter kan inte Luthers moral förstås separerat från Evangeliets innehåll och från den ordning Anden skapar genom förlåtelsens praktiker. Kristen moral kan inte reduceras till ”lagens verksamhet i det världsliga regementet”. Tyvärr har senare luthersk teologi oftast tappat detta samband mellan moralen, förlåtelse och Andens helgelseverk med konsekvensen att kyrkans sfär blir alltmer begränsat till den inre sfären och dess betydelse för etiken förkrymps till att bli inre motivation.

Avslutning

Jag har försökt visa att varken Augustinus eller Luthers teologi kan förstås om vi gör en tydlig gräns mellan teologi och etik. Deras teologi är inte ett ideal, ett tema, en teori eller värderingar som sedan ska moraliskt tillämpas. Teologin är hos dem intimt sammanbundet med den konkreta pastorala verklighet som önskar vägleda människors

³¹ *Den stora katekesen*, i *Svenska kyrkans bekännelse-skrifter* (Stockholm: SKDB, 1957), s 450.

³² Lindbeck har i en annan artikel starkt kritiserat teologin för att ofta förlägga kyrkans väsen i ett ideal bortom den empiriska kyrkan istället för att se kyrkan som en historisk ordning. Se ”The Church” in *The Church in a Postliberal Age*, ed. by James J Buckley (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), pp. 145-165.

³³ *Den stora katekesen*, s 452.

³⁴ *Luther's Work*, vol 45, s 118-129 (WA 11, 245-280).

³⁵ *Trade and Usury, Luther's Work*, vol. 45, s. 231-310 (WA 15, s 293-322 och WA 6, 36-60).

liv och därmed med deras moraliska verklighet. Teologin om *förlåtelsen* är inte en idé utan en *ordning* som de troendes gemenskap lever. Därmed är också moralens och frälsningens ordning intimt sammanflätade med varandra. Denna nya ordning blir även riktningsgivande för hur den kristne ska leva i samhället. Både teologi och moral har hos Augustinus och Luther samma fokus: vilken kroppslig och social ordning korresponderar med Guds natur? Självklart förnekar jag inte den påtagliga skillnaden mellan Augustinus och Luthers teologier. Deras teologi om rättfärdiggörelsen är olika och Luther har en tydligare spaltning mellan de två regementena som lättare separerar lagens och evangeliets sfär. Här är Augustinus teologi mer konfliktfylld och därmed antagligen mer fruktbar speciellt i en tid bortom det kristna enhetssamhället.

Syftet med presentationen av Augustinus och

vilka sociala praktiker som kan forma det goda vi söker. Moralhistoria är inte *idéernas* historia utan en social kroppslighet – eller en *stad* för att använda Augustinus term – som hör samman med en specifik moralisk intentionalitet (vad är det goda som eftersträvas i ett samhälle?). På samma sätt kan inte systematisk teologi begränsas till att vara en reflektion kring kristna trosövertygelser. Systematisk teologi behandlar i minst lika hög grad som etiken frågorna om det sanna mänskliga livet. Världen är inte splittrad i förnuftets respektive trons sfär, eller i en samhällelig och en kyrklig sfär. Det finns bara en värld (men olika städer) och såväl etiken som systematisk teologi deltar i striden om vilken social kropp (stad) som bäst gestaltar det goda vi människor söker. Har systematisk teologi en framtid om den inte aktivt deltar i en sådan kamp om den sociala ordningen?

Summary

This article explores the consequences of the modern bifurcation between ethics and systematic theology. After an analysis of the historical reason for this bifurcation as exemplified by Kant's moral thought, the article argues for a more integrated understanding with the help of the theologies of Augustine and Luther. Further, it seeks to demonstrate the necessity to explicate the theological telos of all moral life, and the desideratum of a more bodily and holistic explication of the Christian faith that integrates ethical and theological perspectives.

Luther var att göra en taktisk räd som även ger argument för att i vår kontext söka en mer integrativ förståelse av systematisk teologi och etik. Etik har mycket att vinna på att ställa frågorna om moralens mål (dess transcendent inriktning), hur visheten utövar rätten bortom den entydiga lagen och