

Att söka det allmängiltiga —

Den gemensamma nämnaren för vetenskap och kyrka

MATS G. HANSSON

Docent Mats G. Hansson fortsätter här den debatt som initierades av Kjell Petersson i STK 3/1996 med artikeln Akadernisk teologi och kyrklig praxis i dialog. Författaren pläderar för dels en öppen kyrkosyn kombinerad med en sårbarhetens etik, dels en religionsvetenskap som söker det generellt giltiga. Författaren är koordinator för forskningsrådets initiativ att stimulera forskning om etiska, legala och sociala konsekvenser av genforsknin (ELSA-gruppen). Fler inlägg välkomnas i debatten.

Kjell Petersson är kritisk mot den moderna akademiska teologin så som den utformats under de senaste trettioåren.¹ Universitetsteologerna har inte förmått ge de konstruktiva bidrag som de kristna kyrkorna behöver för att fördjupa tron och utveckla sin roll i ett alltmer sekulariserat samhälle. Samtidigt, konstaterar Petersson, har den teologi som utgått från de svenska teologiska fakulteterna varit starkt beroende både av tidens trender och författarnas egna högst subjektiva perspektiv eller konfessionella hemvister. Petersson önskar ett närmare samarbete mellan kyrkorna och de vetenskapligt arbetande teologerna och föreslår att de senare bör utgå från tron när de tolkar samt låta sig vägledas av en vision som är «bibliskt väl begrundad»; «allmänkyrklig»; samt «i samklang med en tänkt teologisk huvudfåra som sträcker sig från den tidiga kyrkan över de sju ekumeniska koncilierna och därefter med en viss tyngdpunkt på den västliga teologin».²

Att välja kyrka och att välja teologi

Petersson reser en rad principiellt intressanta och vetenskapsteoretiskt centrala frågeställningar under sin huvudtes att «kyrka och akademisk teologi behöver varandra».³ Frågan är dock vil-

ken kyrka som behöver vilken akademisk teologi. Jag skall här kritiskt granska en del av Peterssons teser och argument och kommer därvidlag att som huvudtes föreslå att hur de olika kyrkorna kommer att förhålla sig till den akademiska teologin beror på ett grundläggande ecklesiologiskt val mellan vad jag kallar den slutna, inåtvända kyrkan och den öppna, sökande kyrkan. Petersson företräder det förra, jag själv det andra av dessa två alternativ. Det bör redan inledningsvis konstateras att båda dessa kyrkokaraktärer finns företrädna i de flesta kyrkobil- ningar. Det är alltså inte fråga om att välja mellan den katolska kyrkan, den lutherska Svenska kyrkan eller Svenska Missionsförbundet. Det ecklesiologiska valet skär tvärs igenom alla denominationer.

Beträffande valet av akademisk teologi har Petersson en viktig poäng i sin kritik av akademierna att man där ibland döljer det subjektiva intresset bakom en förment objektiv täckmantel. Jag kommer i denna artikel att utveckla denna kritik i form av ett vetenskapsteoretiskt grundat angrepp på den typ av religionsvetenskap som inte är beredd att problematisera sitt eget perspektiv och sin egen kontext. Poängen i detta angrepp är att en sådan religionsvetenskap inte är vetenskapligt trovärdig. Det handlar alltså både om att välja kyrkosyn och om att välja sin akademiska teologi. För den som väljer en

¹ Petersson, Kjell, «Akademisk teologi och kyrklig praxis i dialog», *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 3/1996, s. 119–125.

² *Ibid.*, s.123.

³ *Ibid.*, s.125.

öppen, sökande kyrka och en teologi som strävar efter att vara vetenskapligt trovärdig fungerar strävan efter det allmängiltiga som en gemensam nämnare.

Petersson menar att teologi skall bedrivas «med hjälp av den trons erfarenhet ett liv i kyrkans gemenskap ger».⁴ Det bekymrar honom föga att denna utgångspunkt avhänder honom möjligheten till en intersubjektiv prövning. Detta är kännetecknande för den slutna, inåtvända kyrkan. Någon tro eller någon troserfarenhet utan dogmatik, kyrkosyn, missionssyn eller etik finns inte. Frågan är hur man förhåller sig till dessa troselement. Hos Petersson är det den egna tron med dess olika element, dvs. den egna dogmatiken, den egna kyrkosynen, den egna missionssynen och den egna etiken som på ett okritiskt sätt får bilda mönstret och ange tolkningsramarna för teologen. Den teologi som blir resultatet av en sådan utgångspunkt blir igenkännbar, inger trygghet och stärker den inre gemenskapen. Den slutna och inåtvända kyrka har detta teologiska särmerke. Risken är dock överhängande att man genom att ge upp strävan efter det allmängiltiga både avskärmar sig från centrala erfarenheter och tappar den kristna trons universalistiska spelrum ur sikte. Följande lilla berättelse kan illustrera en av den öppna och sökande kyrkans utgångspunkter.

Två kristna svenskar är i Japan på en konferens. På en vandring i några kvarter stöter de på en man som står vid ett litet tempel med en Buddhastaty. Mannen förefaller djupt koncentrerad. Han har slutit ögonen, handflatorna pressade mot varandra och kroppen vaggar sakta fram och åter. Mannen mumlar något ohörbart. De kristna besökarna drar slutsatsen att mannen ber och den ene säger till den andre: — jag undrar om vår Gud hör honom när han ber?⁵ I denna frågeställning ligger ett implicit krav på allmängiltighet. Den kristne vill göra reda för sin egen tro i ljuset av mötet med en bedjande människa hemmahörande i en annan religion. De två kristna i berättelsen bekymrar sig nog inte först

och främst över den vetenskapliga halten i sina svar. Frågeställningen är sannolikt inte heller endast av intellektuellt intresse för dem. Man skulle kunna säga att frågan för dem bjuder ett visst existentiellt motstånd. Med utgångspunkt från den egna troserfarenheten av en skapelsens och frälsningens Gud som ger sig till känna kan man inte enkelt avfärda den bedjande buddhisten. Om inte deras Gud hör honom — varför inte? Om deras Gud hör — hur påverkar detta deras egen tro, lärouppfattningar, etik och missionssyn? Frågan är i högsta grad relevant för de två kristna. Andra religionsutövare möter samma existentiella motstånd när de hör frågan. För den kyrka som är öppen och sökande måste frågor av detta slag bearbetas, liksom frågor som kommer ur andra former av existentiellt motstånd. Petersson antyder, dock utan gillande, några av dem: kvinnors erfarenheter av manligt tolkningsföretade parad med en exkommunicering av varje könsperspektiv och fattigas erfarenhet av ekonomiskt och andligt förtryck. Ur den första erfarenheten växte den feministiska teologin fram, ur den andra har ett stort antal befrielse-teologiska perspektiv blomstrat. I en kritisk och kreativ balans med vetenskapliga krav tillåts den existentiella erfarenheten styra dogmatiken. Utan intersubjektiv prövning och en strävan efter det allmängiltiga kan man inte leva vidare i sin tro. Detta är den öppna och sökande kyrkans teologiska särmerke. Den slutna kyrkan däremot, har ett svar redan innan frågan ställs, eller förväntar sig inget svar utanför den egna traditionen.

Den öppna, sökande kyrkan har ett starkt behov av intersubjektiv prövning och är beroende av olika former av vetenskaplig kritik. Vetenskapens strävan att nå det allmängiltiga passar den egna karaktären som hand i handske. En stark, vetenskapligt grundad kritik förknippas med den egna överlevnaden. Petersson ondgör sig över Carl-Henric Grenholms kritiska läsning av *Veritatis Splendor* och menar att Grenholm på ett ofruktbart sätt bygger upp en motsatsställning mellan kyrklig och vetenskaplig teologi. Vad Grenholm kritiserar är kyrkans överhöghet över den vetenskapliga teologin som inte sällan tar sig uttryck i den mycket rigida hållning som påbjuds från läroauktoriteten i etiska frågor. Grenholm står dock stadigt grundad i sin kritik och kan likt många av de

⁴ Ibid., s. 119.

⁵ Berättelsen är en något förändrad version av en situation beskriven i Chaim Potoks novell *The Book of Lights*, återgiven i Eck, Diana L., *Encountering God. A Spiritual Journey from Bomezan to Banaras*, Beacon Press, Boston 1993, s. 166.

moderna katolska moralteologerna hämta inspiration för sin kritik hos Thomas av Aquino själv. De öppna och sökande moralteologerna inom katolska kyrkan driver exakt samma slag av kritik mot läroauktoriteten som Grenholm gör. Man gör det med utgångspunkt från det starka erkännande som Thomas gjorde när det gäller den enskilde kristnes möjlighet att med sitt eget förnuft och Guds hjälp kunna komma fram till hur Guds vilja skulle uttolkas i en konkret fråga. Centralt i den katolska traditionen finns ett starkt teologiskt försvar för den principiellt viktiga öppenhet och kritiska hållning som präglar all vetenskaplig strävan. Thomas gav det teologiska argumentet för nödvändigheten av en från läroämnet fristående kritisk prövning. Till detta kan läggas mer sociologiskt grundade argument varför kyrkobilddningarna har ett egenintresse av en oberoende kritisk granskning. Till dessa återkommer jag senare för att nu istället gå närmare in på valet av akademisk teologi.

Teologin bland andra vetenskaper

Det är inte alldeles självklart vad en «vetenskaplig» eller «akademisk» teologi är för något. Petersson är härvidlag mycket vag även om, som angivits tidigare, en del av kritiken för subjektivitet är befogad, om dock otillräckligt beskriven. Tanken på en enhetsvetenskap som förenar de olika vetenskapliga disciplinerna har för länge sedan med goda skäl övergivits. Att helt splittra det vetenskapliga fältet genom att godkänna sinsemellan olika och motsägande kriterier för vetenskap är dock inget bra alternativ. Som snart kommer att framgå är en sådan extrem vetenskapsrelativism inte heller nödvändig. En kort kritisk genomgång av vad som kan godkännas som trovärdigt ur vetenskaplig synvinkel behövs som utgångspunkt för valet av akademisk teologi och för kritiken av en viss typ av religionsvetenskapligt förhållningssätt.

Naturvetare talar ibland om sina egna discipliner som «exakta» vetenskaper men i strikt mening är det bara matematiken som håller det måttet. Endast beträffande matematiska omdömen finns det en exakt överensstämmelse mellan en sats och den verklighet satsen uttalar sig om. Matematiken behöver inte lita till empirin men

tillför ändå ny kunskap. Alla andra vetenskaper är mer eller mindre beroende av den mänskliga erfarenhetens subjektiva karaktär. Också en iakttagelse av ett fysiskt förlopp är färgat av observatörens position och den egna teorins begränsningar. En del hypoteser om hur världen är beskaffad är omöjliga eller svåra att i praktisk mening verifiera eller falsifiera empiriskt. Några hypoteser är principiellt omöjliga att leda i bevis också på det naturvetenskapliga området. Naturvetaren måste i sina experiment förutsätta vad man skulle kunna kalla världens förklarlighet, att allt inte bara sker slumpvis utan följer en viss regelbundenhet. Denna övergripande hypotes kan inte bevisas utan måste förutsättas för att det alls ska vara meningsfullt att göra några experiment.

Nu ska teologer inte vara för snabba med att likställa denna hypotes med t.ex. en hypotes om att Gud existerar och är välvilligt inställd till sin skapelse. Den senare hypotesen är förvisso också den omöjlig att leda i bevis men den har kunskapsteoretiskt en helt annan dignitet. Naturvetaren har ett väsentligt starkare induktivt stöd för sin tes om världens förklarlighet genom en mycket stor mängd av falsifierbara observationer som belyser regelbundenheten i olika naturliga förlopp. Teologen kan inte uppvisa tillnärmelsevis samma empiriska stöd för sin tes även om hon tillåts operera med ett i jämförelse med empirismen väsentligt vidgat erfarenhetsbegrepp. Vad hon kan göra är att presentera frågeställningar som inte enkelt låter sig avfärdas som meningslösa. Erfarenheten av att en fråga, likt den som den kristne Japanbesökaren ställde, bjuder ett existentiellt motstånd är en typ av induktivt stöd.

Genom modern kvantfysik har man lärt sig att man inte längre på ett godtagbart kan sätt göra anspråk på att komma fram till en absolut kunskap om verkligheten. Varje observation är teori-bemängd i den meningen att den teori som observationen är tänkt att pröva hållbarheten av alltid anger ett begränsat perspektiv på verkligheten. Som man frågar får man svar. Dessutom fungerar tidigare teorier på området som begränsande faktorer beträffande vilka frågor som är legitimt att ställa. Som Hilary Putnam påpekat är det också så att mer sammansatta tankar, som t.ex. den världsbild som uttrycks i vetenskapliga teorier, alltid har speglat sin tids och observatörernas

filosofiska, religiösa och politiska uppfattningar.⁶ Att man inte kan nå fram till en absolut säker kunskap behöver dock inte innebära att man måste ge upp det vetenskapliga projektet. Putnams idé är att man bör se vetenskap som en praxis där varje forskare tillägnar sig ett hantverk varvid man följer vissa regler och procedurer. Dessa regler fungerar som kriterier på objektivitet. Man sätter upp en rad villkor för vad Putnam kallar idealt rättfärdigande, villkor som inte behöver vara kontextoberoende eller oförenliga med att respektive forskare närmar sig verkligheten utifrån olika perspektiv och med olika intressen.⁷ Följer man dessa regler, eller vetenskapliga normer som jag senare kommer att kalla dem, är man vetenskapligt trovärdig. Det finns idag en rätt stor konsensus beträffande vilka dessa regler är. Det görs ibland en skillnad mellan så kallad kvalitativ och kvantitativ forskning härvidlag men enligt min bedömning är denna skillnad överdriven vad avser giltigheten i de olika verksamheternas anspråk på att bedriva vetenskap.

Att vetenskaplig verksamhet i den mening som den beskrivits här inte är kontextoberoende eller perspektivlös innebär inte att alla perspektiv är godtagbara eller lika bra. Petersson säger att «när akademiska teologer hävdar att de har en cartesiansk fast grund att stå på, utifrån vilken kyrklig teologi kan bedömas och betygsättas, har de fel».⁸ Det är inte riktigt klart för mig vad som i detta sammanhang menas med en «cartesiansk fast grund» men istället för att orda om detta ska jag som ersättning föreslå ett «quineskt nät». Det ger ett rimlighetskriterium med vilket den vetenskapligt arbetande teologen kan utöva både intern kritik i det akademiska rummet samt kritiskt granska kyrkligt baserade teologier. För denna form av kritik får man ett bra och användbart kriterium på rimlighet om man utgår från det

vetenskapliga krav som säger att den kunskap man anser som objektiv måste gå att förena med andra vetenskapliga insikter, både de som vunnits inom den egna disciplinen och de som funnits vara objektivt säkerställda på andra vetenskapsområden. Det måste dock finnas en viss tröghet i tolkningen av vetenskapligt vunna insikter. Man ska inte så lätt kunna överge en etablerad ståndpunkt. Det finns enskilda uppfattningar om verklighetens beskaffenhet som man måste erkänna som felaktiga utan att man för den skull överger en hel teori. Kunskapen hänger inte samman som en kedja av insikter där ett argument som får en länk att brista sänker hela projektet. Willard Van O. Quines idé om att enskilda vetenskapliga insikter får sitt stöd av det sammanhang av andra insikter de ingår i svarar bättre mot hur det vetenskapliga sökandet efter objektiv kunskap fortskrider. Ett nät kan fortfarande fylla sin funktion även om en eller ett par knutar i det har brutit, särskilt om dessa knutar ligger i nätets periferi.

En rimlig utgångspunkt eller ett rimligt perspektiv för en som vill vara vetenskapligt trovärdig är, med denna diskussion som bakgrund, en sådan utgångspunkt eller ett sådant perspektiv som kan vidhållas utan att det nät av andra vetenskapliga insikter man håller för sanna brister. Detta är inget strikt kriterium som anger hur många motstridiga ståndpunkter man för tillfället kan leva med. Poängen med kriteriet är att det egna perspektivet måste redovisas samt att det finns en principiell öppenhet beträffande vad som är vetenskapligt trovärdigt. Denna öppenhet i en modell för prövande av vetenskapliga anspråk innebär i sin tur ett absolut krav på argumentation. Det är argumentets primat som gäller för den som vill vara vetenskapligt trovärdig med bevarat perspektiv. I synen på behovet av välunderbyggda argument går en av de skarpaste skiljelinjerna mellan den slutna och den öppna kyrkan.

Med detta rimlighetskriterium blir t.ex. kreationismen med sitt totala förnekandet av ett evolutionärt perspektiv för en som diskuterar kristen skapelsesyn en orimlig utgångspunkt. Även om det skulle förhålla sig så att det finns sinsemellan olika evolutionsteorier finns det idag ett överväldigande vetenskapligt stöd för tanken att utvecklingen i naturen över årmiljarders förlopp följt

⁶ Putnam, Hilary, *Realism with a human face*, Harvard University Press, Cambridge Mass. 1990, s.130.

⁷ *Ibid.*, s.105ff. Anders Jeffner har diskuterat dessa frågor med utgångspunkt från en liknande idé hos Max Weber om en uppsättning regler som bör styra vetenskapens begreppsbyggnad och sätt att resonera. Se Jeffner, Religionen och vetenskapens anda, i: Bergman, Sigurd & Eidevall, Göran (red.), *Upptäckter i kontexten. Teologiska föreläsningar till minne av Per Frostin*, Institutet för kontextuell teologi 3, Lund 1995.

⁸ *op.cit.*, s. 120.

ett evolutionärt mönster. Att alla bibelord, tagna så som de står i en modern översättning, är sanna i samma mening blir också en orimlig utgångspunkt. Här räcker det att hålla sig till ett konsistenskrav beträffande vilka utsagor som är förenliga med varandra i det inombibliska materialet. Om Peterssons idé om en biblisk grund betyder detta är den alltså orimlig och ingen bra utgångspunkt för en teologi, varken för kyrkorna eller för forskarna. För att ta ytterligare ett exempel är det mot bakgrund av vad man idag vet om det manliga företrädet i traditionell bibeltolkning och kyrkohistoria orimligt att förneka vikten av ett könsteoretiskt perspektiv inom dessa teologiska discipliner.

När det gäller vetenskaplig praxis av betydelse för valet av teologi för kyrklig inspiration bör man också peka på Poppers falsifierbarhetsnorm. Denna norm går ut på att om det inte finns någon observation som skulle kunna kullkasta en teori så är den inte prövbar och är den inte möjlig att pröva uppfyller den inte heller kraven på vad som är vetenskap. Denna norm håller en tydlig rågång mellan dogmatism och vetenskap. Dogmatismen har antingen redan slutsatserna stipulerade eller anpassar sin teori som man behagar allt efter som verkligheten förändras. I inget av fallen kan en teori falsifieras. Poppers vetenskapliga demarkationslinje överskreds ibland i det marxist-leninistiska vetenskapandet liksom av en del på psykoanalysens område. Den har ofta överträtts av teologer som företräder en sluten och inåtvänd kyrka.

På teologins område gäller inte denna norm prövbarheten av mer generella omdömen av typen att «Gud existerar och är välvilligt inställd till sin skapelse». Vi kan kalla denna typ av omdömen för första ordningens religiösa omdömen. Dessa omdömen ligger, som Kant visade, utanför gränserna för vad vi kan få kunskap om. Man skulle dock kunna tänka sig att diskutera också dessa omdömen med en form av vetenskaplig trovärdighet. Anders Jeffners tanke om en analyserande hållning som ett viktigt kriterium för vad som ska godkännas som vetenskapligt arbete innebär att t.ex. gudsbilder bör prövas avseende vanliga konsistenskrav.⁹ Ett problem härvidlag är emellertid att språket sätter gränser för oss. Första ordningens omdömen, t.ex. religiösa omdömen om Gud, uttrycks ofta i termer av

symboler som är rika på mening. Dessa symboler kan inte enkelt hanteras med hjälp av vanliga konsistenskrav. För en religiös människa ligger det ibland en rikedom i det motsägelsefulla.

Poppers falsifierbarhetsnorm är endast tillämpbar på vad man skulle kunna kalla andra och tredje ordningens religiösa omdömen. Andra ordningens omdömen rör de religiösa urkunderna, den religiösa läran eller den religiösa traditionen. Det är dessa omdömen som står i fokus för Petersson när han vill att den akademiska teologin skall utgå från en viss dogmatik, etik, missionssyn eller kyrkosyn som tidigare angivits. Varje arbetande teolog sysslar dagligen med denna typ av omdömen. För dem av dessa som vill vara vetenskapligt trovärdiga gäller att de måste uppfatta dessa omdömen som falsifierbara. Det måste vara möjligt att, t.ex. på basis av ny arkeologisk forskning, nya rön inom texttolkning eller nya insikter på naturvetenskapens eller medicinens områden komma till en annan slutsats. Godtar man inte detta krav återstår inget annat än ren dogmatism vilken kan cirkuleras via påvliga encyklikor eller pastorala brev. Samma sak gäller för tredje ordningens omdömen. Dessa omdömen påstår något om religiöst liv och religiös erfarenhet och teologerna ifråga uttalar sig om vad som är fallet beträffande människors religiösa försanthållanden, värderingar och upplevelser.

En ovetenskaplig form av religionsvetenskap

Som en del i analysen av frågan om valet av akademisk teologi skall jag nu formulera angreppet på en vis typ av religionsvetenskap, nämligen den som saknar självkritik. När ett vetenskapligt perspektiv ges tolkningsföreträde och inte inbjuder till problematisering kan man tala om en svag ideologisk styrning av vetenskapen. Jag återkommer strax till denna form av styrning som man bör hålla begreppsligt åtskild från vad

⁹ Jeffner, Anders, «Vetande och tro», i: Ellegård, Alvar (red.), *Kan vi lita på vetenskapen? En bok om vetenskapen och sanningen*, Natur och Kultur i samarbete med Föreningen för populärvetenskap, Stockholm 1989.

jag här kallar stark ideologisk styrning. De starkt styrda ideologerna påstår sig veta vad som är de rätta resultaten av den vetenskapliga prövningen innan denna är gjord. I denna mening förfäktar Petersson en starkt ideologiskt styrd teologi. Här har man definitivt gått över gränsen för det tillåtna och det finns en hel del mörka inslag i den vetenskapliga historiens väv, inslag som berör både teologer och andra. Liksom marxism-leninismen låtit politiska uppfattningar styra det vetenskapliga arbetet har den slutna och inåtvända kyrkan i olika tider försökt lägga dogmatiska tvångströjor av olika slag på dem som arbetat vid till kyrkan knutna universitet och högskolor. Det finns olika exempel på hur hierarkin inom den katolska kyrkan även i modern tid utövat sitt självpåtagna tolkningsföreträde i lärofrågor för att utestänga lärare och forskare från akademien därför att den dogmatik eller den kyrkoupfattning dessa kommit fram till efter sitt teologiska studium inte gillats. Bland akademier knutna till protestantiska kyrkor finns exempel på hur friheten att hysa uppfattningar som ett resultat av en självständig etisk prövning är starkt begränsad. För en kyrka är det alltid riskfyllt att stå i dialog med en utbildning och en forskning som är öppen och fri. Det kan hända att man som ett resultat av nya rön måste ändra sin uppfattning i grundläggande lärofrågor.

Kritiken av en viss typ av religionsvetenskap rör ämnet svag ideologisk styrning. En som särskilt intresserade sig för vad som konstituerar det vetenskapligt intressanta och som därmed kan ge en belysning av svag ideologisk styrning var Michel Foucault. Foucault drev framgångsrikt tesen att ingen vetenskap är neutral i betydelsen att det finns inget neutralt perspektiv. Den som gräver i vetenskapens historia finner enligt Foucault en rad komponenter som utgör delar i ett mycket svåröverskådligt kausalt mönster där det sammantagna resultatet blir nya vetenskapliga verksamheter som gör anspråk på att ta fram kunskap som är säker och allmängiltig. Foucault kallar det *diskursiv formering*.¹⁰ Det handlar inte om vetenskapens filosofiska förutsättningar

inte heller om dess mer övergripande världsbild. Vad Foucault letade efter i sina kunskapsarkeologiska undersökningar är svaren på varför vissa fenomen blir legitima objekt för vetenskaplig analys. Varifrån kommer viljan att veta beträffande just dessa fenomen som läggs under forskarens lupp eller på hans schäslong? Vilka former av *makt-vetande* är det som knyts mellan botgörare och biktfader eller mellan kristen och själasörjare?¹¹ Hur kom det sig att kriminalitet blev ett studieobjekt för den medicinska expertisen och varför blev sexuella avvikelser möjliga objekt i den psykiatriska vetenskapsdiskursen? För att få svar på dessa frågor måste man ta reda på hur begreppsbildningen går till, vilka teoretiska val som görs. Hur får till exempel ett begrepp som tidigare varit överlastat med metaforiskt innehåll och fantasifullhet statusen och funktionen som ett entydigt vetenskapligt begrepp? Det är inte enkelt att se hur de kausala sambanden ser ut i detalj på Foucaults kunskaps-sociologiska resa genom vetenskapshistorien. Det är först när man ser sexualitetens, kriminalitetens, medicinens och vansinnets historier som Foucault beskriver dem i sin helhet som ett mönster, en diskurs framträder. Viljan att veta och den makt som ligger i vetandet vävs samman till perspektiv som så småningom erhåller trovärdighet i vetenskapssamhället.

Med anknytning till Foucault skulle man kunna säga att det finns ingen agenda för teologisk forskning och inga kursplaner som är neutrala. Inom den typ av religionsvetenskap jag kritiserar för ovetenskaplighet ifrågasätter man emellertid sällan grunden för det man gör. Varför är just den kunskap man söker viktig? För vem är den viktig? Varför är ett särskilt forskningsperspektiv eller en ämnesindelning den rimligaste? Hur formas teologins och religionsvetenskapens begrepp? Varför är ett visst snitt av filosofiskt analytiska kategorier de enda som används? Kan man försvara studiet av luthersk teologi i ljuset av andra teologier? Är det rimligt att, som Petersson föreslår, ägna all uppmärksamhet åt

¹⁰ Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, Tavistock Publications, Bristol 1972. Originalet, *L'Archéologie du savoir*, utkom på Editions Gallimard 1969.

¹¹ Foucault, Michel, *Sexualitetens historia*, Vol.1, Gidlunds, Södertälje 1980, s. 125. Originalet, *Histoire de la sexualité I*, utkom postumt 1976 på Editions Gallimard. Eva Lundgren har diskuterat dessa frågor i ett konstteoretiskt perspektiv.

den västliga kyrkan och ingen alls åt den östliga? Svaren på denna typ av frågor anger vad *grunden* för verksamheten är. Inte sällan är det traditionen som styr. Ibland är det pengar från forskningsråd eller företag som styr forskningen. Grunden för en teologisk institutions arbete bör uttryckas tydligt. Perspektivet redovisas klart. En godtagbar möjlighet är att beskriva grunden som de kristna församlingarnas och kyrkornas eller samhällets behov av en genomreflekterad religiös tro som söker sitt uttryck i handling. En sådan grund ligger nära det som Petersson föreslår. Med utgångspunkt från en sådan grund anges ett av skälen till att man genom forskning och utbildning söker ny kunskap, att vissa problem anses viktigare än andra att utforska och utbilda kring. På ett liknande sätt finns det olika grunder, skäl, för alla vetenskapliga strävanden, även om detta sällan uttrycks explicit.

Man kan gå ett steg längre genom att ange också ett övergripande *mål* med den vetenskapliga teologin, t.ex. att tolka den kristna tron i vår tid. Genom utbildning förmedlas kunskap och metodiska färdigheter för att studenter därigenom själva ska kunna skapa ny kunskap. Indirekt kan syftet vara att stimulera till en frimodig förkunnelse av evangelium, dvs. en genomreflekterad kristen tro som är relevant och angelägen både ur den lokala församlingens horisont och ur trossamfundens och det omgivande samhällets perspektiv. Målet kan också vara att ta fram sådan kunskap som hjälper nya religiösa grannar till en positiv integration i det svenska samhället eller gör studenter skickade att inte bara tala om en rättvisare värld med mindre våld utan utrustar dem för att åstadkomma en sådan värld. På liknande sätt bedrivs målforskning som ett komplement till disciplinforskning inom många vetenskaper.

Både grund och mål kan i den anförda meningen anges för en vetenskaplig verksamhet utan att den vetenskapliga trovärdigheten minskar. Följer man Foucaults argumentation kan man vända på bevisbördan och säga att en vetenskaplig verksamhet är inte trovärdig om man inte öppet redovisar samt problematiserar sin grund och sina mål. Denna kritik drabbar både Petersson och den typ av religionsvetenskap som saknar självkritisk hållning. Petersson redovisar men vill inte problematisera. En viss typ av

religionsvetenskap redovisar inte alltid öppet sitt perspektiv och problematiserar det då inte heller. Den vetenskapliga metoden innebär att man följer vetenskapens normer och prövar texter, trosuppfattningar, livsåskådningsfragment och samhällsfenomen, (historiskt och jämförande, kritiskt och konstruktivt), med hjälp av instrument som är öppet tillgängliga och allmänt vedertagna inom det aktuella vetenskapssamhället. En teologisk uppgift bland andra är här att kritiskt pröva de kristna kyrkornas förkunnelse och praxis. Också andra religioner och livsåskådningar blir föremål för en sådan kritisk uppgift. En kyrka som söker en dialog med vetenskaplig teologisk utbildning och forskning tar alltid en risk genom att invanda uppfattningar kanske inte längre visar sig vara hållbara. En öppen och sökande kyrka med normal självbevarelsedrift bejakar dock detta och ser kritiken som en nödvändig del av strävan mot det allmängiltiga.

Om kyrkan är öppen för omprövning och förändring kan den alltså med stor frimodighet ställa sina frågor till en akademisk teologi som vinnlägger sig om god vetenskaplig praxis och ofta låter ompröva sina implicita ställningstaganden. Det finns dessutom mycken bra och viktig akademisk teologi som inte söker svaren på kyrkornas frågor utan istället koncentrerar sig på de existentiella och moraliska frågor som människor utanför kyrkorna ställer. Genom ett brett livsåskådningsvetenskapligt studium söker man analysera de försanthållanden, grundläggande värderingar och attityder som människor knyter samman till meningsbärande helhetsmönster i sina liv. Man diskuterar också nya utmaningar som framsteg inom andra vetenskaper ställer teologin inför. Det kan t.ex. gälla den biologiska forskningens konsekvenser för människosyn och etik. Också dessa teologiska forskningsinsatser liksom den rena disciplinforskningen har en utåtriktad kyrka nytta av. För den slutna och inåtvända kyrkan duger det gott att frimodigt fortsätta odla den egna subkulturen.

Från dessa lite mer sociologiskt präglade kommentarer skall jag nu avslutningsvis ge ett förslag på hur implikationerna av det ecklesiologiska valet kan te sig för den teologiska etiken.

Från altruism till sårbarhet — en teologisk precisering

Utan intersubjektiv prövning och en obetvinglig strävan efter det allmängiltiga kan man inte leva vidare i sin tro. Detta är den öppna och sökande kyrkans teologiska särmarke. Jag ska här ge en närmare precisering av vad detta ecklesiologiska val betyder på den teologiska etikens område. Utrymmet tillåter inte mer än en ansats men det är tillräckligt för att teckna två tydliga teologiska alternativ vilka korresponderar med de två angivna kyrkosynerna. Frågan gäller vilken moralisk grundkategori man väljer för sin etik. Den inåtvända kyrkan utgår från altruismen när den och dess medlemmar formar sina relationer till andra människor. Betoningen ligger på den självutgivande, oegennyttiga handlingen. Den hjälpande handen utgår från det egna subjektet, den egna tron, den egna kyrkans dogmer och bud. Den som blir hjälpt är objekt för handlingen, ett utbytbart objekt. Det spelar egentligen ingen roll vem man hjälper bara man får ge sitt tionde, sin allmosa, sin generositet och goda välvilja. Altruismen som moralisk grundkategori utgår från subjektets position. Det är fråga om en självtillräcklighet som flödar över och kan ge någon behövande lite lindring. Det finns en stor litteratur som diskuterar om altruismen är filosofiskt möjlig och om det verkligen finns någon genuin altruism i psykologisk mening. Man har också på senare tid alltmer diskuterat förekomsten av en biologisk altruism som kan tänkas finnas redan hos många djur som en form av *protomoral*. Jag ska inte gå in på någon av dessa i och för sig intressanta frågor här. Den altruism jag talar om är en moralisk grundkategori i den meningen att den anger subjektet som den i sig tillräckliga grunden för att handlingen ska vilja utföras. Objektet som tar emot hjälpen råkar bara tillfälligtvis finnas till hands.

Författaren Aminata Sow Fall har i sin roman *Tiggarnas strejk* givit en fascinerande illustration till denna den slutna kyrkans altruism.¹² I det (muslimska) samhälle hon beskriver är givandet av allmosor en lika gammal som central och oundgänglig moralisk institution. Denna av religionen påbjudna och i detalj reglerade

altruism påverkar varje transaktion i samhället. Ingen affärsöverenskommelse, ingen nominering till ett ämbete eller ett politiskt uppdrag, inget giftermål eller någon annan offentlig- eller privaträttslig handling kan äga rum och godkännas utan att den för varje sammanhang stipulerade allmosan till de fattiga tiggarna överlämnats. När tiggarna en dag beslutar att strejka och därmed berövar de fromma invånarna deras möjlighet att utöva välgörenhet så kollapsar följaktligen hela samhället och tiggarna, de utstötta, finner sig plötsligt sitta i en förnämligt central förhandlingsposition som de inte är sena att utnyttja.

I den kristna teologin är nog berättelsen om den barmhärtige samariern den mest välkända illustrationen när det gäller oegennyttans betyden. Historien och dess traditionella tolkning med samariern som subjekt för den altruistiska handlingen är välbekant. Om man emellertid vänder på berättelsens fokus får man en illustration av den sökande kyrkans val av moralisk grundkategori, sårbarheten. Berättelsens poäng är enligt denna läsning att en slagen, sårad och maktlös jude får ligga vid vägen och har inget annat val än att tvingas ta emot hjälp av denne samariern. En hjälpare som tillhör de oberörbara tvättar hans sår. En person som förkroppsligar generationer av hat och misstro mellan de båda folken lyfter upp honom på sitt riddjur. Berättelsens subjekt är utlämnad, otillräcklig och i behov av hjälp. Denna maktlöshet, denna sårbarhet anger utgångspunkten för den sökande kyrkans och dess lärjungars etiska hållning.

Paul Ricoeur har angivit början på denna teologiska ansats genom att formulera en teori om självet där det primära inte är att ange subjektets position utan där självet endast är något i relation till en annan människa.¹³ Denna *ipse*-identitet är med nödvändighet föränderlig, med tiden formbar och därför något osäkert, prövande och mycket sårbart. Ricoeur stannar vid ansvaret och omsorgen som växer ur en förståelse av självet som stående i en dialektisk relation till den andre, den lidande medmänniskan. Emmanuel Levinas är inne på samma spår när han nogsamt bygger in alteriteten i hjärtat av självet.¹⁴ Den

¹² Ordfronts förlag, Stockholm 1991.

¹³ Se framförallt *Oneself as another*, Chicago University Press, Chicago 1992.

finns där som ett kontinuerligt uppvaknande, hela tiden störd och provocerad av den andre. Någon spontan moralisk subjektshandling finns inte. Levinas skiljer sig här tydligt från Buber för vilken det finns en tydlig symmetri i jag-du relationen. Hos Levinas har den andre likt de strejkande tiggarna initiativet och driver med sina uppfordrande blickar, sin etiska provokation. Denna ansats om självet är central för en teologisk etik och det finns gott om material förutom hos Ricoeur och Levinas också hos Franz Rosenzweig för den som vill utveckla den. Den visar på en nödvändig rörelse bort från det själv-tillräckliga subjektet till det öppna, sökande

även om samtliga tre tyvärr nöjer sig med att stanna i ansvaret och omsorgen som moraliska grundkategorier. Från denna ansats kan dock sårbarhetens och maktlöshetens teologiska etik formas. Det blir en teologisk rörelse från aktivismen till lyssnandet, prövandet, sökandet för sitt liv efter detta allmängiltiga och att inte nöja sig förrän den bedjande buddhisten har integrerats i den egna förståelsen av Guds kärlek. Själén är tyst och gömmer sig innan den kan tala skulle Rosenzweigs vän Eugen Rosenstock-Huessy sagt och kanske var det signifikativt att det blev den senare som kom att konvertera till kristendomen, den religion där maktlösheten fick ett rum.

¹⁴ *Outside the subject*, Stanford University Press 1994.

Summary

To seek what is generally valid — a common endeavour of church and academy.

There seems to be a longstanding uneasy relationship between church and academy. Academic theology is sometimes criticised for not being helpful when the church needs guidance. Scholars in theology are accused of being more concerned with standards of science than with the needs of the churches. The academy of theology claims in turn that it cannot give in to confessional interests and at the same time maintain its place within the scholarly world. In this article it is argued that there is a fundamental ecclesiological choice which has to be made, a choice between the closed church turned inwards and the open church seeking what is generally valid. The latter church will have no problems with academic standards for theology and welcomes the opportunity to reflect critically on its own theological habits and traditions. However, one condition is that science of religion as it is practiced in the academy is willing to problematise its own perspectives. In conclusion it is suggested that the implications for theological ethics of the fundamental ecclesiological choice is that a selection has to be made between two alternatives with regard to the basic moral categories. When going from the closed to the open church a shift has to be made from altruism to vulnerability as the guiding idea of the christian life.

Teologdagar

Årets teologdagar vid Teologiska fakulteten i Lund

hålls den 6–8 nov!

Boka in tiden! Programfolder kommer!

Människan i allmänhet finns inte

ARNE RASMUSSEN

I en kritisk genomgång av svensk teologisk etik i allmänhet och särskilt Göran Bexells etiska författarskap menar teol. doktor Arne Rasmusson att modernitetens universalism och behov av en säker metod är dominerande. Författaren pläderar själv för en mer partikulärt formad etik och en dygdetik. Han vänder sig mot en abstrakt uppfattning av människan, som i stället ses som bestämd av sina sociala och andra kontexter, vilket måste påverka etiken.

Etiken och den politiska filosofin har under 1980- och 1990-talen fått ett remarkabelt uppsving. Man skulle kunna gissa att det har att göra med den osäkerhet som karaktäriserar det sena 1900-talets västvärld, när samhällsutvecklingen inte längre tycks gå på räls och tron på den sociala ingenjörskonsten inte längre är lika stark. På det intellektuella planet har samtidigt den typ av filosofi som ifrågasatte etikens och den politiska filosofins intellektuella status själv förlorat terräng. Men det handlar inte bara om ett allmänt uppsving för etiken, utan också om annorlunda sätt att förstå vad etik är och hur etik ska bedrivas. Den moralfilosofiska debatten under 1980- och 1990-talen har — internationellt sett — varit mycket vital och spännande och har alltmer nått också Sverige.¹

Även den teologiska etiken känner av dessa förändringar. Men man kan notera att den internationella debatten fått litet genomslag i svensk teologisk etik. Visserligen behandlas också här en del av de frågor och personer som står i centrum i denna diskussion och man kan se att detta har lett till intressanta förskjutningar. Men den massiva grundkonsensus som ganska länge karaktäriserat svensk teologisk etik har inte på allvar rubbats. Det gör ofta diskussionen med alternativa — nästan alltid utländska — positioner märkligt ytlig. Det blir ingen reell dialog, eftersom det bara är ena sidan som hörs och som därför ensam och oemotsagd kan beskriva de

alternativa positionerna och definiera problemen. Det mesta förs in i och diskuteras inom den specifika svenska diskurstraditionen, med dess under några decennier utvecklade idiom, retoriska drag, och problemformuleringar. Nyare tendenser blir därför lätt reducerade till en ny uppsättning exempel på redan diskuterade problem och positioner.

Ola Sigurdsson har i sin nya bok *Karl Barth som den andre* beskrivit samma fenomen i svensk teologis förhållande till Barth. Han skriver:

Förhållandet mellan svensk teologi och Barths teologi beskrivs i kontrasterande formuleringar, där Luthers eller luthersk teologi, respektive en neutral religionsvetenskap, får stå som den positiva kontrasten till Barth. Att Barth blir den andre för svensk teologi, innebär att Barths teologi trivialiseras antingen genom utslutning eller subsumtion, ofta genom båggedera. Faran med detta blir naturligtvis att inget tillåts ifrågasätta den egna positionen, och att kunskapsinhämtandet blir en fråga om att bekräfta de egna positionerna. Kunskapsinhämtandet blir hemkomstens glädje, snarare än upptäckarglädje.²

Detsamma har gällt etiska traditioner som går en annan väg än den typiska svenska traditionen.³ Sigurdssons bok, liksom denna artikel,⁴ eller Roland Spjuths mycket annorlunda behandling av skapelseteologin⁵ är dock tecken på att denna konsensus bland svenska akademiska teologer inte längre är riktigt lika massiv.

¹ För en informativ översikt, se Ola Sigurdsson, *Det rätta eller det goda: Om liberalism, kommunarism, postmodernism och demokratisk fostran i Lpo 94*, Göteborg 1995.

Grunddrag i den svenska teologiska etiken

Två grunddrag kan sägas karaktärisera denna svenska teologisk-etiska tradition. För det första arbetar man inom ramen för en viss form av luthersk skapelseteologi. För det andra lägger man stor tonvikt vid att utarbeta en metod för utformning av en nutida kristen etik.⁶ Denna metod ska ha en intersubjektiv karaktär och innehålla någorlunda fasta kriterier. Detta gör att frågan om relationen mellan, som man i den svenska skapelseetiska traditionen uttrycker det, det allmänmännliga och det specifikt kristna varit en central fråga.⁷ Svaret är att etiken i grunden är allmänmännlig, eller som man också säger humant förankrad, även om den kan modifieras kristet på olika sätt. Teologiskt motiveras detta utifrån skapelsetanken och läran om den naturliga lagen. Inom denna ram har dock åsiktsskillnaderna varit stora, speciellt vad gäller

frågan hur den intersubjektiva metoden ska utformas.

Det sagda visar att denna tradition är en utpräglad modernitetstradition. De intressen som står i centrum är just de som dominerat modernitetens etiska projekt, nämligen (1) sökandet efter en säker grund för etiken, som tar sig uttryck i sökandet efter en adekvat metod, och (2) betoningen på etikens universalitet eller allmänmännlighet.

De politiska, sociala, religiösa, intellektuella och historiska faktorer som ligger bakom denna utveckling är många och komplexa.⁸ Här skulle jag bara vilja notera en faktor som ofta förbises, men som i senare forskning alltmer uppmärksammas, nämligen kopplingen mellan denna typ av etik och framväxten av den moderna nationalstaten. Den senares krav på absolut suveränitet kom i konflikt med kyrkornas universella anspråk, liksom också med lokala traditioner av olika slag.⁹ I detta ljus får talet om en allmänmännlig etik en intressant vinkling. Som Zygmunt Bauman skriver:

'Människan som sådan' var naturligtvis kodnamn för en människa som var underordnad och påverkad av en enda makt — statens lagstiftningsmakt; medan den frigörelse som måste ske för att 'väsendet' skulle lysa i all sin ursprungliga renhet innebar förstörelse eller neutralisering av alla pouvoirs intermédiaires — de 'partikulariserande' makter som saboterar det arbete som den moderna statens 'universaliserande' makt sökte utföra.¹⁰

² Karl Barth som den andre: En studie i den svenska teologins Barth-reception, Lund 1996, 287. Jfr Carl-Henrik Grenholms båda artiklar «Etik och kristen livs-åskådning», *STK* 69, 1993, 115–124, och «Teologisk och filosofisk etik», *Tro och liv* 54:4, 1995, 3–11. I den förra behandlas Karl Barth och Anders Nygren som standardexempel på det Grenholm kallar «kontrasteori», såsom har skett åtminstone sedan Ragnar Holtes diskussion av det han kallar «strängt teologisk etik» i *Etiska problem*, Stockholm 1970, s. 87–108. I den senare artikeln har Stanley Hauerwas övertagit rollen som exempel för samma teori, vilket leder till en missvisande karaktärisering av dennes etik. Därmed blir också kritiken missvisande. Svårigheterna blir inte mindre av att redan den traditionella svenska beskrivningen av Barth är djupt problematisk, vilket Sigurdson övertygande visar. I artikeln «Teorier om rättvisa i kristen socialetik» (*Tro och Tanke*, Supplement, 6, 1993, 77–95) är Grenholm mjukare och mer öppen i sin kritik av Hauerwas (och av MacIntyre och Walzer). Därför är denna artikel mer öppen för en reell dialog.

³ Barth är naturligtvis ett framträdande exempel på en sådan alternativ tradition, men är inte det enda.

⁴ Se också min bok, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Lund 1994 (rev. ed. Notre Dame, 1995).

⁵ *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*, Lund 1995.

⁶ I detta andra avseende skiljer sig Gustaf Wingren från huvudlinjen inom traditionen.

⁷ Om den svenska teologiska etiken sedan 1920, se Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, Uddevalla 1981, och Bexell, «Etikämnet — en översikt», *STK* 69, 1993, 105–114.

⁸ För en mer utförlig behandling av denna problematik, se Rasmusson, *The Church as Polis*, kap. 12. Se vidare t.ex. Ross Poole, *Morality and Modernity*, London 1991, Zygmunt Bauman, *Postmodern etik*, Göteborg 1995, Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London 1981, Charles Taylor, *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989, John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990 och Philip Selznick, *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*, Berkeley 1992.

⁹ William T Cavanaugh, «A Fire Strong Enough to Consume the House»: The Wars of Religion and the Rise of the State», *Modern Theology* 11, 1995, 397–420, Bauman, *Postmodern etik*, Jean Bethke Elshtain, *Women and War*, New York 1987.

I Sverige var den lutherska nationalkyrkan från början en viktig del av nationalstatsbyggnaden vilket kanske gjorde att känslan av dramatisk förändring här var mindre. Dessutom kunde man knyta an till läran om den naturliga lagen. Jag tror dock att man gör en misstolkning om man inte ser de stora förändringar som upplysningen innebar för denna läras innehåll och funktion. Före upplysningen var den naturliga lagen en del av en hel kristen verklighetsförståelse. Efter upplysningen blev den oftast endast en del av det moderna epistemologiska projektet och sökandet efter en neutral etik. I flera avseenden tror jag att det perspektiv jag utvecklar nedan har mer gemensamt med klassiska versioner av läran om den naturliga lagen än vad många moderna varianter av denna teori har.¹¹

För den moderna etiken har metodfrågan stått i centrum. Etiken blev en del av det epistemologiska projekt som nu av allt flera anses som missriktat. Den ena metoden efter den andra har utvecklats, utan att få något allmänt stöd. Men få har dragit slutsatsen att själva sökandet efter den rätta grunden och den adekvata metoden i sig är fåfängt. Bauman kommenterar:

Allt som allt hämtade det envisa och ihärdiga sökandet efter «hållbara» regler och «orubbliga» grunder sin kraft i tron på det humanistiska projektets genomförbarhet och slutliga triumf. Det ska så småningom, om bara tiden och den goda viljan räcker till, vara möjligt att bygga ett samhälle fritt från orubbliga motsägelser, ett samhälle som precis som logiken pekar ut de korrekta lösningarna. Man kan, måste och kommer att finna den rätta utformningen och det slutliga argumentet. Med en sådan tro skulle inte brända fingrar

¹⁰ Bauman, *Postmodern etik*, 105.

¹¹ Jfr t.ex. Paul J. Wadell, *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*, New York 1992, Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Notre Dame 1990, Nicholas Wolterstorff, «The Migration of the Theistic Arguments: From Natural Theology to Evidentialist Apologetics», *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion* (red Robert Audi och William J Wainright), Ithaca 1986, 38–81, och Eugene F. Rogers, Jr, «Thomas and Barth in Convergence on Romans 1», *Modern Theology* 12, 1996, 57–84. Att «naturlig lag» idag kan betyda mycket olika saker ser man av Robert P. George (red), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford 1992.

göra så ont, det skulle inte finnas något sista halmstrå, och gårdagens gäckade förhoppningar skulle bara sporra utforskarna till ännu större ansträngningar i dag. ... En sådan [moralkodex] har kanske ännu inte påträffats. Men den väntar runt nästa hörn. Eller hörnet därefter.¹²

Först under 1980- och 1990-talen har ett mer radikalt ifrågasättande av det moderna etiska (och epistemologiska) projektet fått ett ordentligt genomslag. Man kan nämna filosofer som Alasdair MacIntyre, Charles Taylor och Michael Walzer och teologer som Stanley Hauerwas och John Milbank för att bara nämna några av de främsta. Här handlar det inte endast om en ny metod, utan om ett annorlunda sätt att se på vad etiken handlar om.

Göran Bexells etik som exempel

I det följande ska jag peka på problem i den dominerande svenska teologiska etiken som belyser denna problematik. Men istället för att behandla denna tradition i allmänhet har jag valt att diskutera en mycket framträdande representant för den nyare svenska teologiska etiken, nämligen Göran Bexell, professor i etik i Lund. Därmed undviker jag problematiken med den stora variation som finns mellan enskilda etiker, och kan i viss detalj diskutera ett konkret utformat förslag på hur etik kan bedrivas, samtidigt som jag också kan behandla det gemensamma grundperspektivet. Dessutom är Bexells böcker och artiklar mycket välargumenterade och tydliga, vilket gör det fruktbart att ställa dessa grundläggande frågor till honom, och därmed indirekt till huvudtraditionen inom svensk teologisk etik.¹³

Jag avser dock varken ge en utförlig presentation av eller diskutera alla de frågor Bexells rika och intressanta författarskap ger upphov till.

¹² Bauman, *Postmodern etik*, 17. Den skepticism, emotivism, värdenihilism som spelat så stor roll under 1900-talet kan ses som baksidan av detta methodsökande. Man byggde på samma modernistiska grundantaganden, inte minst på en optimistisk tro på den sociala ingenjörskonsten som gjorde etiken onödig. Det bör väl noteras att även om jag i vissa avseenden delar Baumans analys är jag inte alls övertygad av hans positiva förslag.

Istället ska jag ta hans arbeten som utgångspunkt för en kritisk diskussion om hur etik i allmänhet och kristen etik i synnerhet kan förstås.¹⁴ Jag ska börja med att beskriva några grunddrag i Bexells etik. Sedan kommer jag att problematisera denna modell, genom att analysera dess praktiska konsekvenser och genom att ta upp aspekter i hans etik som han ännu ej utvecklat och som, menar jag, både är mer fruktbara och leder i en annan riktning. Jag kommer att avsluta med att behandla ett par av standardinvändningarna mot ett sådant synsätt som jag i denna artikel representerar.

De grunddrag och huvudintressen jag nämnde ovan karaktäriserar också Bexells etik, dvs. luthersk skapelseteologi kombinerad med sökandet efter en adekvat metod. Därmed hamnar frågan om relationen mellan det kristna och det allmänmänskliga i centrum. Bexell lägger dock större metodisk vikt vid det kristna inslaget, som kan beskrivas som en konkret utformning och fördjupning av en allmänmänsklig etik, än vad som varit vanligt i senare svensk teologisk etik.¹⁵ Han har utförligt diskuterat frågan om Bibeln och etiken,¹⁶ liksom den vidare frågan om kyrkan och etiken.¹⁷ Han beskriver hur den kristna etiken kan ses som inbäddad i en gemensam kristen praktik och han bejakar också vikten av de insikter ett dygdetiskt perspektiv

¹³ Alternativet skulle väl främst vara Carl-Henric Grenholm, professor i etik i Uppsala. Han har också, i dialog med internationell teologisk etik, utvecklat ett brett upplagt och intressant program som väcker delvis likartade frågor som Bexell gör och delvis en annan typ av frågor. Se t.ex. *Protestant Work Ethics: A Study of Work Ethical Theories in Contemporary Protestant Theology*, Uppsala 1993. Jag måste dock välja, och har valt Bexell därför att jag känner hans författarskap bäst, har använt det i min undervisning, och har dessutom under min tid i Lund haft ett antal intressanta diskussioner med honom om dessa frågor. Bexell och Grenholm har skrivit en ny gemensam lärobok i etik, som när detta skrivs dock inte är publicerad, och som jag därför inte har sett.

¹⁴ Bexell har skrivit att han inte har några «definitiva lösningar» på de frågeställningar han diskuterar. «Snarare bidrar försöken att formulera en teori till att problem upptäcks och beskrivs, vilka i sin tur ifrågasätter teorins hållbarhet.» («En välgrundad moraluppfattning», *STK* 66, 1990, 146.) Förhoppningsvis kan min artikel föra detta samtal ett litet steg vidare.

¹⁵ Det gör också Grenholm.

kan ge. Här finns ansatser, som om de utvecklades, jag menar skulle kunna leda till stora förändringar i synen på vad etik är, och i synnerhet vad en kristen etik är.

Intersubjektiv metod

Bexell vill formulera en intersubjektiv metod som kan hjälpa oss att finna universella drag i alla moraliska system. Detta är ett sökande som den kristna skapelsetanken motiverar. Bexell försöker göra detta genom att studera människans behov, den sociala situationens krav och de grundläggande etiska fenomenen.¹⁸ Vi börjar med människans behov. Dessa är enligt Bexell intersubjektivt testbara genom exempelvis biologisk, sociologisk och psykologisk forskning. Man har utifrån sådana analyser försökt visa att människan har behov av t.ex. frihet, gemenskap, kärlek, stimulans och självförverkligande. Bexell själv lägger speciell tonvikt på det han kallar den kristna grundnormen: kärlek. Om man inte skulle kunna visa att människan har behov av och strävar efter kärlek skulle kärleken inte kunna ha den roll den har i den kristna etiken.

Det andra sättet att grunda etiken är att bygga på den sociala situationens krav. Det sociala samlivet och medmänniskans behov genererar själva etiska krav. Dessa krav — vars giltighet avgörs utifrån människans grundläggande behov — är inte statiska, utan växlar inom vissa gränser med förändringar i den sociala situationen.

En tredje nivå är den fenomenologiska analysen av etiska fenomen, som kärlek, tillit och barmhärtighet. I en sådan analys försöker man beskriva fenomenet kärlek som sådant, skilt ifrån kulturella och religiösa övertygelser om det goda livet.

¹⁶ Mest utförligt i *Etiken, Bibeln och samlevnaden: Utformningen av en nutida kristen etik, tillämpad på samlevnadsetiska frågor*, Stockholm 1988. Jag är skeptisk till den hermeneutiska modell han utvecklar, men jag tar inte upp det i denna artikel. Jfr Rasmusson, «Bibeln och den kristna församlingen», *Tro och Liv* 47:6, 1988, 20–27 och Stephen E. Fowl and L. Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*, Grand Rapids 1991.

¹⁷ Se speciellt *Kyrkan och etiken* (med kommentar av Ivar Asheim), Stockholm 1992.

¹⁸ *Etiken, Bibeln och samlevnaden*, 109–122.

Det gemensamma i dessa försök är att Bexell försöker så att säga utifrån och på ett neutralt sätt formulera grundläggande normer för det mänskliga livet. Detta möjliggör formulerandet av en allmänmänsklig eller humant förankrad etik. Och det är just detta som har ifrågasatts. Man skulle till och med kunna hävda att själva konstruktionen «allmänmänskligt-kristet» är ett kategorimisstag. Människan är till sin natur både biologisk och social, och detta i kombination. Det finns inget icke-socialt mänskligt liv. Vår identitet formas i sociala relationer, som i sin tur är historiskt formade. Därför är det mänskliga livet kontingent — det kan vara annorlunda. Så långt skulle säkert Bexell kunna följa. Konflikten gäller, för det första, hur «annorlunda» det kan vara, och, för det andra, i hur stor utsträckning man analytiskt kan särskilja det mänskligt nödvändiga från det historiskt och kulturellt kontingenta. Det är inte svårt att hålla med om att det mänskliga samlivet kräver vissa saker för att det ska fungera, såsom en viss grad av tillit och förtroende, men sådana moraliska fenomen existerar inte isolerade, utan är inbäddade i historiskt formade och föränderliga traditioner, institutioner och praktiker.

Ett annat sätt att säga detta är att om all erfarenhet är språkligt given, har vi ingen förspråklig och förkulturell erfarenhet. Tillit och kärlek är moraliska fenomen, men också språkliga begrepp, och detta kan inte skiljas åt. De är mer än språk, men poängen är att vi inte kan skilja språk och fenomen åt.¹⁹

De behov, sociala krav och moraliska fenomen Bexell talar om kan — om detta är riktigt — inte beskrivas som neutrala begrepp, utan är insatta i ett historiskt format nät av övertygelser och praktiker, dvs. i en tradition, och det är i detta nät som de får sin mening och fungerar. Detta får konsekvenser inte bara för etiken, utan också för empiriska discipliner såsom psykologi, sociologi och ekonomi. Man har exempelvis ofta pekat på den livsåskådningsmässiga och moraliska dimensionen i de olika formerna av psykologier.²⁰ Dessa psykologier är inte neutrala beskrivningar av det mänskliga livet, utan formade av grundläggande synsätt på vad det är att

vara människa, vad det goda livet innebär, som i sin tur är intimt relaterade till det samhälle de existerar i. Det finns inget helt neutralt sätt att beskriva människans behov. Vad betyder exempelvis självförverkligande, och hur är det relaterat till olika övertygelser om livets mål och olika sociala gemenskapers krav? Det är svårt att se hur man meningsfullt skulle kunna diskutera det skilt ifrån kontingenta (men inte godtyckliga) övertygelser om det goda livet och den goda sociala gemenskapen.

Man kan också fråga *hur* Bexell använder denna typ av discipliner. Modern psykologi, sociologi, biologi och ekonomi har ofta hävdad att egenintresse och aggression är grundläggande mänskliga förhållningssätt. Adam Smith talar om egenintresset som ett medel för att uppnå det gemensamma bästa. Andra beskriver egenintresset som en nödvändig balans mot andra dygder. Skulle inte många, «vid allvarlig eftertanke», anse att Bexells etik är ensidig och orealistisk? Andra skulle hävda att den kristna förståelsen av kärlek inte bara är ensidig utan också direkt skadlig. Kristen tro har vanligen tolkat stora delar av denna förståelse av egenintresset som synd. Men detta är en kristen beskrivning som inte är empiriskt grundad. Tyder inte detta exempel på att Bexells sätt att beskriva människans behov i verkligheten är bestämd av en moralisk vision som i sin tur är präglad av kristen tro? Skapelsetanken är en kristen beskrivning av verkligheten.²¹

Bexell pekar också på den sociala situationens föränderlighet, vilket medför att dess etiska krav i viss utsträckning är föränderliga. Med andra ord, den sociala situationens krav är historiskt, religiöst, kulturellt och politiskt konstituerade, vilket betyder att hur detta krav ska uppfat-

²⁰ Se t.ex. Don S. Browning, *Religious Thought and the Modern Psychologies*, Philadelphia 1987 och Robert C. Roberts, *Taking the Word to Heart: Self and Other in an Age of Therapies*, Grand Rapids 1993.

²¹ Jfr Sigurdsson kritik av hur svensk teologi behandlat frågan om «kristet» och «allmänmänskligt» i *Karl Barth som den andre*, t.ex. s. 130 (om Wingren) och kap. 9 och 10 (allmänt). Se också Svante Ewalds analys av Lögstrup i *Metafysik och religionsfilosofi: Det universella i K. E. Lögstrups teologisk-filosofiska tänkande 1971–1981*, Åbo 1993, speciellt kap. 7 och 8, vars resultat är att Lögstrup utför en filosofisk utläggning av den judisk-kristna skapelsetanken.

¹⁹ Jfr Ivar Asheim, *Mer enn normer: Grunnlagsetikk*, Oslo 1994, 95–102.

tas och levas inte bara är en etisk fråga, utan också en politisk och religiös. Etiken kan inte skiljas från politik och religion och gälla människan i allmänhet, för människan i allmänhet existerar inte. Man kan jämföra den kristna etiken — som i sig existerar i olika former — med andra moraliska traditioner, t.ex. med olika former av vad filosoferna kallar liberalism eller sekulär humanism, inte med någon förment allmänmänsklig etik. Eller för att vända på det hela skulle man också kunna säga att den kristna etiken är humant förankrad, frågan är bara hur vi förstår det mänskliga livets natur och mål. En del teologer skulle säga att det gör vi genom att följa Jesus Kristus.²²

Grundnormer och tillämpning

Dessa problem blir än tydligare om vi ser på Bexells konkreta analyser av faktiska etiska värden och frågeställningar. Han försöker försvara etikens allmänmänskliga karaktär genom att visa på en relativt stor enighet inom det västerländska samhället såväl som mellan religioner om att värden som kärlek, frihet och människans bästa är något gott. I samband med en diskussion om moralen i olika religioner blir Bexells slutsats «att det å ena sidan fortfarande råder en relativt omfattande gemenskap kring några grundläggande värderingar och synsätt samt att det å andra sidan råder relativt långtgående oenigheter i tillämpningen av de grundläggande värdena.»²³ Den grundnorm som olika religioner är eniga om handlar om att moralen ytterst syftar «till att skydda och befrämja den enskilda människan och den sociala gemenskapen»,²⁴ eller «negativt formulerat» att för det gemensamma bästa motverka destruktivt handlande. Detta är inte speciellt kontroversiellt, men inte heller speciellt anmärkningsvärt. De svåra etiska frågorna gäller inte om vi ska sträva mot människans bästa eller inte, utan vad som i specifika situationer och sammanhang är människans bästa. Det

är just det vi är oeniga om. Inte kommer vi mycket längre genom att hänvisa till begrepp som kärlek, frihet och rättvisa, moraliska begrepp som inte heller är självinterpretierande. Det vi är oeniga om är vad kärlek eller frihet är, det som Bexell för till tillämpningsnivån.

Bexell talar om vikten av att kombinera fasthet på grundvärdenivån med frihet på tillämpningsnivån. På den första nivån finns inget utrymme för pluralism, däremot på tillämpningsnivån. Han lägger också i sina egna analyser det mesta arbetet på den första nivån, för att visa att vi där är relativt eniga. Han har desto mindre att säga om tillämpningsnivån, som är den praktiskt intressanta nivån. Enhet på den första nivån är inte alls lika med enhet på den andra. Om man vill spetsa till det skulle man kunna säga att detta gör hans etik mest kraftfull när vi inte behöver den, och svag då vi behöver den. Clifford Geertz har jämfört denna typ av etik med ett sprinklersystem som slår av när det brinner för mycket!²⁵

Resultatet tenderar bli en minimalistisk etik som koncentrerar sig på var gränserna för det tillåtna finns. Utanför de gränser Bexell sätter upp hamnar sällan någonting som vanliga svenskar kan tänkas acceptera. I de frågor det faktiskt existerar stor oenighet och debatt, där kommer han normalt fram till att det finns goda skäl för en välgrundad moralisk oenighet. För att ta några exempel. Både äktenskap och sambo är kristet acceptabla uppfattningar.²⁶ Både en

²² Så t.ex. Jürgen Moltmann i *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, München 1985, kap. 9, och i *Der Weg Jesu Christi: Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, kap. 3. Notera att detta tillhör Moltmanns skapelseologi.

²³ *Svensk moralpolitik: Några moraliska frågors behandling i riksdags- och regeringsarbetet sedan 1950-talet*, Lund 1995, 128. Att han säger «fortfarande» vittnar om den osäkerhet han ibland antyder om graden av enighet. I en diskussion med Ivar Asheim skriver han: «Asheim betonar mer — och jag tror det är ett viktigt korrektiv — att biblisk-kristen etik är en *tradition* i vår västerländska kultur och att traditionen håller på att upplösas och försvinna; det blir mer och mer en oförsönlig kulturkonflikt. Ibland undrar jag om Asheim inte har rätt i detta, men jag är ändå inte beredd att ännu uppge det principiella sambandet mellan kristen och allmänmänsklig etik; den senare kan vi för enkelhets skull också kalla en human och humanistisk etik.» (*Kyrkan och etiken*, 168.)

²⁴ Bexell, «Religionernas etik», *Etik, religion och samhälle* (red Carl-Henrik Grenholm och Göran Lantz), Nora 1992, 23.

²⁵ *Local Knowledge*, New York 1983, 217.

²⁶ *Etiken, Bibeln och samlevnaden*, kap. 5.

«jämställd» och en «patriarkal» syn på förhållandet man och kvinna är kristet möjliga.²⁷ Både pacifism och det rättfärdiga kriget teorin kan accepteras. Både uppfattningen att innehav av kärnvapen är omoraliskt och att det är moraliskt är acceptabla uppfattningar. Däremot kan han inte acceptera användning av kärnvapen.²⁸ Vad gäller homosexualitet hamnar både celibatsuppfattningen och ett ansvarigt utlevande av sin homosexualitet inom gränserna.²⁹ I alla dessa fall betyder ju detta att den mest «inklusive» hållningen vinner, vilket är vad man förväntar sig i ett liberalt samhälle som Sverige och i en folkkyrka som Svenska kyrkan.

Ett exempel på en omöjlig hållning är ett bejakande av apartheid, men det är knappast ett speciellt kontroversiellt påstående. Annars utesluter han knappast något som för närvarande tillhör vad normala svenskar kan tänkas tycka (åtminstone offentligt). Det finns dock ett område där Bexells uppfattning skulle kunna komma i skarp konflikt med rådande konsensus, nämligen frågan om en moraliskt berättigad ekonomisk standard.³⁰ Bexells svar är att vår standard ska vara både god och rättvis. Nu är den ofta inriktad på lyx och borde därför styras över på andra områden; och vi borde kunna uppnå konsensus om vad som är nödvändigt. Men man kan fråga om det är troligt att vi skulle kunna uppnå en sådan samsyn? Ska det vara praktiskt användbart måste detta konsensus vara relativt väl specificerat. Det räcker inte med en allmän enighet om att standarden bör vara rättvis och god. Men hur ska man med Bexells metod nå längre? Även om vi skulle uppnå denna relativa konsensus, uppstår en ny fråga. Hur ska detta genomföras? Det skulle enligt Bexell innebära ganska stora förändringar av det västerländska samhället. I praktiken skulle det kräva ett helt annat ekonomiskt system. Här är Bexell sålunda mycket radikal. Man misstänker att det har att göra med att detta är ett område där man kan vara symboliskt radikal, utan att det får några praktiska konsekvenser. Han säger dock inget om hur dessa förändringar ska äga rum. Däremot

säger han betecknande nog att vad gäller medlen kan vi vara oeniga. Men det är just medlen som är det avgörande och intressanta. Utan en konkret diskussion om relationen mål och medel blir etiken enbart en abstrakt ideologi.

Det är överhuvudtaget tveksamt om den distinktion mellan grundläggande principer och tillämpning som Bexell arbetar med är meningsfull.³¹ Tanken är att vi har universella och grundläggande moraliska principer vars räckvidd är hela mänskligheten och som därför kan förstås och diskuteras skilt ifrån social och kulturell partikularitet. Dessa principer kan sedan tillämpas på konkreta kulturellt och socialt varierande institutioner, situationer och sammanhang. Detta förutsätter att dessa principer är begripliga och meningsfulla i sig, och att moraliska praktiker får sin mening från dessa principer. Jag tror förhållandet är det omvända. Principer är abstraktioner av kulturellt och socialt specifika moraliska praktiker och vi förstår dem bara genom deras relation till dessa praktiker. Därför resonerar vi om moraliska frågeställningar utifrån exempel och analogier som är inbäddade i en tradition av praktiker, berättelser och institutioner, som bl a hjälper oss att se vilka exempel som uppfattas som centrala och varför.

Bexell talar om en oföränderlig kärna, men också om föränderlighet i tolkning och tillämpning. Vad vi förstår som kärlek och människans bästa förändras. Varför då inte lika väl tala om att det handlar om moraliska traditioners utveckling? Med tradition menar jag då, med MacIntyres ord, «an historically extended, socially embodied argument ... an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition.»³² En fördel med att tala om traditioners utveckling är att man då lättare upptäcker kulturella och moraliska förändringar och kan diskutera dem. Det ger större möjlighet till kritisk analys. Bexells metod och intresse gör tvärtom att dessa praktiskt mycket betydelsefulla förändringar, olikheter och konflikter tonas ner. Den

²⁷ Ibid, kap. 7.

²⁸ *Kyrkan och etiken*, 51–55.

²⁹ Ibid, 78–88.

³⁰ Ibid, 89–95.

³¹ Om det följande, se MacIntyre, «Does Applied Ethics Rest on a Mistake?», *The Monist* 67, 1984, 498–513, Bernard Adeney, *Strange Virtues: Ethics in a Multicultural World*, Downers Grove 1995, 111–114, och Hauerwas, *In Good Company*, Notre Dame 1995, kap. 11.

³² *After Virtue*, 207.

relativa avsaknaden av bredare socio-historiska analyser i hans böcker stärker denna tendens.

Dygd och kristen etik

Bexell betonar den kristna etikens icke-legalistiska karaktär. Bibeln får inte användas som lagbok. Det måste finnas moralisk frihet (vad gäller tillämpning) och etiken får inte användas som graderingsinstrument. Trots detta skulle jag vilja hävda att hans etik har en legalistisk eller kanske snarare en juridisk grundmodell. Den centrala frågan för Bexell är om en viss handling är i överensstämmelse med eller är en överträdelse av specificerade moraliska regler. Vi är så vana vid detta sätt att tänka om etik, att vi har svårt att se något alternativ. Men det är just detta synsätt som ger denna typ av etik dess minimalistiska karaktär. Frågan blir vad man kan tillåtas göra och tycka.

Här blir skillnaden till den s.k. dygdetiken tydlig. Den senare placerar inte frågorna om var gränserna för det rätta handlandet går först, utan frågar istället hur man ska leva det goda livet. Att sätta principer och regler i centrum kan jämföras med att reducera omdömena om en fotbollsspelare till hur väl han följer de officiella reglerna, vilket säger mycket lite om hans faktiska förmåga spela fotboll. Det är det senare som intresserar dygdetikern.

Denna betoning på principer och regler speglar ett pluralistiskt liberalt samhälle, och därmed en pluralistisk folkkyrka i ett liberalt samhälle. Ett sådant samhälle behöver spelregler och yttersta gränser, vilket är orsaken till liberala samhällens legalistiska karaktär. Men samtidigt krävs en etik som ger moralisk legitimitet åt vår moraliska oenighet (en oenighet som beskrivs som enighet om grunderna, men oenighet om de praktiska tillämpningarna), och som därför kan stämpla all etik som går utöver denna minimalism och som gör mer än individuella anspråk som moralism och intolerans.

Om vi utvecklar analogin till fotbollsspelaren, kan man säga att det intressanta inte bara är hur man kan bedöma en fotbollsspelares förmåga, utan också hur man blir en bra fotbollsspelare. Hur formas människor moraliskt?³³ Principetiken handlar om hur man på ett neutralt

sätt kan bedöma handlingar. Dygdetiken frågar hur det goda livet kan levas och hävdar att man inte kan diskutera det rätta handlandet och moraliska reglers berättigande helt separerat från aktörens förståelse av sitt liv.

Bexell menar att denna återupptäckt av dygdetiken är en viktig utveckling som kan komplettera och utveckla den tradition han själv står i. Han kritiserar också den lutherska traditionen för dess oförmåga att handskas med frågan om moralisk tillväxt.³⁴ Med hänvisning till Paulus tal om Andens roll skisserar Bexell en «helgelsens etik». Kristen etik inkluderar «moralisk växt och mognad, inövning av moraliska dygder som lydnad, mod och försakelse».³⁵ Men han utvecklar inte detta tema. Och det spelar en liten roll i hans faktiska etiska analyser.

Man får intrycket att han menar att man helt enkelt kan komplettera den teori om moraliskt beslutsfattande han utvecklat med en dygdteori, där den senare handlar om hur principerna ska levas. Först kommer principerna och reglerna, sedan praktiserandet av dem. Han verkar säga något liknande om den etiska funktionen hos det «specifikt kristna» momentet: «evangeliet, och kristusetiken ger inspiration och motivation till att förverkliga äktenskapsidealerna.»³⁶ Men detta är att missförstå dygdetikens natur. Den förutsätter att man inte abstraherar de etiska frågeställningarna från det nät av övertygelser, praktiker och institutioner de i det praktiska livet är inbäddade i. Därför kan man inte på det sätt Bexell verkar göra skilja den moraliska reflektionen från det som motiverar att man lever rättvist eller modigt. Hur vi ska handla är beroende av vilka

³³ Stuart Hampshire har på ett liknande sätt jämfört dessa två sätt att se på etik med skillnaden mellan en artist och en kritiker. Se hans artikel «Fallacies in Moral Philosophy», *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy* (red Stanley Hauerwas och Alasdair MacIntyre), Notre Dame 1983, 51–67.

³⁴ «Det behövs i luthersk tradition en mer positiv lära om människans moraliska växt och mognad och en mer genomtänkt, konsekvent och aktuell norm- och dygdlära.» (*Kyrkan och etiken*, 26.)

³⁵ *Etiken, Bibeln och samlevnaden*, 132. Till frågan om bibliska dygder, jfr Benjamin W. Farley, *In Praise of Virtue: An Exploration of the Biblical Virtues in a Christian Context*, Grand Rapids 1995.

³⁶ *Etiken, Bibeln och samlevnaden*, 173.

vi är och vill vara. Detta perspektiv belyser också den funktion en kristen (eller annan) livs-förståelse kan ha i den etiska reflektionen. En människas förståelse av verkligheten och livet är betydelsefull just därför att den definierar hennes identitet.

Om Bexell utvecklade det dygdperspektiv han bejakar skulle han i sina etiska analyser på ett mer fruktbart sätt än vad nu är fallet kunna använda de intressanta beskrivningar av den kristna etiken han ger. Han kan exempelvis framställa den kristna etiken³⁷ som en «kristusetik» buren i kyrkans gemenskap.³⁸ Till de han beskriver som ofrånkomliga elementen i en kyrkans etik hör, för det första, «kristusmönstrets etik» (som också kan ses som en dopetik), med vilket han avser det kristna talet om den «gamla» och den «nya» människan, den pågående kampen med det gamla livet, med synden och dess jagcentrering, för det nya livet, som uppfattas som gåva och möjlighet, och som är präglad av Kristustron och därför av inriktningen mot nästan. För det andra är en kristen etik också en eukaristisk och sakramental etik som präglas av «tacksamhet, glädje, offer för andra, gemenskap utan gränsdragningar och framförallt kristusnärvaron».³⁹ Den kristna etiken är, för det tredje, en förkunnelseetik som tolkar människors situation, manar till Kristi efterföljd, erbjuder förlåtelse och försoning samt idkar kyrko- och samhällskritik. Det fjärde är den ovan nämnda karaktären av Andens och helgelsens etik. För det femte är kristen etik en eskatologisk etik. Detta ger den kristna etiken en mot det rådande överbidande och därför konfliktfylld karaktär i ljuset av målet den eskatologiska fulländningen.

Man skulle kunna säga att leva kristet är inte främst att lära sig vissa principer, utan det handlar om att bli del av en social gemenskap, lära sig ett språk och en uppsättning övertygelser och praktiker, vilka formar ens identitet. Därför kan inte frågan om vad jag ska göra skiljas från frågan om vem jag ska vara, vad det goda livet är.

En kristen etik handlar då inte om något annat än helgelse och lärjungaskap, för att tala med Bexell. Det medför också att etikens startpunkt inte blir moraliska dilemman. Startpunkten är istället frågan om hur det goda livet ska levas, eller för att tala kristet, vad ett liv i lärjungaskap innebär. Den vanligaste uppfattningen är ju annars att den etiska analysen har som objekt «etiska problem»,⁴⁰ dvs. situationer där man inte vet hur man ska handla. Etikens uppgift blir då att ge en rationell grund för de beslut som måste fattas. Här studeras situationen som sådan och vad vem som helst borde göra i samma situation. Vem jag är, vilken historia jag har och vilka specifika övertygelser och praktiker jag lever med, uppfattas som etiskt irrelevant.

Här ser vi återigen det juridiska draget. Denna koncentration på etiska problem är en typisk modernitetsföreställning som är främmande för huvuddelen av den etiska reflektionen genom historien. Aristoteles, Paulus, Augustinus, Thomas och Luther tog inte sin utgångspunkt i etiska problem, utan i frågan om hur vi ska leva. Då blir vem jag är och vill vara central. Detta kan inte besvaras skilt ifrån de socialt burna berättelser, övertygelser, praktiker jag lever med. Man kan inte tala om kristet lärjungaskap utan att tala om Jesus, Guds rike, kors och uppståndelse, osv. Som Bexell själv skriver:

Etiken finns i det dynamiska sammanhang, där Gud enligt tron är verksam i nuet, där den uppståndne Kristus lever och Anden delges människan. Det handlas med människan, hon förändras och förnyas, och allt hon gör skall vara ett utflöde ur hennes tro, gudsgemenskap och kärlek till medmänniskorna likaväl som ett resultat av den rationella etiska analysen. I detta levande sammanhang hör den kristna etiken hemma.⁴¹

Eftersom det kristna livet inte kan skiljas från detta sammanhang kommer frågan om identiteten före frågan om vad man ska göra. Frågan om

³⁷ För det följande se *ibid*, 128–132.

³⁸ Här säger han med referens till Stanley Hauerwas att «Bibelns moraliska effekt blir i denna mening beroende av vilken slags tradition och gemenskap den enskilda församlingen står för — och påverkas till.» (*Ibid*, 129.)

³⁹ *Ibid*, 130.

⁴⁰ Detta är ju också titeln på en svensk lärobok som under ett kvarts sekel format de flesta teologiska studenters föreställning om etik. För kritik av denna föreställning, se Edmund Pincoffs nu nästan klassiska essay «Quandary Ethics», *Revisions* (red Hauerwas och MacIntyre), 92–112, och Hauerwas, *The Peaceable Kingdom*, Notre Dame 1983, kap. 7.

⁴¹ *Kyrkan och etiken*, 48 f.

vad jag ska göra handlar alltså om vem jag är eller borde vara. Livet består inte av en rad fristående beslut. Tvärtom. De allra flesta av våra handlingar reflekterar vi inte över. Det betyder att det moraliskt mest betydelsefulla är hur vi och de sociala gemenskaper vi lever i är formade, vilka karaktärer vi har, vilka berättelser vi berättar, vilka sociala praktiker vi lever med. Även om också Bexell huvudsakligen behandlar moraliska dilemman, erkänner han ändå att den «kristna etikens främsta tillämpningsområde finns i vad vi kallar vardagsmoralen», där exempelvis «inte frågor om hur barnen kommit till utan om hur de barn som finns skall få en god fostran och en framtid»⁴² står i centrum. Om Bexell utvecklar detta skulle det kristna momentet få en annan och större praktisk funktion i hans etiska reflektion. Det sagda visar ju också — om det är riktigt — vilken märklig föreställning det är att man skulle kunna skilja sina moraliska föreställningar från sina religiösa.⁴³

Tradition och argumentation

Den vanligaste invändningen mot synsätt likt det jag skissat är att det omöjliggör samtal över traditionsgränser. Finns inga gemensamma och neutrala kriterier för moralisk rationalitet saknas förutsättningar för ett rationellt samtal om moraliska frågor.⁴⁴ På detta skulle man till att börja med kunna svara att så länge filosoferna inte har enat sig om hur denna gemensamma rationalitet ser ut och vilka kriterier vi ska använda så har vi ingen nytta av den. Vi är trots allt betydligt mer eniga om många moraliska frågeställningar än vi är i etisk teori. Ett annat sätt är att peka på att vi trots avsaknad av en neutral gemensam teori om moralisk rationalitet lyckas föra moraliska sam-

tal även över traditions- och kulturgränser. Problemet är inte avsaknaden av universella kriterier, utan istället de epistemologiska föreställningar som har dominerat under senare sekel som gör att man inte ser hur moraliska (och andra) resonemang faktiskt förs.

Om moral fungerar som jag ovan beskrivit är det inte förvånande att neutrala kriterier inte spelar någon avgörande roll. Men detta hindrar inte rationell argumentation. Man kan föra meningsfulla resonemang även utan universella principer och neutrala kriterier. Detta är numera en mycket vanlig uppfattning inom många discipliner. Inom moralfilosofin har Alasdair MacIntyre och Charles Taylor gjort mera än kanske några andra för att aktualisera denna möjlighet.⁴⁵

I en diskussion mellan traditioner — liksom inom traditioner — behöver man inte argumentera för absoluta ståndpunkter, vad vem som helst kan inse är rätt. Man argumenterar för vad vi med dessa övertygelser, dessa praktiker och denna historia kan finna övertygande. Med andra ord: All argumentation är kontextuell. Vi försöker inte visa att en viss ståndpunkt är absolut sann, utan att den är bättre än en annan.

Detta kan ske på många olika sätt. Man kan t.ex. försöka visa att man i den egna traditionen på ett bättre sätt än i den alternativa kan behandla interna problem och motsättningar i den senare. Man kan också visa på moraliska, politiska eller sociala förändringar som den alternativa traditionen har svårt att förklara i sina egna

⁴⁴ För att ta ett exempel. Carl-Henrik Grenholm har i en diskussion av Hauerwas etik hävdad att den «omöjliggör ett rationellt samtal mellan kristen etik och andra traditioner i ett mångkulturellt samhälle» och att den förhindrar all form av utifrån kommande kritik av den egna traditionen. («Teologisk och filosofisk etik», 3–11. Diskussionen om Hauerwas finns på sidorna 7–8.) Jag anser båda påståendena vara felaktiga, vilket jag försökt visa i *The Church as Polis*. Grenholm uttrycker sig återigen mindre kategoriskt i artikeln «Teorier om rättvisa i kristen socialetik».

⁴⁵ Se t.ex. av MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame 1988, förutom de redan nämnda *After Virtue* och *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, och av Taylor, *The Sources of the Self and Explanation and Practical Reason*, Helsingfors 1989. William Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*, Louisville 1989, ger en bra allmän bakgrund till denna utveckling.

⁴² Ibid, 44. Se också ibid, 67, 133.

⁴³ En viktig aspekt som jag här inte har utrymme att behandla är att även våra beskrivningar av de etiska frågeställningar vi möter är formade av de berättelser och praktiker vi lever med. Våra etiska avgöranden bestäms ofta redan i hur vi beskriver verkligheten. Denna problematik behandlas bl a i många av MacIntyres och Hauerwas böcker. För en samlad diskussion, se L. Gregory Jones, *Transformed Judgment: Toward a Trinitarian Account of the Moral Life*, Notre Dame 1990. Detta omöjliggör den skarpa distinktion mellan fakta och värde som Bexell ofta arbetar med.

termer. Ett vanligt sätt att argumentera är att starta utifrån gemensamma eller överlappande övertygelser. Man försöker visa konsekvenser som en viss övertygelse bör leda till, eller man kan peka på vad som nu är marginella värden, men som skulle kunna utvecklas och då få stora konsekvenser. Den vanligaste formen av moralisk argumentation är kanske vad Taylor kallar en «error-reducing move», som kan bestå «in the removing of a contradiction, or the overcoming of a confusion, or the recognition of a hitherto ignored relevant factor.»⁴⁶ För detta krävs inga neutrala kriterier.

Det är sålunda möjligt att resonera utan en gemensam eller neutral utgångspunkt. Och det är det vi hela tiden gör. Vi försöker visa varför övertygelse x är bättre än y, inte vad den slutliga och absoluta sanningen är. Detta sätt att resonera gör inte resonemangen svagare, utan tvärtom rikare och möjliggör användningen av många typer av argument som annars hamnar utanför. Detta synsätt visar också att och hur moraliska traditioner är föränderliga och öppna för både intern och extern kritik.

Rent allmänt tror jag att detta är en bättre beskrivning av hur vi faktiskt resonerar än den modell som utgår från förment universella utgångspunkter.⁴⁷ Hur långt vi kommer i samtalen, hur mycket enighet vi uppnår, det får det faktiska samtalet och den historiska utvecklingen visa. Det kan vi inte veta i förväg. Enighet är något vi upptäcker, inte något vi kan förutsätta eller ta för givet. Ofta måste vi leva med oenighet, samtidigt som olikhet och oenighet — både inom och mellan traditioner — bidrar till att traditioner utvecklas.

Till detta kommer, åtminstone enligt vissa kristna traditioner, att evangeliet och kallelsen till lärjungaskap inte handlar om allmänna eller nödvändiga sanningar, eller om i princip oundviklig mänsklig erfarenhet och moralisk insikt. Istället har det sin grund i historien om Jesus Kristus, vilken bara är tillgänglig genom vittnesbörd. Kristna kan endast vittna och inbjuda. Det kristna livet är en erbjuden gåva, ingen rationell nödvändighet. Det finns flera möjliga sätt att

leva det mänskliga livet. Man är inte irrationell för att man säger nej.⁴⁸

Om moralisk minimalism

Man kan ändå fråga sig om det trots allt inte finns ett stort värde i åtminstone en någorlunda gemensam minimimoral. Vi lever i en gemensam värld och i gemensamma samhällen. Även om det är mycket vi är oeniga om, krävs också gränser för oenigheten för att ett samhälle ska fungera. Dessutom finns ju, som Bexell påpekar, den faktiska erfarenheten av moralisk enighet i olika situationer. Hur ska den förstås? Jag ska till slut, utifrån en bok av Michael Walzer⁴⁹ beskriva ett möjligt sätt att göra rättvisa åt detta fenomen som inte leder till de svårigheter som Bexells etik hamnar i.

Walzer börjar sin bok med att referera ett inslag från en nyhetssändning på TV som gällde en demonstration i Prag 1989 där en del av demonstranterna bar skyltar med det enda ordet «Sanning» och andra med ordet «Rättvisa». När han såg dessa bilder visste han omedelbart både vad de betydde och att han bejakade de värden de demonstrerade för. Inte bara det, han visste att nästan alla andra gjorde detsamma. En anledning till denna enhet och förståelse över nations- och kulturgränser har, menar Walzer, att göra med att de inte demonstrerade för en viss sanningsteori eller rättviseteori; de ville att deras ledare skulle tala sanning och inte ljuga för dem, de ville få slut på godtyckliga arresteringar, de ville ha likhet inför lagen och ville få bort partielitens privilegier.

Detta skulle, kunde man tänka sig, ge stöd åt Bexells teori. Men Walzer går en annan väg. Enligt honom visar detta att moraliska termer

⁴⁸ Så t.ex. Hauerwas och William H. Willimon i *Resident Aliens*, Nashville 1989, 98–103 och Hauerwas i *After Christendom*, Nashville 1991, kap. 6.

⁴⁹ *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994. I det följande refererar jag huvudsakligen kap. 1. I de följande kapitlena fördjupas och exemplifieras hans hållning på ett mycket belysande sätt. Jfr också hans till svenska översatta bok *Pluralism och jämlikhet: En teori om rättvis fördelning*, Göteborg 1993. Också Grenholm finner Walzers arbeten värdefulla, även om han har sina reservationer. Se «Teorier om rättvisa i kristen socialetik», 93–95.

⁴⁶ *Explanation and Practical Reason*, 15.

⁴⁷ Även min diskussion med Bexell i denna artikel kan lämpligen läsas utifrån detta perspektiv.

har både maximala och minimala innebörder, och att dessa olika innebörder används vid olika tillfällen och för olika syften. Men det är inte så att den minimalistiska moralen bildar ett slags universellt fundament på vars grund mer partikulära maximalistiska moraler kan byggas. Tvärtom är det så, menar Walzer, att de minimalistiska innebörderna är inbäddade i en maximalistisk moral, med dess specifika historia, språkbruk och praktiker.

En minimimoral uppstår speciellt i kris- och konfrontationssituationer och fungerar då — i varierande grad — tillfälligt befriad från sin maximalistiska inbäddningskontext.⁵⁰ Någon form av rättvisetanke, kopplad till en uppsättning praktiker och institutioner genom vilka den utförs, verkar finnas i alla samhällen. Dess område och den typ av frågeställningar den berör, exempelvis politisk tyranni och förtryck av fattiga, är i vid mening gemensam. Samtidigt som en kulturs förståelsen av vad rättvisa är hänger samman med dess förståelse av allt annat, är vissa aspekter omedelbart tillgängliga även för dem som inte känner till helheten. Walzer pekar speciellt på rättvisetankens negerande aspekter, t.ex. kritik av brutalitet och förtryck av fattiga. Det är detta Walzer kallar minimimoral. Men denna minimimoral finns aldrig för sig själv. Vi kan inte göra om den till en fristående moral som sedan också skulle kunna utgöra

basen för en mer utvecklad universell moral. När vi bejakar och stöder demonstranterna i Prag, och därmed visar på en minimimoral vi har gemensamt, separerar vi inte denna i filosofisk mening från vår maximimoral. Walzer skriver:

We should not try to escape the dualism, for it fits what I am inclined to call the necessary character of any human society: universal because it is human, particular because it is a society. ... Societies are necessarily particular because they have members and memories, members with memories not only of their own but also of their common life. Humanity, by contrast, has members but no memory, and so it has no history and no culture, no customary practises, no familiar life-ways, no festivals, no shared understanding of social goods. It is human to have such things, but there is no singular human way of having them.⁵¹

På detta sätt kan vi bejaka den enighet Bexell pekar på, samtidigt som vi både kan beskriva vad denna enighet handlar om på ett mer adekvat sätt och hålla fast vid etikens ofrånkomliga maximalistiska karaktär.

⁵¹ Ibid, 8. Walzer kritiserar också den typ av minimalism som bygger på förment neutrala procedurregler som i olika former har utvecklats av t.ex. John Rawls och Jürgen Habermas. Han visar hur dessa regler i praktiken förutsätter en viss samhällsordning och en uppsättning livsideal som gör att det inte blir speciellt mycket kvar att diskutera.

⁵⁰ «Morality is thick from the beginning, culturally integrated, fully resonant, and it reveals itself thinly only on special occasions, when moral language is turned to specific purposes.» (*Thick and Thin*, 4.)

Summary

The purpose of this article is, in relation to international debate, to analyse and criticise the dominant form of theological ethics in Sweden. The writings of Göran Bexell are used as an example. Of central concern to Bexell is the universality of ethics and therefore the search for an adequate method. The author tries to show both the theoretical and practical inadequacy of Bexell's approach. He also points to a more promising thread in the ethical thought of Bexell that more concretely shows the embeddedness of Christian ethics in ecclesial practice. Among the issues discussed are universalism and particularism, the nature of ethical argumentation, the relationship between basic norms and application, the role of theological convictions, and the significance of a virtue-approach.

Universalism och partikularism i etiken

Svar till Arne Rasmusson

GÖRAN BEXELL

Artikeln är ett svar på föregående artikel av Arne Rasmusson. Gentemot denne prövar författaren att fasthålla vid försöken att formulera en etik som inte bara är partikulär utan också tar tillvara det gemensamma i etiken. Dock bör en nutida universalistiskt syftande etik modifieras med hänsyn till kritiken från partikulär etik. Författaren är professor i etik vid Lunds universitet och redaktör för STK. Fler inlägg i debatten välkomnas av redaktionen.

Arne Rasmusson ställer många viktiga frågor i sin artikel och driver ett i nutida etik typiskt synsätt. Därför är jag tacksam för utmaningen och för den breddning av etikdebatten som artikeln kan medföra liksom det kommenterande svar som det nu är min uppgift att ge. Jag skall främst försöka visa vari problemen finns, var vi kanske är oeniga och eniga och i vilka frågor Rasmusson enligt min mening har misstolkat min position; dessutom diskuterar jag något argument för och emot våra olika synsätt.

Den svenska teologiska etiken som tradition

Den svenska teologiska etiken som tradition under 1900-talet är inte enhetlig men innehåller ändå några gemensamma drag, som framträder vid jämförelse med andra traditioner. Till det utmärkande hörde den tidigare välkända lutherforskningen. När den idéhistoriskt-systematiska inriktningen efterhand försvann, kom aktuella och principiella frågor i forskningens centrum, långt mer allsidigt inriktade på etiska frågor än tidigare. Vidare har metodfrågorna diskuterats ingående, inte minst relationen mellan teologisk och filosofisk etik liksom frågan om relationen mellan kristet och human/mänskligt i etiken. Kristen etik har bedömts som helt eller delvis sammanfallande med en human och som allmänmänsklig uppfattad etik. Etiken har teologiskt ofta motiverats skapelseteologiskt. Det stora undantaget är Anders Nygrens intresse att tvärtom särskilja kristet och humant i etiken.¹

Till den tidigare traditionen hörde också dess — och andra teologiska ämnens — anknytning via fakulteterna till statskyrkan och den lutherska traditionen. I och med att det organisatoriska sambandet mellan de teologiska fakulteterna och kyrkorna successivt upplösts finns inte längre det formella och allt mindre det personella sambandet. Många — inte alla — nutida verksamma etiker inom ämnet är likväl mer eller mindre hemmahörande i samma kontext. Den kan dock aldrig förutsättas och den tydliga lutherska konfessionella markering som kännetecknade författarskapet hos teologiska etiker som Anders Nygren och Gustaf Wingren är numera svag eller obefintlig.

Dessutom bör nämnas att den tidigare traditionens socialt-kulturella bakgrund var relativt sett mer homogen i moraliskt och religiöst avseende än vad som nu är fallet, när mångkulturalitet och värdepluralism ökar.

Denna tradition liksom den förändrade sociala situationen har mer eller mindre påverkat flertalet nutida svenska teologiska etiker, vilka fullföljer, nyorienterar eller kritiserar traditionens innehåll i konfrontation med nutida teologisk och annan etik — så som alltid bör ske om traditionen tillåts vara en levande storhet att taga ställning till.

I sin artikel «*Människan i allmänhet finns inte*» upptäcker Arne Rasmusson (AR) lättare att den svenska teologiska etiken är just en tradition med sina särdrag, eftersom han själv från

¹ Jfr Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet*, 1981.

början inte är en del av den. Han är snarare ett exempel på att den teologiska scenen i Sverige är på väg att bli mer pluralistisk, vilket är en värdefull effekt av bl.a. den ökade mångkulturella sociala situationen liksom av vidgningen av den teologiska och religionsvetenskapliga utbildningen och forskningen. Bland annat har fler universitet och högskolor, även frikyrkliga seminarier och högskolor, ökad teologisk utbildning.

Nya generationer av teologer växer fram från andra traditioner än den traditionellt svenska teologiska. Till dessa hör Roland Spjuth, som disputerade 1995², samt Ola Sigurdson, som 1996 försvarade sin avhandling om Barth-receptionen i Sverige³. Hit hör också Arne Rasmusson, som i sin avhandling behandlade teologi och etik hos Jürgen Moltmann och Stanley Hauerwas.⁴ Alla tre disputerade i Lund.

Dessa nya teologer, som inbördes givetvis inte har samma uppfattning i alla de här behandlade frågorna, har påverkats av nutida dominerande riktningar inom internationell filosofi och teologi inkl. etik med MacIntyre som föregångare och på teologiskt håll med Stanley Hauerwas som företrädare. Inom etiken är dessa kommunitarister kritiska mot universalism och betonar det partikulära, traditionens betydelse och den enskildes dygder. Detta är också Arne Rasmussons position. I själva verket är den svenska traditionens mer icke-partikulära uppfattning för närvarande inte särskilt tongivande, medan AR har den nutida debattens vind i ryggen.

Först vill jag kommentera AR:s beskrivning av traditionen och dess anspråk. Han karakteriserar traditionen och min position som «en viss form av luthersk skapelseteologi» (s. 59) och «luthersk skapelseteologi kombinerad med sökandet efter en adekvat metod» (s. 61). Det framgår inte om AR menar att det är en typiskt luthersk

uppfattning, men jag vill poängtera att den är varken *typiskt* luthersk eller typiskt *luthersk*. Uppfattningen är nämligen inte representativ för all luthersk teologi. Alltsedan andra världskrigets slut och några decennier framåt har tyskspråkig luthersk teologi snarare dominerats av en kritisk hållning gentemot skapelseteologiskt förankrad etik. Orsaken var bland annat den tidigare skapelseteologins oförmåga att hålla kritisk distans gentemot nazismen samt den barthianska etikens dominans. Däremot är traditionen typisk för mycket i skandinavisk teologisk etik.

För det andra är detta inte heller en typiskt *luthersk* etik. Det etiska synsätt där moralen förankras inte bara i en gudomlig uppenbarelse utan också i den mänskliga tillvaron, har en mycket bredare, klassisk och allmänkristen förankring med rötter i gammaltestamentlig skapelsetro och i den kristet formade läran om en naturlig moralisk lag.

Ett aktuellt exempel på en kombination av det typiskt skandinaviskt-lutherska och det romersk-katolska finns i ett nytugivet kyrkligt-ekumeniskt dokument.⁵ Till etikens grunder räknas här dels en allmänt humanetisk grund, en naturlig morallag med människovärdet som centralt värde, dels gudstron. För mig finns det ingen poäng i att en etik är mer eller mindre luthersk, reformert, romersk-katolsk eller tillhörande någon annan kristen tradition; jag söker hellre den etik som har bäst skäl för sig ur allmänkristen och redovisat etisk synpunkt överhuvud.

Mot denna huvudfåra i kristen tradition står framför allt pietistiska traditioner, som i stället framhållit det särskilda i kristen etik och därmed den kristna gruppen, församlingen, kyrkan resp. Bibeln och just kristen tradition och kristna församlingar som moralens fundament. Till sådana traditioner får AR sägas höra; möjligen står han nära reformationens vänsterflygel med dess anabaptistiska riktningar, men sådana klassificeringar är som sagt inte särskilt intressanta.

AR beskriver vidare den svenska teologiska etiken som en «utpräglad modernitetstradition» (s. 59) och därmed avses dels att den söker efter en säker grund och metod för etiken, dels beto-

² *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*. Studia Theologica Lundensia 51, 1995. Jfr även «Gudstro bortom modern metafysik — en jämförelse mellan Jean-Luc Marions och John Milbanks postmoderna teologier», i *STK* 4, 1996.

³ Ola Sigurdson, *Karl Barth som den andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception*, 1996.

⁴ *The Church as Polis. From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*, Studia Theologica Lundensia 49, 1994.

⁵ Erwin Bischofberger, Göran Bexell, Anne-Marie Thunberg, *Statens och kyrkornas ansvar för samhället som värdegemenskap*, 1996.

ningen av det universella i etiken. Om detta är definitionen på modernitet, är det riktigt att traditionen i fråga är en modernitetstradition och enligt min mening något som bör starkt försvaras. AR:s tradition får väl i så fall med en diffus term kallas en postmodern tradition, om därmed menas att AR inte söker en säker grund och metod för etiken och inte heller söker det universella i etiken. Jag vet inte om AR verkligen intar den positionen. Om det likväl är så, finns det här en genuin oenighet mellan oss.

I detta sammanhang kan också invändas mot ett av AR:s huvudargument: AR uppfattar mina anspråk som absoluta eller neutrala, ungefär som om jag skulle stå utanför en viss tradition. Så är självklart inte fallet; AR har ju visat vilken tradition det är fråga om. Ingen står utanför sin kontext och tradition, inte heller AR. Men jag uppger inte om vad som gäller allt offentligt samtal: att deltagarnas synsätt är bestämda av ett antal kända och okända sociala, historiska, genetiska och andra faktorer. Den tradition med därtill hörande förutsättningar någon tillhör kan vi kalla vederbörandes metaposition. Mitt intresse är inte inriktat på orsaksförklaringar till mitt synsätt utan på giltigheten i de argument och det synsätt jag framför; det kan vi kalla min position.

På metapositionen är ingen absolut eller neutral och metapositionen påverkar i hög grad positionen, så att inte heller positionen är det, på samma sätt som all vetenskap har ett inslag av icke-absoluthet och sökande efter sanning i sig. Min position har därmed inga anspråk på någon abstrakt absoluthet eller neutralitet men lika viktig är att jag inte låter min position få någon relativitetsprägel: jag menar naturligtvis — tills jag blir överbevisad om motsatsen — att detta synsätt har bäst skäl för sig, att den är bättre än en annan (s. 67). På samma sätt förhåller sig AR i sin position med en partikulär etik med bakgrund i en pietistisk metaposition. Han kan tyckas framföra sina åsikter med både neutrala och absoluta anspråk i den meningen att AR tror att det han påstår faktiskt är sant eller åtminstone har de bästa skälen för sig. Om AR i sin position påstår att etiken inte skall söka efter en säker metod och vara universell är ju detta att uppfatta som ett påstående av samma karaktär som när jag påstår att etiken bör söka efter en säker metod och universell inriktning.

Om AR bara vill framhålla att normativa ståndpunkter inom etiken har något icke-absolut över sig i den meningen att de inte kan visas vara sanna eller falska i empiriskt prövbar mening, har han naturligtvis rätt. Eftersom avståndstagandet från en absolut sanning tycks vara viktig för AR är det kanske detta han menar. Min position i detta avseende finns t.ex. i artikel *En välgrundad moraluppfattning*⁶ enligt vilken prövbara skäl kombinerat med ställningstaganden leder fram till en uppfattning, men den är inte absolut i den mening som föresvävar AR. Däremot hävdar jag att den är välgrundad.

Det mänskliga och en intersubjektiv metod

En av de principiellt viktiga frågor AR tar upp gäller om det inom etiken är möjligt att arbeta med en föreställning om något som är mänskligt och gäller människan som sådan. I samband därmed diskuteras kritiskt en av de metodiska ansatser jag tillämpar: att argumentera utifrån mänskliga behov, den sociala situationen och de etiska fenomenen. Det gemensamma för detta är, heter det, att jag «försöker så att säga utifrån och på ett neutralt sätt formulera normer för det mänskliga livet» (s. 62).

Gentemot detta menar AR att biologisk och social verklighet, erfarenhet och språk inte kan skiljas åt. Människan i allmänhet, kärlek och andra fenomen finns inte neutrala, utan sin konkreta sociala och historiska inbäddning (argument 1 hos AR). Här föreligger dock ingen oenighet mellan oss: AR säger att det han kallar konflikten gäller dels hur annorlunda livet kan vara (vad AR menar med detta är inte helt klart), dels hur långt man analytiskt kan särskilja det mänskligt nödvändiga från det historiskt kontingenta. Om jag förstår AR rätt, menar han att jag skiljer för mycket medan han själv framhåller att allt är socialt-historiskt bestämt och att man därför egentligen inte kan och bör skilja det ena från det andra. Dock frågar han «i hur stor utsträckning» man kan särskilja och markerar kanske därmed att han inte befinner sig på den ena extremen, som innebär att det inte finns

⁶ «En välgrundad moraluppfattning», i *STK* 4, 1990.

något gemensamt mänskligt i olika kulturella kontexter; detta kallar jag i fortsättningen det partikulära synsättet.

Min position innebär att det finns något gemensamt mänskligt i moralen, men detta framträder aldrig utan sin kulturspecifika kontext. Oenigheten eller snarare skillnaden mellan AR och mig finns kanske i frågan hur mycket som kan sägas vara gemensamt respektive icke-gemensamt i etiken. Det är en viktig uppgift för etiken att klargöra den frågan.

Mot min metod anför AR vidare två ofta diskuterade invändningar, nämligen dels att t.ex. psykologiska analyser aldrig själva är livsåskådningsneutrala (argument 2), dels att det finns olika slags behov, t.ex. egenintresse, vilka gör min beskrivning ensidig. Denna är enligt AR inte empiriskt grundad utan bestämd av en moralisk vision som är präglad av kristen etik, t.ex. finns det mycket i det empiriska som strider mot kärleksbudet (argument 3).

Detta är för etiken principiellt viktiga frågor. Jag har större tilltro till att nå intersubjektivt prövbara beskrivningar av behov, sociala krav och etiska fenomen än vad AR tydligen har och jag anser att sådana beskrivningar är viktiga för etiken. Nog kan djuppsykologin liksom socialpsykologin ganska ingående beskriva vad som händer när ett barn, en vuxen eller en miljö får eller har respektive saknar det som kallas kärlek, t.ex. i dess delbetydelse av såväl inre hållning och gripenhet som aktiv, självutgivande omsorg om den konkret andra människans bästa i allsidig social, psykofysisk, andlig och själslig mening. Denna beskrivning kan göras i princip oberoende av forskarens inställning, men jag har ingen naiv tro på absolut objektivitet (contra argument 2 hos AR).

Mycket är givetvis beroende av den kultur där beskrivningen görs; desto viktigare att söka intersubjektivt och interkulturellt hållbara beskrivningar. Det är just i insikt om svårigheten att hitta hållbara utgångspunkter i de subjektiva värderingarnas och skiftande traditionernas mångfald som man bör söka efter en sådan intersubjektivt prövbar förankring för etiken. Jag skulle t o m vilja säga att det till ett universitets idé hör just att hitta metoder för produktion av intersubjektivt och interkulturellt prövbara och begripliga påståenden. Men psykologin och

andra vetenskaper om människan kan inte säga allt om människan, inte ens tillsammans. De måste underkastas den begränsning som ligger i den vetenskapliga metodiken och kan svara endast på de frågor som ställs och som metoden tillåter. Människan är både psykofysiskt, socialt och själsligt en mycket mer sammansatt varelse än vad vetenskapen ännu och kanske någonsin kan beskriva.

På detta sätt söker etiken empiriskt och erfarenhetsmässigt grundade argument för och emot den normativa acceptansen av olika värden och normer. Om all erfarenhet och intersubjektiv prövning visade att kärlek är skadlig för individ och miljö vore det svårt att hävda kärleksbudets betydelse. Nu är det tvärtom ganska lätt att finna goda skäl för en normativ acceptans av kärleksbudets centrala ställning, t.ex. att varje människa («människan») behöver ge ut och ta emot kärlek. Jag har svårt att tro att AR efter viss eftertanke inte skulle hålla med om detta eller att han, mot all erfarenhet och alla goda sociala och psykologiska skäl, skulle hävda ett visst moraliskt bud.

Med detta bortses inte från att det finns andra behov och fenomen, t.ex. egenintresse, destruktivitet och ondska (contra argument 3). Den som vill finna argument för en rent egoistisk eller destruktiv etik finner på detta sätt också viss grund för sin etik. AR menar med rätta att somliga skulle hävda «att den kristna förståelsen av kärlek inte bara är ensidig utan också direkt skadlig» (s. 62). Ett aktuellt exempel är Jan och Birgitta Tullbergs kritik av den icke-egoistiska och självutgivande kärlek som finns i kristen etik. De menar att endast den reciproka altruismen är rationell, medan däremot den att vända andra kinden till strider mot den naturgivna impulsen.⁷

Varför får då inte det rena asociala egenintresset samma argumentativa betydelse i resonemanget? När AR inte kan besvara det, visar det att han inte observerat ett viktigt inslag i min metod. Ytterligare ett indicium för detta är hans beskrivning av denna som ett försök att neutralt «formulera normer». Det förhållandet att jag söker empirisk och erfarenhetsmässig grund för etiken är förvisso inte detsamma som att jag där-

⁷ Jfr senast Ulf Görman, «Är moralen styrd av generna?», i *STK* 1, 1997.

igenom också direkt formulerar normer. Metoden innebär nämligen inte att man direkt från verkligheten skulle kunna avläsa eller formulera etiska värden och normer, ej heller att all empiri och erfarenhet är normativ. Inte heller förespråkas någon logisk slutledning från en förment neutral beskrivning av verkligheten till accepterade moraliska värden och normer.

Metoden innebär i stället att en välgrundad etik, såväl i allmänhet som i kristen kontext, byggs upp genom att flera preciserade utgångspunkter får tjäna som utgångspunkt för ett hermeneutiskt resonemang, som genom analys och dialog skall leda fram till en normativ slutsats. Om jag finner att kärleksbudet har en central ställning i biblisk etik och om det kan visas att människans behov av kärlek är fundamentalt för hennes utveckling som människa är detta analytiskt sett två mycket starka skäl för att låta en nutida kristen etik ha sitt centrum i kärleksbudet. Det är inte detsamma som att formulera en norm på ett förment neutralt sätt eller att låta den egoistiska böjelsen vara normativ. Tvärtom finns det en norm som prövas mot mänsklig erfarenhet och kunskap. Jag är fri att bejaka normen, även om den strider mot känd kunskap och hitills gjord erfarenhet, men då skall det finnas andra starka skäl för den.

Det till synes självklara i etiken

Ett annat argument hos AR är att mycket av vad jag anför som grundläggande värden i en gemensam etik inte är speciellt kontroversiellt. Det är inte utanför vad «vanliga svenskar kan tänkas acceptera» och där det existerar stor oenighet kommer jag fram till att det finns skäl för oenighet. Det där verkar som om jag beskriver en etik för en liten svensk och söndervittande folkhemsidyll. AR:s kritik visar likväl något beaktansvärt, nämligen att etiken inte bör hamna på den meningslösa allmänningen. Jag får skärpa observansen för detta men vill ändå lägga fram två argument till försvar för att etiken skall observera också det till synes självklara och det gemensamma.

Det första är att ingenting, allra minst i etiken, är självklart. Det är en uppgift för den teologiska etiken att göra explicita de ofta tysta för-

utsättningar och utsagda normer och värden på vilka våra vardagliga liv vilar. AR skriver att det inte är svårt att hålla med om att det mänskliga samlivet «kräver vissa saker för att det skall fungera» som t.ex. tillit. Det är bland annat sådant etiken bör visa, analysera och beskriva. Etikens grunder handlar inte sällan om det till synes självklara. Moraliska värden och normer fungerar ofta på ett utsagt sätt och artikuleras vanligen först i krisen. Till etikens uppgift hör att göra den moral explicit som fungerar även i normalfallet, utan kris.

Det andra argumentet är att det är en viktig nutida uppgift att söka grunderna för en eventuell värdegemenskap i ett mångkulturellt samhälle. Det behövs inom politiken för beslut om t.ex. skolan och sjukvården och för hävdandet av mänskliga fri- och rättigheter. Den gemensamma grund jag formulerade för de stora världsreligionernas etik finner AR inte kontroversiell; det råder, menar AR, allmän enighet om den och det var just det som var den poäng jag ville visa. Det är väl inte graden av kontrovers som avgör om något är viktigt och meningsfullt.

Men AR går vidare och menar att det är på det tillämpande planet det råder oenighet, men där har jag, menar AR, inte sagt så mycket. Härtill får sägas att på grundval av det presenterade förslaget till hur en välgrundad etik utformas har jag också i olika sammanhang visat i några etiska frågor vad etiken leder till, men det är ett omfattande arbete. AR menar att det med ett undantag (om den rättvisa och goda fördelningen) rör sig om ganska självklara och allmänt accepterade slutsatser och därför vore i ointressant. Här tror jag AR tar miste. För det första är det således etikens uppgift att formulera även det till synes självklara som när formuleringen väl är gjord, verkar bekant och riktigt. För det andra är flera av de förslag jag presenterat kontroversiella, särskilt inom ramen för en kristen etik.

Uppfattningen att det enligt teorin om en välgrundad moralisk oenighet är möjligt att bejaka olika ståndpunkter beträffande t.ex. homosexuellt partnerskap samt innehav av kärnvapen som möjliga inom ramen för en kristen etik inom en och samma kyrka är nämligen i hög grad kontroversiell, vilket debatten t.ex. i Norge visar.⁸ Exemplet med en rättvis och god standard ville visa hur en enkel etisk analys med ganska all-

mänt accepterade grundvärden plötsligt leder till långtgående sociala och politiskt kontroversiella konsekvenser, om det tas på allvar.

Hur ställer sig AR till mina ställningstaganden i enskilda frågor? Det hade varit väl så intressant att få veta som de mer allmänna reflexioner han gör angående enighet och oenighet. Min erfarenhet är — och det bekräftar snarast vad AR själv skriver — att så snart en teologisk etik tvingas ta ställning i frågor av nämnt slag avslöjar detta en stor mängd explicita och implicita förutsättningar om vad som kännetecknar en i detta fall kristen etik.

Dygdetik, principetik och kristen etik

AR:s egen position är inte utarbetad i alla de frågor han tar upp, men det blir klart att han liksom MacIntyre förordar en dygdetik framför annan etik och i likhet med Hauerwas menar att kristen etik är en dygdetik. Min position är att en välgrundad etik inte kan vara det ena eller det andra utan kräver ett genomarbetat kompletterande synsätt, men jag skall inte ta upp utrymme med att be AR visa hur han tar ställning till alla de problem en ensidig dygdetik leder till.

Jag måste dock protestera, när han vill få min etik till att vara legalistisk. Den centrala etiska frågan för mig sägs vara «om en viss handling är i överensstämmelse med eller är en överträdelse av specificerade moraliska regler» (s. 65). Det är inte sant. Frågan är vad AR menar. Dygdetiken definieras så att den inte placerar gränserna för det rätta handlandet först «utan frågor i stället hur man skall leva det goda livet» (s. 65). Vad AR menar med legalism klagas inte, men jag tror att det är just uppfattningen att den centrala etiska frågan är om en handling är i överensstämmelse med en viss moralisk regel.

Om vi tar det sistnämnda först, slår kritiken fel, eftersom AR inte skiljer mellan olika slags

normativa handlingsetiska teorier. AR tänker nog på den deontologiska normteorin, men denna finns i olika varianter och AR beskriver den — om min tolkning är rätt — generellt som legalism. Det är dock inte rättvisande mot centrala inslag i den deontologiska normteorin, som i motsats till dygdetiken påstår att det inte är vissa egenskaper hos personen eller handlingens effekter utan främst hos handlingen själv som avgör om denna är moraliskt rätt. T.ex. är det något i torterandet som oavsett effekterna (t.ex. att få fram sanningen) och de förment goda dygderna hos förhållsledaren kränker den torterades människovärde och gör handlingen orätt.

Med legalistisk etik avser jag att den överordnade etiska bedömningen är att en viss moralisk regel följs, oavsett vilka konsekvenser den får och hur det moraliska subjektet är beskaffat: fiat justitia, pereat mundus! (må rättvisan ha sin gång, även om världen går under). Kan AR ge belägg för att jag pläderar för en sådan etik emotser jag det; i själva verket tar jag avstånd från denna avart. Därmed tar jag inte avstånd från att en välgrundad moraluppfattning bör ha vissa deontologiska inslag.

Om AR läst noga skulle han funnit att i min modell om en välgrundad moraluppfattning finns just en kombination av olika synsätt, bl.a. så att det moraliska subjektets moraliska status ofrånkomligt måste påverka den totala moraliska bedömningen. Men jag vill inte falla i den grop som förmodligen AR gjort, nämligen att generellt tvingas påstå att vi för att veta om en handling är moraliskt rätt först måste veta om det handlande subjektet är en god människa eller åtminstone har vissa berömvärda dygder. Om en människa är god och en handling är rätt, uppnås idealet. Det är därmed inte så att AR kan spela ut dygdetiken mot min teori.

Har AR verkligen en renodlad dygdetik i min bemärkelse? Hans poäng synes mer vara att påstå att i en kristen etik är dygdetiken en ofrånkomlig del av etiken: vad jag skall göra kan inte skiljas från vilka vi är och vill vara. Här är vi ense och konstigt vore det annars med tanke på källornas, särskilt etiken i Nya testamentet, vittnesbörd. Här behövs också, som jag ofta framhållit och som inte minst AR:s eget tänkande kan bidra till, en korrigerande av den onödigt skep-

⁸ I en mindre skrift, *Kyrkan och etiken*, 1990, introducerade jag teorin om en välgrundad moralisk oenighet inom ramen för en kristen etik och inom en kyrka samt gav exempel, t.ex. från homosexuellt partnerskap. Denna skrift liksom debatten i Norge blev föremål för en kritisk analys i Birgitte Lerheims intressanta artikel *Fundamentalisme og velgrunna usemje*, i Norsk teologisk tidskrift, hefte 2–3, 1996.

tiska hållning till dygdetik och helgelse som funnits i luthersk tradition.

Det är också min uppfattning att egenskaper som empati och förståelse är av ofrånkomlig och ibland avgörande betydelse för det moraliska handlandet liksom att moralen behöver en social kontext och tradition att existera inom för att kunna överleva. Hade inte kristendomen slagit rot i kristna församlingar med alla konkreta sociala frågor att taga ställning till hade kristen etik kanske blivit något endast abstrakt och teoretiskt och likt platonismen efterhand förlorat sin etiska betydelse.

Kristen etik är likväl inte rakt igenom en dygdetik i angiven mening. Den gäller även frågan om rätta handlandet och goda värden, men AR står i sin pietistiska tradition för en dygdetisk förträngning av perspektivet.

Principer eller praxis?

AR beskriver min etik som en renodlad principetik, som att utgångspunkten tas endast i etiska dilemman, att principer går före praxis, att den är legalistisk osv. Jag undrar hur det är möjligt att AR läser så fel; jag känner inte igen vad jag skrivit i dessa beskrivningar. Ganska tydligt har jag angivit hur etiken bör ha en av sina utgångspunkter i å ena sidan en beskrivning av människans socialt-kulturella situation, i människans behov och de medmänskligt sociala kraven, å andra sidan — om det är fråga om en kristen etik — i den bibliska etiken, kristen tradition och kyrkans gemenskap.

Det förhållandet att man gör en etisk analys och utarbetar en etisk teori om en välgrundad moraluppfattning innebär vidare inte att jag menar att individer och grupper i praktiken och varje situation resonerar så som teorin säger. Handlandet sker t.ex. ofta spontant och konventionellt, men hur moraliskt handlande i praktiken går till är en svårforcerad och intressant fråga.

Jag är enig med AR om att de konkreta exemplen och små avgörandena vanligen går före teorin i praktiken och det bör påverka vårt teoretiserande, men det är inget argument mot att utarbeta en etisk teori om bl.a. etiska principer, om etiska dilemman och om en välgrundad moraluppfattning överhuvud. På samma sätt är

samtalet och ställningstagandena till de konkreta exemplen en viktigt sätt att föra den etiska reflexionen vidare — men det är inget argument mot behovet av en etisk teori.

Universalism och partikularism samt postmodernism

Mycket i vad AR tar upp kan hänföras till det i nutida etisk debatt aktuella frågeområdet universalism contra partikularism i etiken. En förenkling vore att kalla min position en renodlad universalism och det verkar knappast heller vara så att AR företräder en extrem partikularism, men han ligger klart närmare ett partikularistiskt synsätt än vad jag gör och i detta finns en skillnad mellan oss.

Ett problem är att AR aldrig på allvar tar upp argumenten för och emot en universell respektive partikulär etik och därför blir sakfrågorna aldrig på allvar diskuterade i hans artikel. Om inte argumenten preciseras och vägs mot varandra blir debatten alltför allmän. I detta sammanhang kan också en debatt om den s k postmodernismens kritik av etiken föras.

Universalism i etiken innebär teorier om att det finns en etik som är interkulturell, interreligiös och internationell. Universalistiska etiska teorier kan också vara allmänmänskliga: därmed menas att etiken är knuten till något som uppfattas vara mänskligt i olika betydelser och just därigenom inte bunden till bara kultur, religion och nation.

Vi bör skilja mellan universalism i deskriptiv och normativ mening: i deskriptiv mening är innebörden att det görs gällande att det faktiskt finns universella moraliska värden och normer. Detta skall i så fall kunna konstateras genom empiriska studier. I normativ mening är innebörden att det finns universella eller allmängiltiga normativa anspråk i den etik som hävdas. T.ex. kan en kantiansk deontologisk etik eller en utilitaristisk hedonism, en islamsk eller en kristen lära om det naturliga i etiken ha sådana allmängiltiga anspråk.

Universalistiska etiska teorier påstår således att det i deskriptiv mening finns interkulturella och interreligiösa gemensamma moraluppfattningar och att normativa kriterier inte är bero-

ende av endast kontextuella samband. Det gemensamma betonas.

Partikularism i etiken är motsatsen: det som förenar partikulära teorier är att det varken i deskriptiv eller normativ mening påstås finnas någon interkulturell, interreligiös eller internationell etik. All etik är i stället helt och hållet bunden till sina sociala, personliga, kulturella eller religiösa kontexter och traditioner. Det särskilda, unika, det partikulära, framhävs liksom det som numera gärna kallas det kontextuella.

Partikulära teorier i etiken framhåller således att etiken är bestämd av sin kontext. Som skäl kan anföras att människor faktiskt uppfattar moral olika och därvidlag är påverkade just av sina respektive sammanhang. Partikulär etik gör i normativ mening gällande att etiken för sin giltighet, sitt innehåll och sin motivation nödvändigt är beroende enbart av sin kontext, t.ex. sitt sociala, kulturella och eventuellt religiösa traditioner. Det är närmast vad AR kallar maximalistisk etik.

AR slutar sin artikel med ett intressant exempel från en nutida känd företrädare för ett modifierat partikularistiskt synsätt. I *Spheres of Justice* förespråkar Michael Walzer en uppfattning om rättvisa som innebär att vad som är rättvisa avgörs främst i respektive kontext. Exemplet med rättvisan skall illustrera dels att det finns interkulturellt gemensamma och minimala moraliska bedömningar av rättvisan, dels och framför allt att dessa gemensamma uppfattningar alltid ingår i större kulturellt bestämda kontexter. En minimalistisk gemensam etik finns aldrig s.a.s. naken för sig själv utan alltid i en maximalistisk större och varierande kontext. Så tycks också AR mena.

AR menar därför i anslutning till Walzer att universella värden — som han tydligen antar att de finns — aldrig finns vid sidan av en social kontext. Han skriver detta på sådant sätt att det inbjuder läsaren till tolkningen att jag skulle mena något annat. Jag har dock, som påpekats, aldrig påstått att eventuella universella värden finns utan sin kulturella kontext, men detta okontroversiella förhållande motsäger inte att det finns universalism inbäddad i kontextualismen. Frågan blir då återigen hur mycket i detta som genom etisk analys kan visas vara sådant

som det råder moralisk enighet respektive verklig och genuin moralisk oenighet om.

Vad *postmodernism* i etiken innebär är som antytts inte enkelt att definiera, men låt oss säga att en långtgående partikularism är ett inslag. Moderniteten, vilken kritiserats, sägs utmärkas bl.a. av sökandet efter det generella och helheter, medan postmoderna teorier dekonstruerar helheter, visar det specifika och sammansatta, t.ex. beträffande det moraliska subjektet. Jag har redan tagit avstånd från postmodernism, om den innebär ett avvisande av sökandet efter en säker grund för etiken och ett universellt syfte.

Däremot finns all anledning att noga pröva hur en nutida universellt syftande etik kan utformas som har prövats inför postmodernismens motargument angående t.ex. det mångtydiga mänskliga subjektet, risken att framhävandet av det generella leder till brist på insikt om och t.o.m förakt för den konkret andra människans faktiska situation, risken att ovidkommande maktpositioner leder till att den egna partikulära etiken upphöjs till något universellt samt risken att mångfalden i kontexterna inte beaktas. Min uppfattning är hittills att en för kritiken lyhörd universellt syftande etik som givetvis alltid framträder i sin specifika kontext kan utformas utan att falla för den postmoderna kritiken i dessa avseeenden. Att gå vidare med detta skulle kräva en ny artikel,⁹ men avslutningsvis ger jag några skäl för en modifierad universell etik.

Goda skäl för en förnyad universell etik

Det finns utan tvekan flera goda skäl för att fortsätta att utarbeta en modifierad interkulturell etik, men de traditionella skälen för och emot en icke-partikulär etik bör således synas på nytt i ljuset av den partikulära och postmoderna kritiken. Dessa skäl är enligt min mening mer hållbara än skälen för en renodlad partikulär etik. Här nämner jag till slut tre skäl för en interkulturell och universellt syftande etik.

⁹ För en diskussion om postmodern etik se t.ex. Zygmunt Bauman, *Postmodern ethics*, 1993 (sv. övers. *Postmodern etik*). I annat sammanhang publicerar jag en kritisk genomgång av några postmoderna synsätt, i en kommande rapport från ett symposium i Lund i nov. 1996 om temat värdegemenskap.

Det första är förekomsten av värdegemenskaper. Den deskriptiva etikens resultat, t.ex. värdeundersökningar, ger inga entydiga resultat om förekomsten av en faktisk värdegemenskap. Vi borde veta mer om det finns en allmän värdegemenskap och värdegemenskaper i olika frågor. Jämförelser mellan de stora världsreligionernas etik ger viss kunskap om å ena sidan en grundläggande värdegemenskap, som jag tror är fundamental. Å andra sidan finns den komplexa mångfalden och oenigheterna. Likväl kan sägas att det inte finns några entydiga skäl för en total etisk oenighet och relativism att hämta från den deskriptiva etiken. Tvärtom, skälen för en universellt syftande etik är starka.

Det andra skälet är hämtat från den etiska teorin, analysen och den etiska bedömningen av de normativa anspråken. Är de universella anspråken välunderbyggda? Man bör i varje fall vara kritisk mot den totala normativa relativismen. En sådan är inte hållbar ur teoretisk, argumentativ synpunkt, eftersom det innebär t.ex. att man skulle tvingas acceptera både normerna «du skall handla med respekt för den andres människovärde» respektive «du skall inte handla med respekt för den andres människovärde», beroende på i vilken kulturell och religiös kontext handlingen utförs. Det är därför både önskvärt och möjligt att uppställa interreligiöst och interkulturellt giltiga normativa kriterier samtidigt som tillämpningarna av dessa bör kunna präglas — och det gör de faktiskt — av partiell normativ relativitet.

Det tredje skälet är behovet av värdegemenskap i respektive gemenskap: grupp, nation, samhälle, det internationella och globala samhället. Detta behov är väl omvittnat inte minst av politiker och deltagare i internationella dialoger om t.ex. fred och samverkan mellan kulturer och

religioner. Hur skall vi annars kunna fostra barnen, fördela tillgångar, stifta lagar, samverka kring t.ex. FN-arbetet? Detta behov blir tydligare uttalat i mångkulturella samhällen och värdepluralistiska miljöer.

Det gäller alltså att söka formulera en form av universalism som tar tillvara de konkreta situationernas och den konkreta människans faktiska krav, att söka efter en ny form av gemensam etik som är lyhörd för olikheter och det sammansatta, mänskliga subjektet.¹⁰

AR framhåller samtalet över traditionsgränserna som en viktig del av etikens kunskapsutveckling. Samtalet, den ömsesidiga kommunikationen, är en källa för etisk kunskap och en möjlig väg till förståelse och moralisk gemenskap. Djupast når detta samtal, när det blir inte bara formellt demokratiskt. Varje människa har en röst och varje individ borde tillerkännas lika mycket värde och samtalet äga rum på den medmänskliga nivå där ovidkommande maktutövning inte får någon betydelse. Men inte bara själva samtalet och dess etiska värden är viktiga. Det är också viktigt att ha något att säga. Perspektivet med en interkulturell, universellt syftande etik som modifierats med hänsyn till den partikulära kritiken behöver föras fram i det fortsatta samtalet, inte minst som motvikt till AR:s synsätt.

¹⁰ *I Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, 1992, (sv. övers. Autonomi och gemenskap. Kommunikativ etik, feminism och postmodernism) har Harvard-professorn Seyla Benhabib framfört ett synsätt beträffande förhållandet mellan universalism och kontextualism som delvis överensstämmer med detta. Benhabib vill försvara en universalistisk etik men först sedan den rekonstruerats efter kritiken från feminister, kommunikatister och postmodernister.

Summary

This article is an answer to Arne Rasmusson's previous article *Människan i allmänhet finns inte* (Man in general does not exist). Rasmusson is influenced by MacIntyre and Stanley Hauerwas. The difference between Rasmusson and the author is that the author emphasizes the need and possibility of intercultural and interreligious ethics with a universalistic purpose. He criticizes postmodernism, if it means that all ethics in a descriptive and normative meaning is dependent only of specific contexts and traditions. But a universalistic ethic has to be modified by the critical views from particularism. A shared, human ethics never exists without its cultural context, but within different contexts there can be universal traits in ethics. — Three main reasons for universalistic ethics are mentioned: arguments from descriptive ethics that there are common intercultural values, the normative argument that you cannot accept for example inhuman acts in one culture and human acts in another, and finally the need for a shared ethics as a basis for political actions for a good society.

Det rätta och det goda i en mångkulturell demokrati¹

MATS LUNDSTRÖM

Artikeln fortsätter temat om mångkulturalitet, universalism och värdegemenskap men nu med statsvetenskapligt perspektiv och frågan om demokratins innebörd. Tre normativa demokrati-teorier presenteras och utfallsteorier bedöms mest rimliga, eftersom de tar hänsyn till moraliskt önskvärda effekter av demokratin. Mats Lundström är forskare vid statsvetenskapliga institutionen, Skytteanum, vid Uppsala universitet.

Inledning

Antag att fem personer i en tågupé skall besluta huruvida rökning skall vara tillåten. En person lider av lungemfysem och passiv rökning är direkt livshotande.² Är det rimligt att kräva att personen skall acceptera ett majoritetsbeslut i denna fråga? Alla moraliskt sansade bedömare skulle svara nekande. Visserligen har den som lider av lungemfysem ett egenintresse av att rökning förbjuds, men detta egenintresse kan legitimeras utifrån en universell rätt att slippa livshotande skador till följd av andras beteende.

Exemplet belyser demokratins moraliska begränsningar; majoritetsbeslut har ingen självklar moralisk auktoritet. Vi har alla en gräns för vår lojalitet mot demokratiskt fattade beslut. Och denna gräns gäller inte enbart demokratins avskaffande, utan även beslut inom ramen för en fortsatt existerande demokrati. I de flesta fall accepterar vi demokratiskt fattade beslut, trots att vi är oeniga, men den civila olydnaden är en potentiell handlingslinje, om vi anser att beslutet kränker ett värde som vi anser vara så viktigt att det står över demokratin.³ Vilken typ av skäl

anser vi att en individ eller en grupp kan åberopa för att sätta sig emot demokratiska beslut? I exemplet ovan anför ett livsavgörande hälsoskäl. Men även värden som är av fundamental betydelse för människors identitet kan upplevas som livsavgörande. Hot mot kulturell identitet har lika stor — om inte större — politisk sprängkraft än fysiska och ekonomiska hot.

Demokratiska statskick har historiskt växt fram inom ramen för nationalstatens relativa kulturella homogenitet. Denna värdegemenskap har varit en viktig social förutsättning för demokratins stabilitet. Grundläggande identitetsavgörande frågor har inte förts upp på dagordningen. Den dominerande konfliktdimensionen har gällt fördelning av materiell välfärd och — i någon mån — ekonomisk makt. Men förslag (t.ex. om omfattande socialisering) som hotat samhällsgemenskapen har inte förts upp på dagordningen. Demokratins legitimitet förutsätter inte bara en konsensus om demokratins principer utan, vilket är minst lika viktigt, en konsensus om vilka frågor som demokratin *inte* får besluta om.⁴

Om vi bortser från den antika demokratin, har alla demokratiska statskick, i varierande proportioner, kombinerat folksuveränitetsprincipen med rättsstatsprincipen som ålagt den politiska makten förutsägbarhet, begränsning och respekt för grundläggande fri- och rättigheter.⁵ Om inte demokratierna inorporerat ett liberalt rättsstatsideal hade de förmodligen aldrig kunnat få den legitimitet som de fått.⁶ Garantier *emot* folkmakt

¹ Denna artikel bygger på en föreläsning på en temadag inom projektet «Värdetraditioner, värdekonflikter och värdegemenskap» vid Teologiska fakulteten i Lund den 24 nov 1996. Artikeln är skriven inom ramen för mitt eget forskningsprojekt «Demokrati och mångkulturalism», som finansieras av HSFR.

² Detta exempel är hämtat från Barry 1991:36f.

³ Beslut, fattade i demokratisk ordning, angående avvísning av flyktingar har i flera fall gett upphov till civil olydnad av moraliska skäl.

⁴ Se Holmes 1995: kap. 7.

⁵ Se Hermansson 1994.

varit av avgörande betydelse för demokratiska institutioners framväxt och stabilitet. I de länder där dessa garantier inte reglerats *de jure* genom konstitutionella regler har demokratin *de facto* bundits av en värdegemenskap, som skyddat individer och grupper från majoritetsförtryck. Men demokratin har inte bara avkrävts skydd för individuella värden, utan också skydd för ett kollektivt värdesystem. Demokratiska stater har i regel värnat en majoritetskultur, vilket ur legitimitetssynpunkt varit minst lika viktigt som att värna individuella fri- och rättigheter.

Universalismen i västerländska demokratier har planterats en monokulturell kontext som har aldrig ställt frågan om statens värdeneutralitet på sin spets. Den liberala demokratin har, liksom alla samhällsgemenskaper, sina kulturbundna «tabun».

Demokratins nya utmaningar

Vi lever under en politisk epok då demokratiska statskick möts av både yttre och inre utmaningar. Behovet av systemkapacitet kräver större politiska enheter. Både politisk integration och ökad migration mellan stater skapar nya värdekonflikter i den politiska och den civil sfären. Demokratins förmåga som legitim konfliktlösningsmekanism sätts därför nya prov.

Syftet med denna uppsats är att formulera några principiella reflexioner kring frågan om demokratins moraliska status i ljuset av de legitimitetsproblem som demokratins ställs inför i ett s.k. mångkulturellt samhälle. Vad som egentligen konstituerar ett mångkulturellt samhälle är omtvistat.⁶ För mitt syfte räcker det med att anta att det präglas av en ny typ av värdepluralism som gäller identitetsbärande intressen. Politiska och sociala konflikter kan, i jämförelse med nationalstatens klassmässiga, distributiva konflikter, i högre grad förklaras i termer av motsättningar mellan grupper som skiljer sig åt i etniskt och kulturellt hänseende (vilket inte hindrar att de kan sammanfalla med klassmässiga konflikter).

Vad är demokrati?

Trots att begreppet demokrati, liksom andra centrala politiska begrepp som frihet, makt och jämlikhet, är «essentially contested»⁸, finns det en grundbetydelse som dominerar i statsvetenskaplig demokratidiskurs: demokrati är en procedur för kollektiv politisk maktutövning av jämlika medborgare. Etymologiskt härrör denna innebörd från den Athenska demokratin. Det som varierat under historiens gång är normativa idéer om demokratins värde, snarare än innebörden i begreppet demokrati.⁹ Men diskussionen om dess innebörd har ofta försvårats av att man använt den positiva värdeladdningen i termen demokrati för att torgföra sin egen politiska uppfattning. Nya och begreppsligt irrelevanta principer inkluderats i demokratibegreppet — principer som härleds ur en viss politisk ideologi. Det var detta som Tingsten vände sig emot när han på 60-talet anklagade den nya vänstern för att uttrycka en «innehållslig» definition av demokrati; de hävdade att demokrati är logiskt oförenlig med kapitalism.¹⁰ Att avskaffa eller behålla kapitalismen är två olika beslut som lika legitima inom ramen för en demokratisk beslutsprocess, enligt Tingstens procedurala demokratibegrepp.

Det är dock inte bara socialister som inkluderat sina egna politiska värderingar i demokratibegreppet. Liberaler har ofta fört in rättsstatliga principer i demokratibegreppet. I samband med den svenska grundlagsreformen i mitten på 1970-talet påstod moderata politiker att det vore odemokratisk att inte skydda den privata äganderätten.¹¹ På senare tid har SNS Demokratiråd formulerat ett av de mest spektakulära exemplen på en innehållslig demokratidefinition.¹² I sin första rapport gör de rättsstat, maktindelning och politisk handlingskraft till definitoriska villkor för demokrati.¹³ De konstruerar ett additivt demokratiindex som bl.a. inkluderar förekomsten av «tolerans», dvs. liberala värderingar, bland medborgarna. Innebörden av deras demo-

⁸ Connolly 1993:22

⁹ Bobbio 1993:17

¹⁰ Se Elvander 1975.

¹¹ Se Lundström 1996a för en kritisk diskussion.

¹² För en kritisk diskussion om SNS Demokratiråd se Lundström 1996a,b och Jacobsson 1996.

¹³ Rothstein 1995:122

⁶ Se Sejersted 1985.

⁷ Roth 1996:12f för en översikt.

kratiindex är att Sverige blir mer demokratiskt ju mer benägna medborgarna är att tolerera pornografi i TV, fritt byggande av moskéer, forskning om genteknik och arvsanlag mm. I den mån medborgarna kräver dödsstraff minskar graden av demokrati (även om man vill genomföra det genom demokratiska procedurer).

Demokratirådets rapporter exemplifierar demokratibegreppets funktion av ideologiskt lackmuspapper. De skulle kunna kalla sig *SMS Liberala råd*, utan att nämnvärt behöva förändra innehållet i sin första rapport. Detta är naturligtvis inget argument mot liberalism, utan bara ett konstaterande att den är så självklar i svensk politisk kultur att man blivit blind inför den.

Den historiska konflikten mellan liberalism och demokrati framstår som obegriplig om demokratin logiskt inkluderar liberalism.¹⁴ Om man håller fast vid att demokrati är en procedur för kollektivt beslutsfattande är liberala friheter, maktindelning, privat äganderätt m.m., tänkbara men inte obligatoriska utfall av en demokratisk maktutövning.

Den engelske statsvetaren Brian Barry har i sin demokratidefinition renodlat dess proceduriella innebörd:

By democratic procedure I mean a method of determining the content of laws (and other legally binding decisions) such as that the preferences of the citizens have some formal connection with the outcome in which each counts equally.../ That is to say, I reject the notion that one should build into «democracy» any constraints on the content of the outcomes produced, such as substantive equality, respect for human rights, concern for the general welfare, personal liberty, or the rule of law.¹⁵

I stort sett sammanfaller denna demokratidefinition med Herbert Tingstens och Robert Dahls demokratidefinitioner.¹⁶ Proceduriella demokratidefinitioner formuleras ofta i syfte att uttrycka en normativ föreställning om varför demokrati är bra. Demokratiska procedurer, där majoritetsprincipen är viktigast, anses ha ett värde därför att de innebär politisk jämlikhet.¹⁷ Men politisk

jämlikhet kan uppfattas som ett sakförhållande eller som en normativ princip. En definition av demokrati i termer av politisk jämlikhet uttrycker ingen normativ princip, bara en språkregel. Om det råder demokrati råder det politisk jämlikhet (i idealtypisk mening). Man kan acceptera denna slutsats på analytiska grunder utan att ta ställning varken för demokrati eller politisk jämlikhet.

Den proceduriella demokratidefinitionen är deskriptiv och naturalistisk. Demokrati är således inte, vilket ofta hävdas, ett värde utan ett rättsligt och politiskt sakförhållande.¹⁸ En rent deskriptiv innebörd kan naturligtvis också tillkomma s.k. innehållsliga definitioner av demokrati under förutsättning att de anger analytiska villkor som är empirisk verifierbara. Men om man inkluderar villkor som beskrivs i normativa termer, som t.ex. «rättvisa», det «goda» eller «humanistiska», gör man demokratibegreppet innehållsligt i en normativ mening. John Dewey hävdade att «demokrati» betyder «the truly human way of living».¹⁹ Han gjorde därmed demokratibegreppet logiskt beroende av en viss uppfattning om det goda och det rätta. Denna typ av «innehållslig» definition, har redan besvarat frågan om demokratis moraliska status; den är moraliskt önskvärd per definition.

Om man är inte är begreppsesentialist, kan man naturligtvis definiera «demokrati» som man vill. Man kan inte a priori förbjuda avvikelser från en proceduriell demokratidefinition. Det viktiga är att man inte ensidigt byter begrepp utan att byta term. I det politiska spåret återfinns många demokratibegrepp som avviker från den strikt proceduriella. Normativa definitioner i termer av moraliska värden, som frihet, humanism och rättvisa, är vanligt förekommande. Även deskriptiva definitioner som avviker från den proceduriella förekommer. Ofta inkluderas empiriska förutsättningar för demokrati i definitionen av demokrati eller — vilket är vanligast — inkluderas tänkbara utfall av demokrati, som är önskvärda.²⁰ Den fortsatta diskussionen i den här artikeln bygger dock på att demokrati har den proceduriella innebörd som formulerats av

¹⁴ Se Bobbio 1993 för en diskussion.

¹⁵ Barry 1991:25

¹⁶ Tingsten 1945:57, Dahl 1979.

¹⁷ Se Lively 1975.

¹⁸ Ross 1963:221.

¹⁹ Citerad i Tännjö 1992:7.

²⁰ Se Boström 1988.

Brian Barry ovan. Således kan man på ett meningsfullt sätt ställa frågan: Vilka normativa principer talar för realiserandet av demokrati?

Normativa demokratiteorier

Många argument för demokrati har varit negativa. Demokrati har betraktats som det bästa sättet att undvika att de värsta politiska olyckor. Ett klassiskt uttryck för detta synsätt är Winston Churchills välkända yttrande: «Democracy is the worst form of government, except for all the others.»²¹ Många liberalers försvar för demokrati byggt på samma tankegång. Även om demokrati inte garanterar individens frihet erbjuder den det bästa skyddet för den. Så resonerade t.ex. F.A. Hayek och Karl Popper.²²

Den s.k. revisionistiska demokratiskolan, med Joseph Schumpeter i spetsen, hävdade att demokratiskt deltagande är farligt bör begränsas.²³ Ett gott statskick bör leda till social fred och ekonomisk effektivitet. Den elitdemokrati han förespråkade ansågs som det bästa skyddet för dessa värden. En reglerad tävlan mellan politiska eliter sågs som det enda realistiska och önskvärda målet. Robert Dahl kallade detta system «polyarchy» för att slippa revidera demokratibegreppets egentliga innebörd.²⁴

I denna artikel fokuseras dock normativa demokratiteorier som argumenterar positivt för demokrati i dess idealtypiska mening. Grovt sett kan man indela normativa demokratiteorier i tre kategorier.²⁵

1. Folkviljeteorier

Utgångspunkten för denna typ av teori är att finna en beslutsordning som förverkligar folkviljan. Demokratiska procedurer antas aggregera individers preferenser till ett kollektivt beslut där alla preferenser har lika stor vikt. Målet är kollektiv rationalitet bland jämlika medborgare. Kollektiv rationalitet kan, liksom individuell

rationalitet, ses som en rangordning av ett antal möjliga beslut. Denna rangordning skall uppfylla en mängd villkor, t.ex. transitivitet, fullständighet och paretooptimalitet.²⁶ Inom den s.k. social choice-teorin har man utvecklat en avancerad teoribildning kring möjligheten att härleda en kollektiv rangordning av olika beslutsalternativ ur individuella rangordningar.

Utan att närmare gå in på alla de tekniska problem som den kollektiva rationaliteten aktualiserar, kan man konstatera att den är *moraliskt tom*. Folkviljeteorier förhåller sig till demokrati, som neoklassisk ekonomisk teori förhåller sig till marknad.²⁷ I båda fallen betraktas ett institutionellt regelverk i ljuset av dess förmåga att tillfredsställa folks preferenser. Utvärderingskriteriet bygger inte på någon annan norm än att människors önskningar bör förverkligas — vilka de än är.

Rousseaus teori om allmänviljan kan, i en rationalistisk tolkning, betraktas som en teori om kollektiv rationalitet. Han antog att majoritetsregeln leder till beslut som ingen har intresse av att ge emot. Med hjälp av spelteori kan man visa att de som går emot ett majoritetsbeslut, i ett samarbetsproblem av typen «fångarnas dilemma», går emot sina egna intressen.²⁸ Demokrati är ett sätt att koordinera individuella strävanden så att man undviker effektivitetsförluster som ingen vill ha.

Det finns inget analytiskt samband mellan demokrati och folkviljans förverkligande.²⁹ Det är en öppen frågan huruvida demokratiska procedurer är mest ändamålsenliga. Teoretiskt kan en upplyst despot fatta beslut som realiserar folkviljan. Man kan också tänka sig att folkviljan realiseras utan direkta politiska beslut, t.ex. genom marknaden.

Något tillspetsat kan folkviljeteorier likställas med Hobbes teori om Leviatan. Båda betraktar politiska institutioner som ett «modus vivendi», dvs. som en rationell förhandlingslösning mellan rationella nyttomaximerare.³⁰ Individers nyttofunktioner kan naturligtvis innehålla

²¹ Citerad i Ravich 1992:85.

²² Lundström 1996a.

²³ Schumpeter 1979 (1942)

²⁴ Dahl 1971.

²⁵ Klassifikationen följer Beitz 1989:20ff.

²⁶ Se Elster 1986.

²⁷ Jfr. Downs 1957.

²⁸ Se Hardin 1982 och Hermansson 1984.

²⁹ Se Plamenatz 1992:176 och Beitz 1989:52.

³⁰ Jfr. Buchanan & Tullock 1969.

preferenser som grundas på moraliska ställningstaganden, men dessa ges samma vikt som andra preferenser. Demokratins försvaras ytterst utifrån individens egenintresse.

2. Utfallsteorier

Utfallsteorier försvarar, i likhet med folkviljeteorier, demokratin i termer av dess konsekvenser. Men utvärderingen bygger normativa principer som gäller *oberoende* av vad folkviljan önskar. En typiskt exempel är utilitarismen. Demokrati kan försvaras om den leder till maximering av välfärd. Detta gäller både hedonistiska utilitarister och preferensutilitarister, som sätter maximering av välfärd före kollektiv rationalitet.

Ett annat exempel på en utfallsteori är Rawls teori om social rättvisa.³¹ Den erbjuder ett utvärderingskriterium för en moralisk bedömning ett samhälles grundläggande politiska struktur, inklusive demokratin. Rawls formulerade två rättvisepinciper. Den första säger att alla medborgare skall garanteras civila och politiska rättigheter som är lika för alla. Den andra säger att ojämlikhet med avseende primära nyttigheter (inkomst, sjukvård, utbildning, etc) är legitim om de sämst ställda gynnas av den (differensprincipen). Rawls rättviseteori härleds ur ett hypotetiskt, kontraktsteoretiskt resonemang. Demokratins ges ett värde som medel att genomföra en norm för social rättvisa, som gäller oberoende av om den stöds av en majoritet.

Även den s.k. diskursdemokratin, som främst förknippas med Jürgen Habermas, kan hänföras till denna typ av normativ demokrati-teori.³² Demokratins värde ligger att den möjliggör ett fortgående offentligt samtal som leder fram till konsensus i grundläggande moraliska frågor.³³ Detta deliberativa mål är inte föremål för omröstning, utan är ett externt utvärderingskriterium på demokratiska procedurer.

Den s.k. deltagardemokratiska skolan anlägger ett liknande perspektiv på demokratiska institutioner. Demokratiskt deltagande anses ha en karaktärsdanande funktion. Individens utvecklas moraliskt av att delta i politiskt beslutsfat-

tande. Detta var J.S. Mills perspektiv på demokratin.³⁴ I hans perfektionistiska konception av utilitarismen ligger demokratins värde i dess förmåga att skapa dygdiga människor som förverkligar sig själva i en politisk gemenskap. Innan den breda massan hade tillräcklig bildning och moralisk mognad tillerkände han dem inte politiska rättigheter. I likhet med Aristoteles ansåg han att politiken inte skall vara en arena för kamp mellan särintressen, utan ett medel för dygd och moraliska framsteg.³⁵ Vad som konstituerar moraliska framsteg bestäms av en teleologisk moralfilosofi, som gäller oberoende av vilka preferenser medborgarna har. Den är, liksom Benthams hedonistiska utilitarism, en moralisk måttstock, som är extern i förhållande till folkviljan.

Man kan i princip tänka sig oändligt många utfallsteorier som legitimerar demokrati. Både deontologiska och konsekvensialistiska teorier som anger universella moraliska principer som är *oberoende* av demokratiska procedurer hör till denna kategori. Såväl utilitarism som deontologisk liberalism (i Rawls eller Nozicks tappning) kan användas som extern måttstock på demokratins moraliska status.

3. Proceduriella demokratiteorier

En proceduriell demokratiteori har samma struktur som en deontologisk moralteori, men den gäller bara politiska rättigheter. Demokratins försvaras utifrån en princip om individens rätt till lika villkor för deltagande i politisk maktutövning. Denna rättighet är fundamental och härleds inte från någon annan normativ princip. Demokratins värde ligger varken i att den förverkligar folkviljan eller att den realiserar värden som föreskrivs av en generell normativ teori.

Den proceduriella demokratiteorin är kanske den viktigaste för den som vill vara «demokrat». Den erbjuder det tillförlitligaste försvaret för demokratiska procedurer. Idéhistoriskt är teorin besläktad med liberalismens idé om individens moraliska jämlikhet — en idé som underbyggs med moralisk skepticism. Den s.k. liberala paradoxen, drabbar även den proceduriella demokra-

³¹ Rawls 1971.

³² Se t.ex. Habermas 1988 och Dryzek 1994.

³³ Se Elster 1986 för en kritisk diskussion.

³⁴ Ibid.

³⁵ Se Nelson 1980:111 f.

teorin: omöjligheten att nå säker moralisk kunskap har anförts som skäl för en normativ tes om individers lika rättigheter.

Den moraliska skepticismen, som ofta kallas «värderelativism», spelade stor roll i t.ex. Webers, Russells, Berlins och Kelsens försvar för demokrati.³⁶ Moraliska ställningstaganden anses handla om val, inte om kunskap, och i detta val finns inte någon högra auktoritet än individens eget samvete.

Sambandet mellan moralisk skepticism och den proceduriella demokratiteorin är intuitivt och teoretiskt osäkert. Grundpremisen att politiska institutioner skall vara opartiska, vilket implicerar att alla ges lika villkor för deltagande i den politiska maktutövningen. Men denna princip kan naturligtvis inte härledas ur en moralisk skepticism. (Ofta har den motsatta principen härletts, att «makt är rätt».³⁷)

Den proceduriella demokratiteorin är besläktad med kontraktsteorin.³⁸ Alla individer har samma rättigheter i en procedur som legitimerar politisk maktutövning. Men medan kontraktsteorin lägger tonvikten på enhällighet, bygger demokratiska procedurer på majoritetsprincipen. Demokratiska procedurer kan dock legitimeras via ett kontrakt (hypotetiskt eller fiktivt) som tas i enhällighet. Men då är demokratiska principer härledda ur en annan normativ teori än den proceduriella demokratiteorin.

Sammanfattningsvis bygger dessa tre typer av normativa demokratiteorier på en grundläggande jämlikhetstanke. Alla individer ges samma status i en utvärdering av demokratin. Folkviljeteorin ser till förverkligandet av individers önsknings; utfallsteorin ser till förverkligandet av en moralisk princip behandlar alla lika och den proceduriella demokratiteorin ser till att alla ges lika villkor för politiskt deltagande.

Vilken teori är mest rimlig?

De tre normativa demokratiteorier som behandlats här, är inte uttömmande eller varandra uteslutande. I en övergripande teori om vad som

konstituerar ett rättvist samhälle, kan de kombineras och kompletteras med andra principer. Men för resonemangets skull kan vi ställa frågan: Vilken av dem, tagen var för sig, är mest moraliskt rimlig?

Inledningsvis hävdades att demokratin, liksom liberala institutioner i allmänhet, fungerat i samhällen med en relativt utbredd värdegemenskap. Deras legitimitet som konfliktlösande politiska institutioner har förutsatt att vissa värden aldrig hotas. Det räcker inte med de demokratiska institutionerna garanteras, även vissa substantiella värden måste skyddas. Det förefaller det orimligt att *carte blanche* acceptera beslut bara därför att de tagits i demokratisk ordning. Den politiska rättvisa som den proceduriella demokratiteorin föreskriver kan knappast vara överordnad alla andra moraliska principer. Därmed tycks den proceduriella demokratiteorin vara moraliskt otillräcklig.

Men även folkviljeteorier drabbas av denna kritik. I likhet med den proceduriella teorin är den nämligen likgiltig inför utfallet av demokratiska procedurer — så länge de realiserar folkviljan. Om vi antar att demokratiska procedurer fungerar på det sätt som folkviljeteorin föreskriver, prövar den inte demokratin utifrån en moralisk måttstock. Konsekvensialismen är moraliskt tom i folkviljeteorin, medan den saknas helt i den proceduriella teorin. Båda teorierna tillåter därför i princip vilka utfall som helst av demokratiska procedurer. Sådana argument för demokratin ter sig lika orimliga som ett oförbehållsamt försvar för marknaden — antingen i termer av rättigheter eller i termer av paretoeffektivitet.³⁹ En utfallsorienterad demokratiteori, som tar fasta på moraliskt önskvärda effekter, ter sig därför som den mest rimliga.

Vilken enighet och vilken oenighet?

När Tingsten skrev att «man är demokrat, men därefter konservativ, liberal eller socialist», har detta tolkats som att han formulerade en proceduriell demokratisk «överideologi».⁴⁰ «Man måste vara enig om att få vara oenig», som

³⁶ Lundström 1993:173ff.

³⁷ Se Spragens 1981 för en översikt.

³⁸ Hermansson 1994.

³⁹ Sen 1984.

⁴⁰ Tingsten 1945:57.

Ernest Barker, en av Tingstens inspiratörer, uttryckte det.⁴¹ Men frågan är vilken oenighet som bör lösas med demokratiska procedurer. I sin formulering anger Tingsten tre positioner längs en viss av konfliktdimension — en höger-vänsterskala. Hans tes kan därför tolkas som att man är demokrat under förutsättning att demokratin tillåts lösa en viss typ av konflikter. Antag att Sverige kommer att bestå av tre stora religiösa grupper, katoliker, protestanter och muslimer. Kan alla acceptera att ett visst religiöst innehåll i den obligatoriska skolan föreskrivs genom majoritetsbeslut? Kan man vara demokrat, men därjämte katolik, protestant eller muslim i den mening som Tingsten tänkte sig? Den demokratiska overrideologi som Tingsten beskrev, existerade i en nationell värdevärdegemenskap där demokratin tillåts reglera konflikter som faktiskt var lösbara, utan att demokratins legitimitet undergrävdes. Den svenska demokratiska overrideologin bygger inte bara på ett försvar för demokrati, utan också på gemensamma principer för vilka utfall av demokratin som kan godtas. I ett samhälle som utvecklas mot etnisk och kulturell pluralism aktualiseras nya principer för vilka utfall som är godtagbara. Frågan om statens värdenneutralitet aktualiseras på ett nytt sätt.

I institutionellt hänseende motsvaras den proceduriella demokratiteorin av den s.k. Westminstermodellen, om renodlar majoritetsprincipen. Den s.k. consociationala demokratin, som tillämpas i Schweiz och Belgien, begränsar utrymmet för majoritetsprincipen. Språkliga och kulturella minoriteter, skyddas mot majoritetsbeslut genom vetorätt, grupp rättigheter etc.⁴² Huruvida minoriteter måste garanteras skydd mot majoritetsbeslut med hjälp av konstitutionella regler, beror på naturligtvis på hur majoriteten använder sin politiska makt. Moraliska och politiska principer som internaliseras i en demokratisk overrideologi kan fylla samma funktion som konstitutionella hinder. Men då kan inte den demokratiska overrideologin vara enbart proceduriell; den måste också innehålla rättvisepprinciper som demokratin skall respektera — principer som är externa i förhållande till demokratin som sådan.

Alla demokratiska stater bygger på en politisk gemenskap som går utöver demokratins värde. De flesta demokratiska konstitutioner (skrivna eller, som i Storbritannien, en oskriven) skyddar andra värden än just demokratin. Detta faktum är knappast något att uppröras över. Vad som är intressant ur moralisk synvinkel är med vilka argument man kräver skydd för utomdemokratiska värden. Olika argument kan anföras för samma inskränkningar av demokratin. Är det rimligt att kräva konstitutionellt skydd för den privata äganderätten därför att de besuttna kräver det? Av taktiska skäl kan det vara rimligt, men inte av principiella moraliska skäl. Däremot kan en universalistisk rättighetsteori, t.ex. Nozicks, vara ett godtagbart moraliskt skäl — om man anser att den är riktig.⁴³

Att staten skall värna rättigheter och substantiella värden kan försvaras utifrån både särintressen och universella principer. Är det rimligt att man avkräver en demokratisk stat respekt för katolska moralprinciper som föreskriver förbud mot preventivmedel och förbud mot skilsmässor. Om man åberopar den katolska kyrkans rätt att utöva politisk makt (i guds namn) utgår man från ett religiöst argument som är partiskt i förhållande till andra övertygelser. Religiösa särintressen kan också åberopas för universella regler, t.ex. religionsfrihet: «den ger vårt samfund möjlighet att verka».

Om man anser att en politisk gemenskap bör bygga på något annat än särintressen, bör man bara acceptera universella principer. Vilka dessa är kan man naturligtvis vara oenig om, men oenigheten bör inte bero på att man driver sitt särintresse. Den diskursdemokratiska skolan hävdar, som påpekats, att universalismen är ett nödvändigt villkor för det demokratiska samtalet. Men innehållet i universella principer som skall ligga till grund för en samhällsgenemskap är öppen fråga — det är detta innehåll som samtalet skall leda fram till.

Brian Barry för i sin bok *Justice as Impartiality* fram en normativ teori om rättvisa som ligger nära den diskursdemokratiska skolan. Grundidén är att samhällseliga institutioner skall bygga på principer ingen har goda skäl att avvisa.⁴⁴

⁴¹ Ibid:83.

⁴² Lijphart 1977.

⁴³ Nozick 1974.

⁴⁴ Barry 1996:kap 7.

Enkelt uttryckt föreskriver hans teori om opartiskhet att ingen kan åberopa sin privata uppfattning om det goda som argument för att en viss politisk konstitution. Opartiska politiska institutioner utesluter dock inte att medborgare använder sig av samhällseliga institutioner för att genomföra partikulära intressen. Trafikregler kan utnyttjas för att genomföra privata mål. Men att argumentera för vissa trafikregler, t.ex. att enkelrikta en gata, därför att de gynnar *vissa* individers privata intressen strider mot ett universalistiskt förhållningssätt. På samma sätt förhåller det sig med regler för politiska institutioner. De kan användas för att genomföra vissa särintressen, men de skall inte konstrueras i syfte att favorisera vissa särintressen.

Barry gör den viktiga distinktionen mellan universalism av första och andra ordningen. Enkelt uttryckt handlar den om skillnaden mellan praktisk universalism, dvs. lika behandling, och abstrakt universalism, dvs. principer och argument som inte tar hänsyn till särintressen. Att avkräva medborgare universalism av första ordningen innebär att man föreskriver generella handlingsregler. Inom vissa områden, som bestäms av positiv rätt och av en gemensam moral, är detta rimligt. Alla bör respektera både lagar och samhällsmoral. Men inom ramen för dessa regelverk är det tillåtet att genomföra partikulära preferenser som grundas på egenintresse eller på en privat idé om det goda. *Rätten* att inom vissa ramar vara egoist eller partisk, bör däremot försvaras av universella principer av andra ordningen.

Ingen förälder kan avkrävas samma ansvar för alla barn som han eller hon tar för sitt eget. Alla har rätt att favorisera och särbehandla människor utifrån partikulära preferenser, så länge det sker inom ett normsystem som kan försvaras med opartiska argument. Detta gäller även etniska och kulturella gemenskaper. Kulturbundna intressen och ideal skall kunna värnas inom ramen för ett regelverk som gäller lika för alla.

Ett rimligt krav på politiska institutioner och en offentlig moral är att de ger ett visst utrymme för människor att värna partikulära intressen. Offentliga regelverk bör bygga på universalism av *andra* ordningen, men inte kräva obligatorisk universalism av första ordningen. Det vore orim-

ligt att kräva att medborgare skall behandla alla människor lika med avseende alla intressen.

Liberalismen har historiskt sett varit motståndare till särbehandling och kollektiva rättigheter därför att den åberopar universella rättigheter. Men detta motstånd kan pareras om man skiljer mellan universalism av första och andra ordningen. Avgörande för en liberal är att de abstrakta principerna är universalistiska, inte de konkreta reglerna. Om man kan försvara positiv särbehandling, för att ta ett aktuellt exempel, med att medborgarrätten stärks anför man ett universalistiskt argument. Om man däremot anger ett visst särintresse, som man tror att en viss grupp omfattar, anför man ett partiskt argument som är svårt att förena med liberalism.⁴⁵

Den kanadensiska filosofen Will Kymlicka har vidareutvecklat Rawls teori om social rättvisa på ett sätt som gör det möjligt att försvara grupprättigheter till kulturella minoriteter. Hans praktiska förslag innebär ett klart avsteg från universalism av första ordningen i rättsliga och politiska institutioner. Kulturella minoriteter bör ges speciella grupprelaterade rättigheter både som individer och kollektiv, i syfte att värna sin kulturella identitet, hävdar han. Argumentationen bygger dock på universella rättvisepinciper. Han menar att kulturell identitet är en primär nyttighet, som skall likställas med utbildning, sjukvård etc, något som Rawls förbiset. Grupprättigheter är, liksom sjukvård och utbildning, behovsprövade enligt en individrelaterad rättvisepincip. Kymlickas teori är inte problemfri, men den är ett exempel på det som Brian Barry kallar rättvisa som opartiskhet, dvs. universalism av andra ordningen.

I diskussionen om det mångkulturella samhället förekommer också komunitära argument för skydda av kulturella gemenskaper, som kan kontrasteras mot Kymlickas Rawlsinspirerade liberalism. Ett grundtema är att liberalismens anspråk på universalism och värdenneutralitet är falskt.⁴⁶ Charles Taylor skiljer mellan två typer av liberalism där demokratiska procedurer ingår.⁴⁷ Liberalism (1) innebär att statsmakten för-

⁴⁵ Se Lundström 1996c för en diskussion om positiv särbehandling i jämställdhetssyfte.

⁴⁶ Se t.ex. MacIntyre 1988.

⁴⁷ Taylor 1994.

söker vara neutral i förhållande till kulturella sär-
intressen. Liberalism (2) innebär att statsmakten
aktivt stödjer en majoritetskultur. De flesta natio-
nalstater tillämpar liberalism (2); de tar ett of-
fentligt ansvar för att reproducera en nationell
värdegemenskap. I ett mångkulturellt samhälle,
typ USA, dominerar liberalism (1). Staten är för-
hållandevis neutral i förhållande till kulturella
och religiösa värdesystem. Taylor hävdar att libe-
ralism (2) är legitim om det finns en majoritets-
kultur. Men det är inte majoritetsprincipen som
Taylor värnar i första hand, utan den kulturella
gemenskapens primat i förhållande till individens
identitet och därmed till deras rättigheter.⁴⁸

I en kommentar till Taylor hävdar Michael
Walzer att USA bör välja liberalism (1) utifrån
liberalism (2).⁴⁹ Han menar helt enkelt att den
neutrala staten uttrycker den amerikanska majo-
ritetskulturen. Inte heller Walzer utgår från rätt-
visa som opartiskhet, utan ifrån den kulturella
gemenskapens primat. Staten skall spegla den
kultur som faktiskt råder i ett samhälle och den
amerikanska kulturen hyllar den «proceduriella
republiken», dvs. liberalism (1).

Både Taylors och Walzer avviker ifrån Kym-
lickas kontraksteoretiska perspektiv. Den senare
anför argument som bygger på universalism av
andra ordningen, medan de förra bygger mer på
kommunitära argument. De anser att staten kan
värna en viss kultur — dock under förutsättning
att den är en majoritetskultur.

I denna artikel skall jag inte argumentera för
en specifik demokratisk överideologi i ett mång-
kulturellt samhälle. Men jag vill ändå pläd-
era för att den bör bygga på universalism av andra
ordningen. Argumenten bör vara neutrala både i
förhållande till majoritets- och minoritetskultu-
rer. Det sociala och politiska kontraktet i ett
mångkulturellt Sverige måste bygga på rättvisa
som opartiskhet — inte därför att den svenska
politiska kulturen är liberal, utan därför att opar-
tiskhet är ett argument som ingen har goda skäl
att avvisa. Häri ligger substantiellt offentligt
ställningstagande som sätter gränser för demo-
kratins legitimitet — ett ställningstagande som
kan vara nog så kontroversiellt.

Referenser

- Barry, B. 1991. *Democracy and Power*. Oxford: Cla-
rendon Press.
- Barry, B. 1995. *Justice as Impartiality*. Oxford: Ox-
ford University Press.
- Beitz, C. 1989. *Political Equality*. Princeton, N.J.:
Princeton University Press.
- Boström, B-O. 1988. *Samtal om demokrati*. Stock-
holm: Doxa.
- Bobbio, N. 1993. *Liberalism och demokrati*. Stock-
holm: Daidalos.
- Buchanan, J. & Tullock, G. 1969. *The Calculus of
Consent*. Ann Arbor: The University of Michi-
gan Press.
- Dahl, R. 1971. *Polyarchy*. New Haven: Yale Univer-
sity Press.
- Dahl, R. 1979. «Procedural Democracy,» in Laslett, P.
& Fishkin, J. 1979. *Philosophy, Politics and
Society*, 5th Series, New Haven: Yale Univer-
sity Press.
- Downs, A. 1957. *An Economic Theory of Democracy*.
New York: Harper & Row.
- Dryzek, J. S. 1994. *Discursive Democracy*. Cambrid-
ge: Cambridge University Press.
- Elster, J. 1986. «The Market and the Forum: Three Va-
rieties of Political Theory,» in Jon Elster &
Aanund Hyllan (ed.) *Foundations of Social
Choice Theory*. Cambridge: Cambridge Uni-
versity Press.
- Elvander, N. (red) 1975. *Demokrati och socialism*.
Stockholm: Rabén & Sjögren.
- Habermas, J. 1988. *Kommunikativt handlande*. Göte-
borg: Daidalos.
- Hardin, R. 1982. *Collective Action*. Baltimore: Johns
Hopkins University Press.
- Hermansson, J. 1984. «Modern rationalistisk teori-
bildning och Rousseau om allmänviljan.»
Statsvetenskaplig Tidskrift, 87, 343–350.
- Hermansson, J. 1986. «Demokrati i västerländsk me-
ning,» *Statsvetenskaplig tidskrift*, 4, 253–264.
- Hermansson, J. 1994. «Hur kan demokratin rättfärdi-
gas?» i Sannerstedt & Jerneck (red) *Den mo-
derna demokratins problem*. Lund:
Studentlitteratur.
- Holmes, S. 1995. *Passions & Constraints*. Chicago:
The University of Chicago Press.
- Jacobsson, K. 1997. *Sverige, EU och demokratin*. Om
svensk demokratisyn i förändring. (Avhand-
lingsmanus) Uppsala Universitet. Sociologis-
ka institutionen.
- Lijphart, A. 1977. *Democracy in Plural Societies*.
New Haven: Yale University Press.

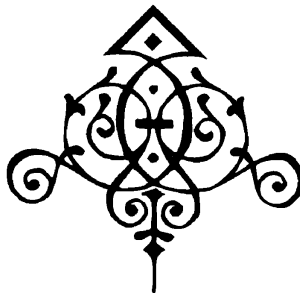
⁴⁸ Jfr Sandel 1996.

⁴⁹ Walzer 1994.

- Lundström, M. 1993. *Politikens moraliska rum*. En studie i F. A. Hayeks politiska filosofi. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Lundström, M. 1996a. «Varför bör demokratin fördjupas?». *Svensk Tidskrift*. Årg. 83, nr. 2, 1996.
- Lundström, M. 1996b. *The Moral Standing of the Democracy*. Uppsats presenterad vid Statsvetenskapliga förbundets årsmöte i Lund 1996.
- Lundström, M. 1996c. *Jämställdhet eller sexistisk rättvisa?* Stockholm: SNS Förslag.
- MacIntyre, A. 1988. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- Nelson, W. 1980. *On Justifying Democracy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nozick, R. 1974. *Anarchy, State and Utopia*. Oxford: Basil Blackwell.
- Plamenatz, J. 1992. *Man and Society*. Vol II. (Second edition). London: Longman.
- Ravich, D. (red.) 1992. *The Democracy Reader*. New York: Harper Perennial.
- Rawls, J. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ross, A. 1963 (1946) *Varför demokrati?* Stockholm: Tidens Förlag.
- Roth, H-I. 1996. *Mångfaldens gränser*. Stockholm: Arena.
- Rothstein, B (ed.). 1995. *Demokrati som dialog*. Stockholm: SNS Förlag.
- Sandel, M. 1996. *Democracy's Discontent*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Schumpeter, J. 1979 (1942). *Capitalism, Socialism and Democracy*. London: Allen & Unwin.
- Sejersted, F. 1985. *Demokrati og rettsstat*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Sen, A. 1985. «The Moral Standing of the Market», in Paul, E. F. & Miller, J (eds) 1985. *Ethics and Economics*. Oxford: Blawell.
- Spragens, T (jr). 1981. *The Irony of Liberal Reasoning*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, C. 1994 (m.fl). *Det mångkulturella samhället och erkännandets politik*. Stockholm: Daidalos.
- Tingsten, H. 1945. *Demokratins problem*. Stockholm: Norstedts.
- Tännsjö, T. 1992. *Populist Democracy — a Defence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Walzer, M. 1994. «Kommentar», i Taylor 1994.

Summary

This article focuses on the question of the moral legitimacy of democracy in a multicultural society. Three kinds of normative theories of democracy are discussed: (1) Popular Will Theories, (2) Outcome Theories, and (3) Procedural Theories. It is concluded that the second kind of theory provides the most plausible moral ground for accepting democratic procedures. It is suggested that democratic rule is justified in so far as it respects the principle of Justice as impartiality between different conceptions of the good.



LITTERATUR

Religionshistoria: Ritualer, mytologi, ikonografi. Utg. Tim Jenssen, Mikael Rothstein, Jørgen Podemann Sørensen. Övers. från danskan Ulrika Kristiansson och Jenny Sylwan. 586 sid. Bokförlaget Doxa, Nora 1966.

Religionshistorien står inte stilla. En föränderlig världsbild kräver ständiga nybearbetningar av materialet liksom nya forskningsresultat förändrar och fördjupar vår syn på religionerna i historia och nutid. Framför allt är det viktigt att ny forskning presenteras i översiktlig form för studerande i ämnet både inom och utanför universiteten. *Religionshistoria: Ritualer, mytologi, ikonografi* som utkom 1994 i Danmark, men som nu har översatts till svenska är en välkommen produkt för oss alla som länge saknat en modern lärobok i ämnet.

Efter en introduktion som på ett utmärkt sätt sammanfattar både religionsfenomenologi och ämnets vetenskapshistoria, inleds översikten över de olika religionerna traditionellt med «Främre Orienten i forntiden», dvs. här behandlas egyptisk, mesopotamisk, Israels gamla religioner samt iransk religion. De forntida religionerna ges ytterligare två kapitel nämligen det klassiska Europa: Grekisk, romersk och nordisk religion samt Hellenismen, som i sin tur anknyter till det kommande kapitlet vilket sammanfattar de tre religionshistoriska «kusinerna» Judendom, Kristendom och Islam. Indien behandlas för sig medan Buddhism, Kinesiska religioner och Shinto kallas Asiatiska religioner. Kapitlet om de skriftlösa folkens religioner har getts det neutrala rubriken «Nya världen» och sist men inte minst kommer glädjande nog ett kapitel om «Nya religioner». Olika specialister från de nordiska länderna har lämnat bidrag till dessa kapitel och deras underavdelningar.

Resultatet av denna satsning har blivit i stort sett lyckad. Författarna hävdar ödmjukt i inledning att det är fråga om en introduktion till religionshistorien och att deras avsikt är att visa upp mångfalden inom religionshistoria som disciplin utan någon som helst ambition att var fullkomligt heltäckande. Men man skulle gärna bättre för att underlätta en sådan introduktion till religionshistorien som boken avser. Ett sådant är kapitlet om grekisk religion där författare dels har ambitionen att ge bilden hur sentida skaldar och tänkare ser på antiken, dels försöker ge plats åt de nya skolornas tolkningar av det grekiska slaktoffret och därmed fånga in rykande färsk vetenskapshistoria. Det är en stor uppgift

att fånga allt detta på några sidor och samtidigt ge en översikt av det typiska i grekisk religiositet. Tyvärr har den bitvis blivit författaren övermäktig.

Kapitlet om judendomen har utgått från att skildra denna religions särart och historia utifrån festkalendern. Trots att detta i och för sig är ett utmärkt uppslag försvinner ändå viktiga fakta på vägen som måste inhämtas någon annanstans för att bilden skall bli heltäckande. Skildringen av Purimfesten ger enligt mitt förmenande en alltför fragmentarisk bild av kvinnans ställning liksom den lämnar läsaren närmast förvirrad när det gäller de olika religiösa riktningarna inom judendomen, ett nog så aktuellt ämne i vår tid.

När det gäller kapitlet om hinduismen känns språket tungt och man förvånas över ordval som «konsekration» i stället för «invigning», «oblation» i stället för «offer». Man gläder sig dock åt att den svenska upplagan försetts med diakritiska tecken i dessa kapitel liksom att en förnyad och alldeles uppenbarligt nödvändig korrekturläsning ägt rum.

Men det finns ändå mycket att glädjas åt i denna bok som de vackra och rikhaltiga illustrationerna både i färg och svartvitt. Genomgående finns också en pedagogisk uppläggning av stoffet och författarna tycks i gemen ha ansträngt sig att åstadkomma en lättillgänglig översikt utan att för den skull hemfalla till trist uppspaltande och tabellformulerande.

En utmärkt kapitel i Egyptisk religion förtjänar beröm eftersom det inte är helt lätt att sammanfatta en så komplex religion på några sidor. Genom att skildra de egyptiska tempelritualen och Horusfesten i Edfu lyckas Podemann Sørensen inte bara förmedla en mängd väsentliga fakta utan låter läsaren med en lättfattlig och rent av spännande beskrivning tränga in i ritens kärna inte minst med hjälp av illustrationer, vilka bidrar med kunskaper om det säregna i egyptisk bildkonst. Samme författare har också skrivit kapitlet om Hellenismen och Gnosticisismen med en liknande föredömlig klarhet. Lovord förtjänar också Schjødts båda kapitel om Rom och Norden. Jan Hjärpe är som vanligt föredömligt klar i sitt kapitel om Islam, inte minst genom den avslutande partiet om dess olika fraktioner i vår tid.

Mycket bra är också avdelningen om de skriftlösa folkens religioner som författaren föredrar att kalla dem, efter en noggrann redogörelse för vanskligheterna med dessa uttryck. De nya världar som skildras är Amerika, Afrika och Australien vars urinvånare representeras genom sin egna karakteristiska uttryck för religion och man befinner sig fjärran från den tid då

samtliga skriftlösa folk föstes ihop till ett gemensamt kapitel, vilket bidrog till att förstärka den evolutionistiska syn som länge bitit sig fast i människors medvetande och bidraget till en etnocentrisk och nedlåtande attityd.

Avdelningen «Nya religioner» brottas också med svårigheter beträffande benämningen. När upphör exempelvis en «ny» religion att vara «ny»? Finns det överhuvudtaget «nya» religioner eller är det egentligen bara fråga om ett nytt skott på ett gammalt träd? Kapitlet om de nya religionerna tar elegant upp frågan genom att anknyta till och jämföra Hellenismens religionsbildningar med dagens situation. Vidare har författarna Mikael Rothstein och Inger Sjørlev lyckats med att se dessa religioner «inifrån» utan den moraliserande ton som ofta utmärker böcker som behandlar nya kulturer. Här betonas — och det är viktigt — att det är fråga om individens fria val och inte «hjärntvätt» som i bland påstås och att varje vuxen människa har rätt att välja den religion hon själv föredrar, vilken är innebörden med rätten till religionsfrihet. Den deprivationsmodell (av latinets *deprivare*, «beröva») som många sociologer och sedermera journalister använt som förklaring till de nya religionernas framväxt, i vilken man menar att de personer som går in i nya kulturer i själva verket är «berövade» något, antingen andligen eller materiellt, blir dödförklarad här. Författaren påvisar i stället att det är individen själv, inte gruppen, som väljer i fråga om livsåskådning och tro. Framför allt tar detta kapitel död på myten om de nya religionernas «farlighet», en skröna som varit gångbar ända från antikens dagar då bland andra kristendomen fick denna stämpel. Det vore önskvärt att detta kapitel togs upp även på lägre nivåer i undervisning än vid universiteten.

På det hela taget får *Religionshistoria* betyget «Med beröm godkänd». Det är en bok som till större delen tillgodoser läsarens krav på en presentation av moderna forskningsrön. Som lärobok lämnar den möjlighet öppen för föreläsaren att själv styra sin undervisning och den är föredömligt lättläst och kan därför anbefallas till självstudier. Med undantag för vissa lågvattensmärken uppfyller boken sitt syfte som introduktion i det spännande ämnet religionshistoria.

Britt-Mari Näsström

Oscar Cullmann: *Das Gebet im Neuen Testament. Zugleich Versuch einer vom Neuen Testament aus zu erteilenden Antwort auf heutige Fragen.* 194 sid. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1994.

Lever han än! Det var min första reaktion när jag såg denna bok annonseras. Oscar Cullmann, född 1902,

blev professor redan 1930, först i Strasbourg, sedan i Basel och Paris samtidigt. Hans böcker, som jag läste som student, tillhör i mitt exegetiska perspektiv mest 40- och 50-talen. Över 90 år gammal ger han alltså ut en ny exegetisk monografi — den finns redan översatt till engelska — om ett mycket centralt tema: bönen i Nya testamentet.

Cullmann vill i första hand skriva en «nytestamentlig teologi om bönen», teckna «Nya testamentets uppfattning om bönen» (s. 152, 154). «Han presenterar en nytestamentlig lära om bönen utifrån vilken problemen i dagens bönekris kan bemötas», som det stod i förlagsreklamerna. Resultatet sammanfattar han i tio huvudteser:

1. I sin allvetenhet och allnärvaro behöver Gud inte våra böner men han vill att vi såsom skapade av honom ska tacka och bedja och därmed bli delaktiga i hans kärleksvilja.
2. Det yttersta målet för bönen är umgänget med Gud, inträdandet i hans kärlek.
3. Den Gud vi ber till är i oss och utanför oss.
4. För att kunna be behöver vi Guds hjälp: den heliga Anden. Bönen är alltså en av Guds stora kärleksgåvor till människan.
5. Bönhörelse förutsätter hos oss en tro på Guds godhet och hans allmakt samt en villighet att underkasta oss hans vilja.
6. Gud har en fast och oföränderlig plan men det innebär inte att bönhörelsen är given i förväg. Det finns en frihet inbyggd i denna plan att besvara våra böner.
7. Vi ska be i alla lägen, ett sätt att visa att vi städe förblir hos Gud.
8. I mellantiden mellan Kristi seger över ondskan och dess slutliga förintelse ber vi mot all slags ondskan.
9. Genom vår bön hjälper vi Gud i hans kamp mot det onda.
10. Nästan alla böner i NT är riktade till Gud men där finns ofta ett åberopande av Kristi verk (Paulus) eller av Jesu namn (Johannes). Jesu egna böner och Fader vår innehåller alla de grundläggande dragen i den kristna bönen.

Huvuddelen av boken analyserar de nytestamentliga utsagorna om bönen. Halva utrymmet ägnas åt de synoptiska texterna och särskilt Fader vår, resten framför allt åt Paulus och Johannes. Apg., 1 Petr., Jak., Hebr. och Upp. behandlas helt kort och översiktligt.

Före denna textanalys finns en inledning om svårigheterna med bönen idag och de principiella invändningar som finns i dagens teologiska debatt. Den exegetiska analysen ska enligt Cullmanns egna ord också fungera «som svar på alla böneproblemen» (s. 3). Det framgår tydligast i den tredje delen som vill ge en syntes av analyserna och besvara de inledande frågorna. Cullmann kommer därmed att teologiskt bearbeta en

rad föreställningar om Gud: Guds frånvaro och Guds närhet, Guds allmakt och Guds kärlek, Guds allmakt och det onda, Guds oföränderliga plan och hans frihet att svara på bön.

Det finns anledning att först betrakta Cullmanns arbete i ett forskningshistoriskt och hermeneutiskt perspektiv. «Det finns fullgoda skäl», säger han, «att behandla frågan om bödens väsen i dess helhet utifrån en objektiv, *nytestamentlig* framställning» (s. 2; hans kursivering). Gamla testamentet får ingen större plats i hans förståelse av bönen, inte heller judiska böner. I en kort kommentar inför analysen av Fader Vår noteras att dess första del har nära paralleller i judiskt bönematerial. Jesus «tar över» en del av synagogans böner och gör det till en del av sin förkunnelse. Därmed erhåller det «eine besonders geprägte Tiefe» (s. 54).

Ännu längre bort från Cullmanns frågeställning ligger allmänt religionshistoriskt material och särskilt psykologiska och sociologiska betraktelsesätt. Modern djuppsykologi gillas ej (s. 1, 6). Nya testamentet ensamt förväntas ge svaren.

Cullmann är medveten om att hans sätt att formulera uppgiften har många kritiker. Som teologisk exeget befinner han sig «i närheten av dogmatiken utan att överskrida gränsen», för att nu citera hans egen positionsbestämning, och i detta arbete har han gått ett stycke längre genom att medvetet «söka finna svaret i Nya testamentet på de dogmatiska problemen om bönen» (s. V). Dagens forskare är, noterar han, mest intresserade av skillnaderna i Nya testamentet. Men en exeget bör också få ägna sig åt att fastställa det som är gemensamt i de nytestamentliga texterna utan att anklagas för «integristischen Fundamentalismus». Forskningshistoriskt känner vi igen Cullmanns hermeneutik från den fridrichsenska eran i Sverige, mest tydlig på 40- och 50-talen.

Cullmann tillhör sin samtids stora exegeter och hans textanalyser är alltid värda att ta på allvar. Mest intressant denna gång är hans omfattande analys av Fader vår. Han driver kraftigt en «materialistisk» tolkning av fjärde bönen även om han översätter: Vårt bröd för i morgon ge oss idag. Till den femte bönen ger han flera tänkvärda skäl att översätta med presens («såsom också vi förlåter») och den sjätte bönen tolkar han så: utsätt oss inte för prövning, dvs. se till att vi inte kommer i den situationen att djävulen frestar oss. Med gillande citerar han Grelots formulering: Utsätt oss inte för prövning, som består av frestelse. Med denna tolkning blir det naturligt att uppfatta slutordet i denna bön som maskulinum: utan rädda oss från den Onde.

Analysen av Johannes — litteratur från de två senaste decennierna anförs här mycket sällan — och särskilt av formuleringen «be i Jesu namn» förblir rätt allmän därför att Cullmann vill «stoppa i» så mycket som möjligt i denna fras. Den sägs innehålla en refe-

rens till Jesu frälsningsverk, till Jesu fortsatta närvaro och till Jesu förbön för oss. I texterna själva betonas dock enligt min läsning mycket mera den nya gemenskapen med Gud, den nära föreningen mellan Fadern och Sonen och lärjungarna efter Jesu bortgång. Det blir kanske tydligast i 1 Joh. 3:19–24. Kärlekens och Sanningens barn har öppen tillgång till Gud, full bönhörelse från Gud och en intim gemenskap med Gud. Bön i Jesu namn är den nya förbundsgemenskapens bön.

Cullmanns böcker är alltid värda att läsas, även denna, särskilt hans genomgång av Fader vår och hans utkast till en böneteologi. En vidning utanför NT, hermeneutiskt och materialmässigt, skulle kunna ge än mera, likaså en friare reflektion om Gud än den som explicit finns i NT.

Birger Olsson

Tord Fornberg: *The Problem of Christianity in Multi-Religious Societies of Today. The Bible in a World of Many Faiths (Toronto Studies in Theology 70). 304 sid. The Edwin Mellen Press, Lewiston/Queenston/Lampeter 1995.*

Få områden inom den kristna teologin har genomgått så omvälvande förändringar som religionsteologin, dvs. den teologiska ansatsen att verbalisera en genomtänkt syn på andra religioner och dessas religionsutövare. Det borde därför vara en angelägen uppgift att kompilera och utvärdera det som sagts och skrivits i denna fråga. Tord Fornberg (fortsättningsvis TF) har i den här recenserade monografin tagit på sig denna lika viktiga som väldiga uppgift, med två begränsningar; dels *kronologiskt* (1961–1991), dels *tematiskt* (i fokus står religionsteologins *bibelbruk*).

Undersökningen består av tre huvuddelar: (I) Först gör TF en genomgång av fyra *official church bodies*; Katolska kyrkan, Kyrkornas världsråd (fortsättningsvis WCC), den lutherska kristenheten och evangelikal protestantism. (II) Därefter redogör TF för kristet religionsteologisk tänkande i hinduisk och buddhistisk kontext; teologer och undersökningar från Indien, Sri Lanka, Thailand och Hong Kong presenteras. (III) Boken avslutas med några teologiska implikationer; dels *tematiskt* (ekkesio-, kristo-, teo- och soteriocentriskt), dels en detaljstudie av *bibelbruket* (detta, det nionde kapitlet, är enligt TF bokens huvudärende).

Den kronologiska avgränsningen (1961–1991) är medvetet vald. Sextiotalets många epokgörande texter, artiklar och föreläsningar förändrade kristen religions-teologi för alltid; Andra vaticankonciliet texter, fr.a. *Lumen gentium*, *Nostra aetate* och *Dei verbum*. På protestantiskt område innebar Käsemanns bidrag 1963

vid Faith and Orderkonferensen i Montreal en liknande öppning. Även undersökningens bortre gräns är medvetet vald. TF lägger stor vikt vid Chung Hyun Kyungs bidrag vid WCC:s konferens i Canberra 1991. De tankar som då offentligt framfördes är, enligt TF, enbart en naturlig förlängning av det arbete som under många år presenterats av WCC:s dialogenhet, nämligen en tydligt pluralistisk hållning. Av TF:s sätt att presentera detta dialogarbete framgår att han inte har samma uppfattning.

Två i Sverige aktiva teologer har behandlats särskilt utförligt. Den förste är Fjärstedt, som placeras bland dem som religionsteologiskt argumenterar med hjälp av den kosmiska högkristologi som finns i bl.a. Ef. och Kol. Den andre är Caragounis, representant för den evangelikala religionsteologi som formerades i Lausanne 1974. Caragounis hävdar att det inte finns exegetiska skäl för att icke-kristna religioner kan säga mer eller något annat om Gud än kristendomen gör. Det är anmärkningsvärt att TF kritiskt granskar och ifrågasätter den förstnämndes uppfattning, men inte utvärderar eller ens kommenterar den senares ståndpunkter utan enbart ger ett referat. Detta ger läsaren en skev bild av det inflytande de två har haft i internationell religionsteologi. Det är även anmärkningsvärt att en tredje svensk (även om han mest verkat i församlingen) inte behandlas utförligare: Stendahl är — enligt index — nämnd på 23 sidor och tre av hans verk är upptagna i ref.litt.förteckningen, men trots detta ges ingen särskild presentation av honom. Han anges enbart vara «the exegetical brain behind Samartha, Ariarajah and Fjärstedt». Stendahls inflytande märks kanske fr.a. inom tre områden: (1) Paulustolkningen, fr.a. exegesen av Rom. 9–11, (2) talet om Bibelns språk som *love language* och (3) betonandet av *riket* som det mest centrala i den historiske Jesu undervisning och att Jesu liknelser handlar om en minoritetssituation (lite salt — inte saltgruva — och lite ljus — inte världsbrand — påverkar det stora i Mt. 5.13–16) och tillämpningen av detta i den soteriocentriska religionsteologin.

Kap. 8 — den tematiska utvärderingen — är insiktsfullt skrivet. TF följer Waldenfels och presenterar de fyra tyngdpunkter som nämndes ovan: Kyrkan, Jesus, Gud och Riket. Den ekklesiocentriska teologins utgångspunkt är naturligtvis Cyprianus berömda uttryck *Extra ecclesiam nulla salus*. Av *Nostra aetate* m.fl. texter framgår dels att Cyprianus sats mildrats avsevärt, dels att katolskt tänkande i hög grad alltså är kyrkocentrerat; runt den katolska mittpunkten finns i koncentriska cirklar andra kristna och judar, därefter muslimer osv. Däremot har vissa WCC-teologer velat skilja mellan Riket och Kyrkan och evangelikal teologi kan vara direkt kyrkokritisk, eftersom individens omvändelse inte får skymmas av kyrkan. TF redovisar

vidare hur kristologin behandlas; Katolska teologer använder en högkristologi (ansatsen finns i Rahners inklusiva tal om anonyma kristna och tydligt i Johannes Paulus II:s *Redemptor hominis*: hela världen försöms i Kristus, även om de flesta människorna inte vet om det). Viss protestantisk teologi har gått den motsatta vägen. Genom historisk-kritisk läsning av synoptikerna presenteras en lågkristologi. Vid sidan om dessa två huvudtolkningar finns även den evangeliska teologins individ- och omvändelsecentrerad. Den teocentriska teologin, enligt TF påverkad av deism, positivism och viss exegetisk utläggning (t.ex. Stendahls tolkning av Rom. 10.17–11.36), kan, fortfarande enligt TF, inte kombineras med någon missiologi, eftersom en allmän gudstro finns också utanför kristendomen. Den sista punkten är den soteriocentriska uppfattningen, då Guds rike står i centrum. Detta kan emellertid tolkas på olika sätt: Å ena sidan kan *soteria* vara, med Knitters ord: «a shared concern about and effort to remove the sufferings that rack the human family today». Å andra sidan finns den evangelikalt eskatologiskt orienterade tolkningen. En gudsrikescentrerad förkunnelse innebär att människor uppmanas lämna andra religioner för att bli — evangelikalt — kristna.

I kap. 9 behandlar TF de olika tillvägagångssätt som förekommer i bibelbruket. På ett välstrukturerat sätt redogör han för bl.a. kanon i kanon, detaljexeges av vissa nyckelperikoper, texten som vi nu har den *verus* den historiske Jesus, *lovefact language* m.m. TF vänder sig upprepade gånger mot, som han uppfattar det, ett godtyckligt bibelbruk som innebär att bibelvers tas ur sitt sammanhang och får helt nya (ofta pluralistiska) innebörder (t.ex. Jh. 14.6 och Apg. 4.12). TF tycks mena att det fr.a. är WCC:s dialogenhets ledning och därtill relaterade teologer som gör sig skyldiga till detta fel. Rec. skulle nog här vilja hävda att det är att begränsa problemet på ett otillfredsställande sätt. Varje religionsteologisk ansats är en syntes av vissa texter på bekostnad av andra; den traditionellt exkluderande hållningen innehåller en icke förhandlingsbar förståelse vid valet och tolkningen av perikoper. Det vore direkt olämpligt om en författare hävdade att ett visst förhållningssätt gentemot t.ex. dagens hinduer är mer *biblistiskt* än andra, i bemärkelsen «den enda möjliga tolkningen».

Boken avslutas med att TF i epilogen anger tre skäl som försvårar religionsteologin: (1) den växande fundamentalismen i kristen, muslimsk och hinduisk miljö, (2) en brist på känslighet inom den liberala protestantismen, företrädd av några av WCC:s teologer, fr.a. Samartha och Ariarajah, samt (3) det faktum att intresset för religionsteologi egentligen enbart finns i en liten grupp kristna fackteologer. TF menar att frågorna inte har folkligt stöd. Vatikanens arbete inom detta

område har den omfattning det har enbart p.g.a. att påven själv valt att prioritera ämnet.

Mot slutet av recensionen kan nämnas att engelskan någon gång kunde varit elegantare (ibland förekommer i presentationen av enskilda teologer alltför många «He ... He ... He») och att bokens underrubrik («The Bible in a World of Many Faiths») enligt recensentens personliga mening nog hade varit en bättre titel på hela boken (hellre än «The Problem of Christianity...»). Det är emellertid ingenting som stör helhetsintrycket. TF har skrivit en väldokumenterad presentation och utvärdering av kristen religionsteologi under tiden 1961–1991. Han har valt denna tidsperiod därför att han anser den vara «of crucial importance for humanity in years to come». Framtida historieskrivning kommer med all säkerhet att ge honom rätt i det avseendet. Intresserade i ämnet har all anledning att vara honom tacksamma.

Jesper Svartvik

Ingemar Söderström: *Predikans nycklar. En studie av predikoreception. 220 sid. Diss. Uppsala 1966.*

Den homiletiska forskningen har tilldragit sig ett växande intresse i Norden på 1990-talet, framför allt i Finland och Sverige. Antalet doktorander i ämnet har ökat kraftigt, samtidigt som intresset för kyrkans förkunnelse är påfallande stort också inom andra vetenskapsområden, t.ex. litteraturvetenskapen, retoriken och nordiska språk. Till det äldre intresset för historisk, materiell och principiell homiletik kan man nu foga den formala homiletiken, som intresserar sig för predikans form och för hela den kommunikationsprocess som förkunnelsen innebär, där inte bara förkunnaren och budskapet, utan också åhöraren, dvs. mottagandet av budskapet spelar en central roll. På det internationella planet kan man peka på forskare som Karl-Fritz Daiber, Gert Otto, Hans van der Geest, Hans-Christoph Piper samt Hans-Joachim Thilo, i Norden på Eberhardt Harbsmeier, Sven Ingebrand, Gunnar Sundin, Markku Heikkilä, Tapio Lampinen, Voitto Huotari och nu senast Johanna Räsänen, vars doktorsavhandling behandlade församlingsbornas gudstjänsterfarenheter i anslutning till den pågående handboksformylsen (Seurakuntalaisten jumalanpalveluskokemukset ja uudistusodotukset vuonna 1992, utkom 1995).

I sin doktorsavhandling om predikans nycklar koncentrerar Ingemar Söderström huvudintresset till predikans reception, en inriktning som med tanke på den senaste utvecklingen inom forskningen måste betecknas som väl vald. Han vill framför allt få svar på frågan vad det är som *öppnar* resp. *tillslutar* för åhöraren, även om den senare frågeställningen får en mer undan-

skymd plats. När det gäller metodvalet stannar författaren för en kvalitativ metod och tre olika analysformer. Predikantens retoriska strategi analyseras med en retorisk analysmetod — hur vill predikanten *delectare*, dvs. vinna åhörarnas intresse och välvilja (termen är genomgående felstavad). Texten, dvs. predikningarnas innehåll analyseras med en narrativ analysmetod, utvecklad inom litteratur- och bibelforskningen. När det slutligen gäller att komma underfund med relationen till åhörarna upprättas och hur lyssnarna uppfattar predikan, dvs. predikoreceptionen, tillämpar författaren en av fenomenografisk forskning inspirerade receptionsanalys. Det empiriska källmaterialet består av band- och videoupptagningar av fyra predikningar samt intervjuer med predikanterna och 34 åhörare.

Avhandlingen består av fem huvudkapitel. Efter ett inledande kapitel med en presentation av avhandlingens bakgrund, syfte och metod samt en utskrivning av predikningarna och en analys av predikantintentionerna, följer i det tredje kapitlet en rätt bred narrativ och retorisk analys av själva predikningarna. Det kapitlet blir rätt omfattande i relation till det viktiga fjärde kapitlet, där författaren kommer in på huvudtemat, lyssnarens predikan. I det avslutande kapitlet ger författaren sina synpunkter på predikan som ett retoriskt och narrativt tal och avslutar med att presentera slutresultatet i form av fyra nycklar. För att predikan skall nå fram krävs det att predikanten talar av hjärtat, ser lyssnare, börjar där hon står som skiljer uppmärksam mellan huvudsak och bisak i handlingen.

När det gäller metodvalet har författaren utan tvekan gjort ett riktigt val. Man kan inte genom kvantitativa metoder nå den förståelse av receptionsprocessen som författaren är ute efter i sin avhandling. De resultat Söderström kommer fram till stämmer rätt väl överens med tidigare resultat inom framför allt tysk forskning. Det skulle därför ha varit till uppenbar fördel om Söderström i stället för att ingående redogöra för olika metoder och skolor skulle ha presenterat forskningsläget och sedan i avslutningen preciserat sina resultat i anslutning till detta. När det gäller intervjumetoden kunde författaren ha valt en riktat öppen eller halvstrukturerad intervjumetod i stället för den öppna som han har begagnat sig av. Helt öppen är den dock inte — man kan när man läser intervjuerna se att det är vissa fakta man har velat få fram i varje intervju. Detta kunde ha redovisats öppet i avhandlingen. De klassificeringar Söderström gör av åhörarnas upplevelser av predikan och deras engagemang förefaller ibland rätt godtyckliga. Författaren drar dock klokt nog (s. 185–186) inte några långregående slutsatser av sina klassificeringar. En diskussion kring problematiken skulle dock ha gjort läsaren medveten om hur svårt det är att göra dylika kategoriseringar.

Söderströms litteraturkännedom är god, även om det finns uppenbara luckor framför allt när det gäller nyare tyska undersökningar. Tryckfelen är frapperande många och rättas förhoppningsvis till innan avhandlingen går ut i någon större upplaga, vilket man får hoppas. Terminologi-användningen är i vissa fall problematisk. När man väljer *delectare* och *narrativ* som centrala termer och samtidigt undviker att precisera hur man definierar predikan som fenomen, kan man, om man vill vara elak, hävda att författaren anser att predikan inte handlar om annat än att underhålla sina åhörare med trevliga berättelser med religiösa och existentiella motiv. Överhuvud är det förenat med svårigheter att applicera den antika retorikens terminologi på ett material, där dessa element inte föreligger på ett naturligt sätt. Avhandlingens trycktekniska strukturering är rätt förbryllande — en del av figurerna kunde med fördel ha utgått som alltför svårtillgängliga och åtminstone underkapitlen kunde ha fått en egen numrering. Nu är det svårt för läsaren att följa huvudlinjerna i framställningen.

Styrkan i Söderströms avhandling ligger i att han tydligt har visat att man när det gäller lyssnarreaktioner måste använda sig av betydligt mer nyanserade metoder än de som den kvantitativa forskningen erbjuder om man vill förstå hur det kommer sig att åhörarna uppfattar så olika saker i predikningarna och reagerar på dem så olika. Att hans resultat ännu stannar på en rätt allmän nivå betyder inte att man inte med mer preciserade instrument skulle kunna nå fram till en mer preciserad bild av receptionsprocessen. Varje lyssnare skapar faktiskt — där hon överhuvud tillägnar sig något av den verbala framställningen, vilket sker i frapperande liten utsträckning — sig en egen predikan, ibland genom en process som brukar kallas kognitiv dissonans och som författaren kunde ha anknutit till. Eftersom kontexten är så viktig för receptionsprocessen kunde den ha belysts mer ingående än vad som sker, t.ex. när det gäller de gudstjänster som är aktuella i undersökningen. Också videoupptagningarna kunde ha blivit föremål för en analys. Myron R. Chartier hävdar ju i *Preaching as Communication* (1982) att icke-verbala element (rösten, gester, ansiktsuttryck) spelar en större roll vid receptionen än verbala.

Söderström har med sin avhandling ökat vår förståelse för vad som sker i den avslutande och centrala delen av kommunikationsprocessen. En predikan syftar ju ytterst till att nå fram till lyssnaren, inte bara i en *delectare*-, utan också i en *docere*- och en *movere*-funktion. Också avhandlingens retoriska och narrativa analyser av predikningarna ger ett värdefullt bidrag till kommande forskning på det metodiska planet.

Gustav Björkstrand

Reinhold Bernhardt: *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch*. 240 sid. Kreuz Verlag, Stuttgart 1994.

Två motsatta utvecklingstendenser kännetecknar samtidigt relationerna mellan världsreligionerna i dagsläget. Å ena sidan skärps frontlinjerna och fundamentalistiska tendenser visar sig. Å andra sidan blandas en mängd stora och små trosgemenskaper i multireligiösa samhällen. Multikulturalitet och multireligiositet skapar dock inte automatiskt ett klimat av tolerans och öppenhet. Tvärtom; just i sådana miljöer har vi sett svåra motsättningar som utmynnat i blodiga uppgörelser. Reinhold Bernhardt pläderar för en kristendom utan absoluthetsanspråk, syftande till religionsfred.

Författaren gör en kritisk genomgång av kristna absoluthetsanspråk i teologi- och kyrkohistorien. De historiska rötterna till det kristna absoluthetsanspråket finner Bernhardt i två processer: kristendomens avskiljande från judendomen samt kampen mot den hellenistiska synkretismen. Medeltiden hade triumfalistiskt absolutifierat kyrkan och påven, reformatorerna lokaliserade det kristna absoluthetsanspråket till «Kristus allena». Argumenteringen följs från Luther till Barth och våra dagars evangelikaler och «fundamentalister». Med «absoluthetsanspråk» avser Bernhardt att religionen som trossystem utrustas med predikat som unicitet, exklusiv och obetingad giltighet, universalitet, slutgiltighet, fullkomlighet, ofelbarhet och icke överbjudbarhet. Begreppshistoriskt sett härstammar uttrycket «kristendomens absoluthet» från Schelling och Hegel, som på 1800-talet gjorde nya försök att begrunda detta anspråk (kap. 14). Någon motsvarande biblisk term finns inte. Anspråket att vara den absoluta religionen är inte begränsat till kristendomen. Många religioner är enligt sin självförståelse definitivt giltiga.

Författaren granskar religiösa absoluthetsanspråk, dvs. hävdandet av att den egna trosrikningen företräder den enda fulla sanningen, ur en rad olika synvinklar. Som språkakt är ett absoluthetsanspråk inte isolerat utan ingår i olika saksammanhang och måste ses i flera perspektiv: historiskt, psykologiskt, ideologiskt, teologiskt. Varje sådan synvinkel kan i sin tur innebära flera tolkningsmöjligheter. Bernhardt berör bl.a. hypotesen att den «absolutistiska» hållningen bottnar i en viss personlighetsstruktur. Den som ger sin egen tro definitivt giltighet intar en total hållning av självabsolutifiering. Socialpsykologiskt fungerar religiösa absoluthetsanspråk som en tillflykt och jagförstärkare vid inre och yttre osäkerhet. Under tider av inskränkt religiös frihet eller förföljelser blir den orubbliga övertygelsen ett bålverk i troskampen. Utifrån ett ideologiskt synsätt kan det absoluta anspråket ses som det

avgörande momentet i en strategi som syftar till immunisering mot all kritik.

Enligt Bernhardt förbjuder den kristna tron absoluta anspråk för egen del. Han menar att varje absoluthetsanspråk, oavsett vem som uttalar det, i verkligheten är en vrångbild av den religiösa tron, som motsäger, utnyttjar (instrumentaliserar) och missbrukar den. I undantagssituationer anser han dock att det inte bara är legitimt, utan rent av nödvändigt att hävda ett absolut anspråk. Han skiljer mellan en «nödvärns- eller nödsituationsabsolutism» och en absolutism som är ställd i härskaandets tjänst. Det absoluta anspråket klingar helt olika i korsriddarens och i den förföljdes mun. Historiskt har det alltid varit föreställningen om kristendomens absolutitet som fått fungera som legitimering vid kristnas förföljelser av annorlunda troende. Men det är nödvändigt att resa ett absolut anspråk om kristna förtrycks för deras tros skull, eller då entydiga ställningstaganden fodras gentemot totalitära regimer som t.ex. för erövringskrig, utrotar minoriteter eller kränker mänskliga rättigheter. Barmenförklaringen 1934 räknar Bernhardt till denna kategori.

Bernhardt pläderar för en positiv, «inklusive absolut» (kap. 13) kristen hållning, som inte uppger varje absolutitet anspråk, men som öppnar det. Två idealtyper ställs mot varandra: den *exklusivt-monopolistiska*, som hävdar en absolut och ensam giltighet för den kristna religionen, och den *inklusive-superitära*, som inte gör gällande någon ensam giltighet men hävdar dess kvalitativa överlägsenhet över andra religioner. Bernhardt förespråkar en syn på *religiös sanning* som innebärande förmåga att relatera till och integrera andra sanningar. Han betonar att uppenbarelsen fulländas först i en framtid, varför all religiös sanning står under ett eskatologiskt förbehåll.

Bokens svaghet är att bibliska utsagor om Kristi unicitet och «absolutet» tolkas som subjektiva vittnesbörd om en förtroendepräglad personlig relation. På liknande sätt förstår Bernhardt «absoluthetsanspråket» som en engagerad bekännelse, emotionellt laddad och inte sällan polemiskt till sin syftning. Det är inte ett informativt meddelande om ett bestämt sakförhållande. Bernhardt gör en kritisk analys av enstaka bibelord, kritiserar fundamentalism och förment bibeltrohet samt försöker mjuka upp «stelnade dogmer», men fränkänner dem samtidigt kognitivt innehåll. Begreppet «uppenbarelse» sätts i motsättning till «intellektuella» sanningar.

Även om Bernhards resonemang i flera hänseenden är förenklade har de ett värde när det gäller att skapa överblick över en komplicerad problematik. Bokens styrka är att den inom ett begränsat sidantal skisserar huvudragen i det religionsteologiska landskapet. Här möter så gott som alla argument för en inklusiv dialogisk hållning i en compendieartad form.

Den tar upp de flesta invändningarna och är rik på kunskaper och synpunkter även om dess tendens är klar.

Den kristna tron påbjuder enligt Bernhard en solidarisk dialogisk gemenskap med andra religioners anhängare. Dialogens mål är inte att upprätta en konsensus, utan att (a) korrigera falska föreställningar; (b) att förbättra mänskliga relationer; (c) befria från ångest; (d) fördjupa den egna tron samt (e) leda fram på enhetens väg — vilket inte är att efterstäva en världsenhetsreligion utan en gemenskap med förblivande olikheter.

Avslutningsvis påminner Bernhardt om att den enda rimliga innebörden i termen «absolut anspråk» är att det är den Absolute själv som har anspråk på oss. Tyvärr utvecklar han ingenstans denna ansats, som skulle kunna föra honom ur reduktionen av «absoluta» utsagor till den subjektiva sfären. Samtidigt tangerar han tanken på Guds Ande som subjekt i religionsteologi. Dialogen mellan religioner kan föra till en process där deras partikulära delsanningar integreras i en större, ännu okänd helhet. Det är uppenbart att han här är inspirerad av Wolfhart Pannenberg's syn på religionernas framtid.

Axel W. Karlsson



AKTUELLT

Nordisk Teologisk Nettverk for Bioetikk

Bioetikk er et av de feltene innen områdeetikken som i dag er gjenstand for ett intensivt forskningsarbeid. Det gjelder både på det nasjonale og det internasjonale plan. En rekke faggrupper er engasjert i bearbeidelsen av feltet: medisiner, filosofer, sosiologer, teologer osv.

I flere tiår har det blant teologer i de nordiske land vært et sterkt engasjement på det bioetiske området. Bioetikk er da her forstått som omfattende etiske spørsmål knyttet til menneskers liv, helse og død og problemstillinger gjeldende vår omgang med naturen, både planter, dyr og økosystemer. I boka «Teologi og bioetik. Den protestantisk-teologiske vurdering af bioteknologien i Norden 1972-1991» (Aarhus 1994) har Kees van Kotten Niekerk gitt en oversikt over deler av nordiske teologers stillingtagen og argumentasjon. Men inntil nylig er mye av dette arbeidet skjedd på individuell basis eller gjennom uttalelser fra ulike kirkelige organer.

Nå har vi imidlertid fått et samarbeidsorgan som gjør det mulig med en større grad av koordinering av innsatsen. Høsten 1993 ble det nemlig besluttet å opprette Nordisk teologisk nettverk for bioetikk. Fra 1995 av har nettverket vært understøttet av Nordisk Forskerutdanningsakademi (NorFA). Bevilgningene derfra har gjort det mulig med en utbygd og planmessig virksomhet. I dag har nettverket 38 medlemmer fra alle de fem nordiske land (1 fra Island, 6 fra Finland, 7 fra Danmark, 8 fra Norge og 16 fra Sverige). Av medlemmene er totalt 12 forskerrekutter og yngre forskere (doktorander eller post doctor-stipendiater). Nettverket har et styre på fire personer: prof. Svend Andersen, Århus, ass. prof. Jaana Hallamaa, Helsinki, forsker Gert Nilsson, Uppsala og prof. Lars Østnor, Oslo. Sistnevnte er koordinator. Administrasjonen er lagt till Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo (adresse Postboks 5144 Majorstua, 0302 Oslo, Norge).

Nordisk teologisk nettverk for bioetikk har flere målsettinger. Blant disse kan følgende nevnes:

- a) Styrking av forskerutdanningen både hos doktorgrads-/Ph.D.-studenter, post doctor-forskere og mer etablerte forskere.
- b) Utveksling av forskere mellom de nordiske land innbyrdes.
- c) Gjensidig formidling av informasjon om relevant virksomhet i de ulike land.
- d) Utarbeidelse av bibliografiske oversikter.
- e) Drøfting av felles metodospørsmål og av spesifikke enkeltproblemer innen fagfeltet.

- f) Etablering av viktige internasjonale kontakter og formidling av nordisk bioetikk på internasjonale språk.

I de to årene nettverket har vært i full sving, har en rekke arbeidsformer blitt satt i gang for å virkeliggjøre de nevnte formålene. Flere unge stipendiater har hatt korte studieopphold ved et forskningsmiljø i et av de andre nordiske land. Vi har også så vidt startet med utveksling av seniorforskere. Informasjonsbrev till nettverkets medlemmer har gitt oversikt over publisert litteratur innen bioetikk, om konferanser og seminarer osv. Det er også distribuert materiale om forskningsmiljøer i utlandet, stipendmuligheter relevant utenlandsk litteratur osv. Videre har vi innsamlet bibliografiske opplysninger om bøker og artikler publisert av nordiske teologer og kirkelige organer de senere år till bioetiske emner. Foreløpig er dette materialet utgitt skriftlig, men planen er å få det lagt inn på en database ved Statsbiblioteket i Århus med tilgang fra alle nordiske land.

Det mest sentrale tiltak både i 1995 og i 1996 var en større workshop, arrangert med ca. 27 deltakere hver gang. I mai 1995 ble det avviklet en workshop i Oslo med temaet «Teologisk bioetikk i pluralistiske samfunn». Workshopen i september 1996 fant sted i Stockholm og hadde som hovedemne «Teologiens bidrag till bioetikken». Første gang deltok den kjente amerikanske bioetikeren Karen Lebacqz fra Berkeley University som foredragsholder. Blant foredragsholderne siste høst var den verdensberømte teologen James M. Gustafson fra Emory University, USA og lederen for Senter for bioetikk og helserett vid Universitetet i Utrecht (Nederland), prof. Egbert Schroten. Disse workshopene har bidratt til å etablere kontakt med undertegnede som redaktør. Titlene er helholdsvis «Bioetikk og samfunn» og «Bioetikk og teologi». Bøkene er tilgjengelig ved Center for Bioetik, Aarhus Universitet, Ndr. Ringgade, Bygn. 410, DK-8000 Aarhus C (tlf. 45.89.42.22.79/11.11).

Så langt har Nordisk teologisk nettverk helt åpenbart imøtekommet et behov blant teologiske bioetikere. Framtidige arbeidsoppgaver vil neppe gjøre behovet for et slikt samarbeidsorgan mindre.

Lars Østnor

