

Liberalismens teologiska rötter

En recensionsartikel om *Inventing the Individual*

Daniel Ringdahl

Predikant i Roseniuskyrkan, Stockholm

daniel.ringdahl@gmail.com

Introduktion

Liberalism handlar om 'frihet'. Begreppet måste dock kompletteras av ett subjekt och i liberalismen står individen i centrum. Det är individen som måste ges utrymme att utöva sin frihet i enlighet med sina egna övertygelser, och det är individens frihet som måste skyddas mot oönskat tvång och intrång. I hjärtat av liberalismen finns idén att individen till sin natur är född fri och jämlik, och att statens – eller för den del någon annan institution eller individs – maktutövning (som ju innebär en begränsning av den individuella friheten) måste rättfärdigas. John Stuart Mill uttryckte en klassisk regel gällande frihetens gränser:

That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others. His own good, either physical or moral, is not sufficient warrant.¹

Därav betoningen på individens rättigheter, för att skydda henne mot orättfärdigt tvång. Idén om individens frihet fick starkt uttryck i Kants autonomibegrepp, som utgår från tesen att människan är kapabel att stifta universellt giltiga moraliska lagar, genom sin fria vilja.² Av individens

frihet, jämlikhet och autonoma kapacitet följer att hennes individuella handlingsfär måste skyddas och att individen måste ges möjlighet att forma sitt liv enligt sin egen vilja.

Idag är större delen av "den fria världen" präglad av denna sorts liberala tradition och kombineras med representativ demokrati. Den kantianska liberalismen fick sin mest inträngande och nydanande tolkning i John Rawls' magnum opus *A Theory of Justice*, och den analytiska politiska filosofin har sedan dess, i hög grad, kretsat kring hans verk och kritiken därav.³ Rawls omtolkade Kants liberalism till en naturalistisk variant där människans autonomi förverkligas genom att hon agerar enligt principer som uttrycker hennes natur som en fri och jämlik rationell varelse.⁴ Särskilt på 1980-talet växte en kritik fram som kom att kallas "kommunitarianism" och som ifrågasatte aspekter av den liberala teorin och dess förståelse av individen. Filosofer som Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer och Charles Taylor har kritiserat olika, men delvis överlappande, aspekter av liberalismen, och inte minst MacIntyre har betonat värdet av mindre gemenskaper och en uppfattning om mänskligt *telos*, eller 'ändamål', för att man ska kunna förstå världen, samhället och sig själv. Detta misslyckas liberalismen med, menar man.⁵

Det är mitt intryck att den kommuni-

taristiska kritiken mer eller mindre har dött ut i den analytiska filosofin, men att den är högst levande inom teologin och företräds av bl.a. John Milbank, William Cavanaugh och Stanley Hauerwas.⁶ I svensk teologisk debatt hörs den här kritiken inte minst från teologen Patrik Hagman.⁷ Mot denna bakgrund är det med intresse som jag har läst boken *Inventing the Individual: the origins of western liberalism* av historikern och filosofen Larry Siedentop.⁸ I boken argumenterar han för att 'individen' som social aktör och grundläggande rättssubjekt för första gången uppträder i och genom den kristna tron, och särskilt i den helige Paulus skrifter. Genom Paulus undervisning bröts den antika idén om naturlig ojämlikhet, d.v.s. den antika aristokratin, och i dess ställe kom övertygelsen att människan är grundläggande fri och jämlik varje annan människa i kraft av Guds vilja och skapelse. I takt med att den kristna kyrkan i Väst fick allt större inflytande på samhället kom också den kristna intuitionen om människans moraliska jämlikhet att sippra ner i såväl samhällets konstitution som i dess lagstiftning. Genom att följa utvecklingen av dessa intuitioner i kyrkans och Västerlandets historia – och särskilt under århundradena omkring 900–1300 – argumenterar Siedentop för att den Västerländska liberala demokratin står i långt större skuld till den kristna tron än någonsin till Upplysningen, Renässansen och Antiken.

Siedentops framställning är oerhört beläst och medryckande och väl värd att läsa. I nästa avdelning ska jag, i tre steg, göra några nedslag i Siedentops berättelse om de kristna moraliska intuitionernas genomsyrande av Västerlandet. Oaktat hur man bedömer Siedentops försök att visa hur kristendomen är grunden för liberalism och sekularisering, är det fortfarande – åtminstone från teologins synvinkel –

en öppen fråga huruvida utvecklingen var önskvärd eller inte. Siedentop skriver mot slutet av boken:

If liberalism can be described as the child of Christianity, should it be called a 'natural' rather than a 'legitimate' child? There is good reason for thinking so. The reason is that liberalism as a coherent doctrine was not born willingly. It was certainly never a project of the church. Indeed, as a political theory it developed against the fierce resistance of the Catholic and even, for a long time, most Protestant churches. (II, s. 333.)

Därför kommer jag att avsluta artikeln med några reflektioner över relationen mellan kristen tro och liberalism.

En kristen intuition som förändrade världen

Berättelsen om Väst är (åtminstone delvis) en berättelse om moraliska värden. Islamsk fundamentalism, korruption och strukturer som ger ekonomisk utveckling företräde framför rättvisa, förtryck av kvinnor och olika exkluderade grupper, väcker moraliska intuitioner till liv i västerländska medborgare. Hur kommer det sig? Liberalism anklagas – både inom och utanför Väst – för att vara icke värdebaserad, eller att inte stå för några värden. I boken utmanar Siedentop denna beskrivning genom att berätta historien om hur moraliska värden och intuitioner, genererade av den kristna tron, har påverkat Väst under närmre två tusen år:

So I tell a story about how the 'individual' became the organizing social role in the West – that is, how the 'civil society' which we take for granted emerged, with its characteristic distinction between public and private spheres and its emphasis on the role of conscience and choice. It is a story about the slow, uneven

and difficult steps which have led to individual moral agency being publicly acknowledged and protected, with equality before the law and enforceable 'basic' rights. (II, s. 2 – 3.)

Det är således ingen slump att den liberala demokratin fick fäste i Väst, och ett av syftena med boken är att upplysa vår glömska nutid om dess kristna historia. Det finns behov för det eftersom vi, i viss mån, 'har segrat oss till döds', när vi ser västerländska idéer genomsyra världen och riskerar därmed att ta vår kultur för självklar. Den dominerande berättelsen om Västerlandets framgångar vad gäller demokrati, mänskliga rättigheter och ekonomisk utveckling skrivs generellt med den sekulära upplysningens huvudmän som hjältar. Genom att lyfta fram Renässansens humanism och den antika världens sekularism och demokratiska ideal, har man ansett sig ha goda skäl för att tränga undan religionen. Av den anledningen kan medeltiden nedsättande kallas för 'the Dark Ages'. Det är dock en allt för förklarad historieskrivning.

Individens födelse

Den antika världen var inte tillnärmelsevis så sekulär som det ofta antas. I hjärtat av den antika metafysiken fanns idén om en rationell princip, *logos*, som ordnar världen och därför rättfärdigar en naturlig ojämlikhet: vissa människor ansågs vara slavar av naturen, bara medborgaren i en *polis* ansågs äga full rationalitet, kvinnor var sin mans egendom, med mera. Den (för)antika världen var en värld där familjen var religiös kult, och familjefadern var dess överstepräst. Familjens religiösa ställning påverkade även synen på samhället. Städer grundades på gemensam tillbedjan av stadens gudar, som också var deras förfäder. Att bli medborgare

var att träda in i stadens tillbedjan. Ordet 'patriotism' betonar denna religiösa tillgivenhet till fäderneslandet, och under lång tid var även patriotism den högsta dygden – men inte av nationella skäl utan av religiösa. Här fanns inte utrymme för individualitet och egna val – lojaliteten mot stadens välfärd och religion var allt.

Denna religiositet förändrades under de sista århundradena innan kristendomens inträde, bland annat genom att städerna växte, makt centraliserades från statsstäderna till Rom och den tidigare religiositeten utmanades av andra idéer. Likväl präglade idéerna fortfarande livet på olika sätt – inte minst den antika rationalismen. Med maktens koncentration till Rom och i takt med att statsstäderna förlorade sin tidigare ställning och autonomi undergrävdes också den tidigare känslan av ordning i människors liv. Till den samtidsuppfattningen talade judendomen på ett särskilt sätt, och dess idéer fick spridning runt Medelhavet under första århundradet före Kristus. 'Lagen' i judendomen var inte en rationell princip utan ett påbud som gavs av en transcendent makt, Gud, och var därför jämlikt öppen för alla – också att bryta mot. I judendomen föregick underordning förståelse, vilket ställde den antika rationalismen på ända men passade bättre in i livserfarenheten runt Medelhavet. Siedentop menar att det fanns potential för judiska tanke-mönster att helt tränga undan grekiska omkring första århundradet efter Kristus – om det inte hade varit för Paulus och Jesus.

Followers of Jesus began to claim that his sacrificial life and death amounted to a dramatic intervention in history, a new revelation of God's will. Understanding that revelation would, in due course, provide crucial underpinning for what we

understand as the nature and claims of the individual. It provided the individual with a foothold in reality. (II, s. 58.)

För Paulus innebar Guds inbrytande i världen genom Kristus att en nyskapelse av människan var möjlig. Genom tron kunde Gud förena sig med, och läka, människan och så göra mänskligt agentskap till ett medel för Gud. Här fanns en ny grund för rationalitet och frihet som grundade sig på kunskap om Gud och stod öppen för varje annan människa genom tron. Genom att förenas i Kristus genom tron – ”Alla är ni ett i Kristus Jesus” (Gal. 3: 29) – menade Paulus att det finns verklig moralisk jämlikhet mellan människor. Det var en helt ny idé i Romarriket. (II, s. 60.) Dessa individer kunde av fri vilja gå in i en gemenskap som moraliskt jämlika personer. Deras förening med Gud genom tron lade grunden till nyskapelsen av människan och därmed en ny och läkt vilja. Människan kunde inte längre definieras enbart av hennes plats i naturen och samhället: ”A gap opens up between individuals and the roles they occupy. That gap marks the advent of the new freedom, freedom of conscience.” Samtidigt höll Paulus fram möjligheten att gå in i en djupare gemenskap än den som det antika samhället hade kunnat erbjuda. Som nyskapad individ förenades du med alla andra troende genom kärleken, i ’Kristi kropp’.

Paulus predikade alltså en universell moralisk jämlikhet mellan människor som grundade sig i Kristus. På grund av sin grundläggande jämlikhet kunde varje människa se sig själv i varje annan människa och kunde se varje annan människa i sig själv. Denna jämlikhet föregår varje social roll människan är tilldelad. Genom tron kan människan förenas med tillvarons yttersta verklighet, som är Gud; ge-

nom kärleken kan hon frivilligt förenas med andra människor.

Delving below all social divisions of labour, Paul finds, beneath the conventional terms that confer status and describe roles, a shared reality. That shared reality is the human capacity to think and choose, to will. That reality is our potential for understanding ourselves as autonomous agents, as truly the children of God. (II, s. 65.)

Denna autonomi ska dock inte förstås atomistiskt, utan förverkligas när människan frivilligt underordnar sig Guds vilja. Så uppstår ett samspel mellan Guds vilja och människans frihet, och denna förståelse av människans frihet var en radikal idé i antiken.

Intuitionernas institutionalisering

I Paulus brev ser således Siedentop idéfröna till den moraliska revolution som efterhand kommer att genomsyra hela Romarriket. I resten av boken följer han utvecklingen av idéerna om moralisk jämlikhet, individuellt mänskligt moraliskt handlande och samvetsfrihet. Under de första två hundra åren efter Paulus arbetade kyrkan vidare med att försöka förstå vad som hade hänt genom Kristi inträde i världen. Inte minst den alexandrinska teologiska skolan utvecklade idén om mänsklig moralisk jämlikhet, med stöd av grekisk filosofi. Här uppstod också på allvar frågan om hur Guds försyn och allvetande skulle kombineras med människans frihet, och således kom viljans frihet att diskuteras. Origenes betonade att Gud hade skapat rationella varelser som kunde göra fria val att antingen likna Gud eller att välja bort honom. Att människan har förlänats förmågan att välja fritt är också det som skapar pluralismen i världen: ”Thus the ’diversity between rational creatures’ had its

origin 'not in the will or judgment of the creator, but in the choice made by the creature's own freedom?.' (Origenes, *II*, s. 70.) Genom att betona individuellt moraliskt handlande distanserade de kristna teologerna människan från naturen, och betonade således att det finns en sfär inom människan – d.v.s. samvetet – som inte bestäms av naturliga strukturer eller orsaksförlopp utan där människan har personligt moraliskt ansvar. Således är dessa idéer en direkt följd av Paulus betoning på människans 'autonomi', och innebar ett enormt bemyndigande av människan. Genom att omtolka rationaliteten till att inbegripa en trosakt – Paulus talade om Guds dårskap och vad som hade dolts för de visa – demokratiserades förnuftet i den kristna kyrkan. Gud hade gett en ny modell för förståelse: att gå från det högre till det lägre genom inkarnationen, vilket var rakt motsatt den platoniska idéen om människans stigande.

I Siedentops berättelse är mycket av kyrkans intellektuella historia en kamp för att hålla den antika världsbilden, med idén om naturlig ojämlikhet och förnuftet som en fakultet som endast var tillgänglig för en viss grupp, på avstånd. Dessa idéer tog sig uttryck i gnostikernas lära men också i Marcion's individualism, och senare – om än i litet annan form – i 'barbarers' livsstil och tänkande. Men kampen bedrevs också inom kyrkan, där man hela tiden fick arbeta för att inte falla tillbaka i gamla tankemönster trots att det hade gått sekler sedan Paulus skrev sina brev. Genom Paulus fick mänsklig frihet en helt ny innebörd: "Vet ni inte att Kristus har gjort er fria?", och denna frihet hör nära samman med människans moraliska jämlikhet och vilja. Tidiga apologeter som Tertullianus, Irenaeus och Origenes argumenterade för att de kristna var bättre medborgare än hedningarna, och deras

argument verkar höra samman med att de såg en ny grund för auktoritetsutövning i samhället: en maktutövning som visade jämlik respekt för individens moraliska frihet. "Nevertheless, it is a basic human right that everyone should be free to worship according to his own convictions. No one is either harmed or helped by another man's religion. Religion must be practised freely, not by coercion ..." (Tertullianus, *II*, s. 78.) Denna frihet fick sitt starkaste och synligaste uttryck i martyrerna. Här fanns plötsligt en heroism som var tillgänglig för alla människor, och som visade hur den individuella människan kunde välja att låta hennes samvete bestämma hennes liv – också till den punkt att hon föredrog döden framför att överträda sitt samvete. Att anses vara betrodde med en sådan frihet gav människor – inte minst kvinnor och slavar, d.v.s. marginaliserade grupper i det antika samhället – en ny sorts värdighet som de tidigare hade saknat.

När martyriets tid gick mot sitt slut och kristendomen blev allt mer accepterad i samhället, växte en ny roll och gemenskap fram: den monastiska rörelsen. Asketerna var människor som gav upp stadens privilegier, klass och statusjakt för att söka bemästra sin vilja och förena sig med Gud. Genom att söka sig till sitt inre avslöjade munklivet en egalitarianism och demokratisk anda som slog igenom med full kraft när den helige Benediktus skrev sin regel. När eremiterna efter hand organiserade sig manifesterades plötsligt en helt ny form av social gemenskap som var dittills okänd: en gemenskap som grundade sig i "voluntary association, in individual acts of will" (*II*, s. 94). Särskilt väl talade den här gemenskapen till kvinnor som plötsligt fick ett nytt bemyndigande. "What was the most striking possible evidence of a woman's free-

dom in the 'new age'? The answer was sexual renunciation, a manifest act of individual will." (II, s. 95.) Dessutom var man tvungen att arbeta och idka handel för att underhålla det monastiska livet, vilket gav arbetet en värdighet som det aldrig tidigare hade haft, samtidigt som det blev en källa till självrespekt. Arbeta och bön hörde samman, och i klostren hade man allting gemensamt. Således var klostergemenskapen grundad på gemensamma värden vilket medförde att gemenskapen var både frivillig och uttryckte vissa levnadsregler. Benediktus såg i Kristi liv ett ledarskap som grundade sig i tjänande, och menade därför att det monastiska ledarskapet skulle vara lyssnande och lyhört för den enskilde munkens behov. Det kan tyckas svårt att harmonisera den frihet och jämlikhet som klosterlivet manifesterade med idén om auktoritet och ledarskap, men Benediktus menade att ledarskap visst kunde (och skulle) finnas i klostren men att ledaren, d.v.s. abboten, skulle väljas av munkarna baserat på dennes tjänarskap.

The image of social order that monasticism preserved was not that of the ancient world. Rather, it suggested a new foundation for social order. For, despite its many failings and compromises, monasticism associated the ideas of law and of obedience not with unthinking custom or external force, but with individual consent and the role of conscience. Monasticism offered the glimpse of 'another world', a world that at least approximated to Christian moral intuitions. Slowly, but surely, that glimpse of another world further eroded beliefs and practices surviving from the ancient world. (II, s. 99.)

Under tiden började samhället allt mer att präglas av de kristna intuitionerna – inte minst sedan kejsar Konstantin hade blivit

omvänd – och man började allt mer reflektera över vilken typ av styre som var passande. Vad betydde det egentligen att Gud hade antagit mänskligt kött, och hur skulle maktutövning legitimeras? Efterhand tog sig de kristna intuitionerna om moralisk jämlikhet, viljans frihet och moraliskt handlande in i lagstiftningen och det kejsarliga maktutövandet; därmed kom kejsarens styre allt mer att uppfattas som en direkt relation mellan den styrande och individens underordnande, än mellan den styrande och familjerna i samhället som det hade varit i antiken.

Att skapa den sekulära sfären

Siedentop visar hur Charlemagne tog viktiga steg mot att införliva de kristna intuitionerna, och särskilt 'the equality of souls', i sin lagstiftning och sitt maktutövande. (Se II, t.ex. kap. 13.) Han visar också hur kyrkans tidiga inflytande på kejsardömet och nära koppling till Charlemagne hade avgörande betydelse för att det antika slaveriet inte återskapades under feodalismen. "The ancient conception of lordship or dominium, which had made it possible to consider slaves as mere chattels, was being transformed, at least in part, out of concern for the sanctity of marriage and respect for the family. ... This moral revolution helps to explain why Charlemagne did not use his imperium merely to defend an unchanged lordship. He also used it to introduce a precarious element of equality." (II, s. 171-72.)

När väl Charlemagne dog och hans rike splittrades uppstod en svår utmaning för kyrkan. Det blev vanligare att kyrkans ämbeten gick i arv, och att antikens aristokrati således återskapades i ny form, och med makten decentraliserad blev kyrkan allt mer trängd av regionala kungar och vikingaräder från norr, samtidigt som lokala präster och biskopar såg fördelar i

att uppträda som världsliga herrar. Clunyreformen under 900-talet blev en avgörande vändpunkt i historien. Då grundades klostret i Cluny av hertig William av Aquitaine som gav klostret rätt att utse sin egen abbot, fria både från hertigens avkomlingars inflytande men också från den lokala biskopen. Munkarna skulle lyda direkt under påven och hålla sig strikt till Benedikts klosterregel. Detta spred sig över frankernas område och en monastisk rörelse uppstod som stod fri från det frankiska biskopsdömet korrupsion. Clunyreformen var oerhört viktig dels eftersom den tog tillbaka ett självbestämmande till kyrkan, inte minst vad gällde valet av sina ledare, och dels eftersom den återupprättade bilden av det monastiska livet som idealet för kristet liv med personlig värdighet, arbete och självbestämmande. Medan det omgivande samhället höll på att falla sönder i strider och oordning, upplevde sig den frankiska kyrkan ha den sanna uppfattningen om vad som var rätt styre. I slutet av 900-talet kallade biskopen i Le Puy till möte med riddarna och bönderna i sitt område och krävde dem på en ed att respektera kyrkans egendom, samt de fattigas och de maktlösa. Några år senare gick kyrkomötet i Bourgogne ännu längre och förklarade sin avsikt att exkommunicera alla som attackerade biskop, präst, diakon eller präst, samt alla som stal från kyrkan eller från de fattiga. (II, s. 185-87.) Den reformerade klosterrörelsen gav en ny bild av mänsklig gemenskap, som stod fri från det världsliga regementets inflytande och som fick sätta sina egna regler. "Yet it was as a model of human association that monasticism had its greatest success. For it consisted of self-governing societies founded, at least in principle, on consent, and working under a rule that recognized the moral equality of brothers. The life of

willing service and self-discipline offered by monasticism at its best sharpened the contrast with the ancient model of lordship ..." (II, s. 188).

Framgången för Clunyreformen gav påvedömet ny frimodighet att definiera sin egen identitet, att hävda sitt självbestämmande, och att själv avgränsa sin jurisdiktion, gentemot alla världsliga imperier. Frågan om 'lag' blev central, och under åren 1050-1300 pågick intensivt arbete i kyrkan kring just detta. Siedentop menar att det var under denna period, och under arbetet med att definiera gränserna mellan kyrkan och imperierna, som grunden lades för europeisk konstitutionalism, separationen mellan kyrka och stat, och därmed, i förlängningen, den sekulära sfären (II, s. 197-200.). Arbetet med den kanoniska lagen, och ambitionen att införliva den naturliga lagen och sedan idén om naturliga rättigheter i kyrkolagen, lade grunden för att kyrkan skulle kunna definiera sig själv fritt från kungar och kejsare. I samband med det här arbetet menar Siedentop dessutom att idén om 'suveränitet' först tog form. Genom betoningen på moralisk jämlikhet blev *individ* det primära juridiska subjektet, snarare än familjer, klasser eller kaster som i den antika världen. Idén om individen som grundläggande juridiskt subjekt tog sedan sekulära härskare över. Samtidigt var det ett arbete vars idéer efterhand skulle komma att vändas mot kyrkan.

Through the idea of natural rights, Paul's emphasis on 'Christian liberty' acquired renewed life and potency. This was a moment of the greatest importance. For it was the moment when the egalitarian moral intuitions generated by the church began to be turned against the church itself, creating misgivings that eventually led to a principled

rejection of any coercive or 'privileged' role for the church. In this way, these moral intuitions provided the basis for what would become the central project of secularism: the identification of a sphere resting on the 'rightful' claims of individual conscience and choice, a sphere of individual freedom protected by law. A commitment to 'equal liberty' was emerging from Christian moral intuitions. (II, s. 292.)

Detta började till viss del ske redan med franciskanerna som, contra påven, hävdade sin rätt att avstå från egendom och argumenterade för denna rätt utifrån idén om naturliga rättigheter (se II, s. 291-92, 313-17). Den förebild klostren gav för mänsklig sammanslutning, med fokus på arbete och självstyre, gav efterhand inspiration till bildandet av städer, eller *boroughs*, som var självstyrande städer fria från såväl kungligt som påvligt inflytande. Här, som i flera andra avseenden, förklarar Siedentop hur kyrkan oavsiktligt hjälpte till att skapa den sekulära sfären genom att definiera sin egen roll fristående från det världsliga styret. När städerna bildades använde de idéer från kyrkan och klostren och tillämpade dessa på sig själva. (II, kap. 20.)

Så menar Siedentop att liberalismen härleder sina rötter ur den kristna tron, och att den uppstod när kristendomens moraliska intuitioner vändes mot kyrkans egna maktanspråk (II, s. 332). Senare utveckling av liberalismen ledde till fragmentisering av individen och samhället, inte minst genom naturvetenskapens metafysiska antaganden och utilitarismens utveckling, men:

There is good reason for considering these later intellectual developments as a liberal heresy, because it deprives liberal secularism of its profoundly moral roots, cutting it off

from the tradition of discourse which had generated it. Yet liberalism rests on the moral assumptions provided by Christianity. It preserves Christian ontology without the metaphysics of salvation. (II, s. 338, men se hela kap. 25.)

Avslutande reflektioner

Man behöver inte acceptera allt som Siedentop argumenterar för, för att acceptera några grundpunkter i hans tes: kristendomen ger starkt stöd för idén om varje människas lika värde och frihet; individen står i centrum, så till vida att det är den enskilde människan som kallas till omvändelse, och hon inte kan gömma sig bakom familj eller klass; det är individen som kallas in i kyrkans gemenskap och in i den nya familjen som är Kristi kropp; samt att arbete och självförsörjning är kristna dygder.⁹ Dessa idéer passar väl in i liberalismen, och ändå bär det emot för många av oss att tala uppskattande om liberalismen. Jag tror att det har att göra med att vår bild av liberalism är starkt präglad av den berättelse som Siedentop argumenterar mot. Vår tids liberalism är starkt atomiserad, och begreppet 'mänsklig autonomi' används idag som om det ger täckning åt människan att göra vad helst hon vill. Liberalismen blir då en sorts 'laissez-faire ideologi'. Jag väljer att kalla den formen av liberalism för *kultur-liberalism* för att betona hur den liberalismen är en kulturell yttring av en idé. Den är förödande för såväl samhällsliv som för individer, men jag tror att Siedentop har rätt när han anklagar den typen av ideologi för att vara en "liberal villolära". Vi är hjälpta av att skilja mellan liberalism i politisk filosofi och liberalism i det aktuella kulturella medvetandet och praktiken.

Det som är särskilt värdefullt med

Siedentops bok är att han på ett övertygande sätt visar hur liberalismen faktiskt är grundad i värderingar, varav de mest grundläggande värderingarna är idén om människans frihet och om människans fundamentala jämlikhet, vilka vi utan svårigheter kan argumentera teologiskt för. De två kompletterar varandra och reglerar varandra. Att människan är född fri innebär att hon inte är av naturen underordnad någon myndighet eller annan människa, och att därför ingen har rätt att inkräkta på hennes liv, integritet och självbestämmande utan hennes medgivande. Detta måste förstås i kontrast till exempelvis aristokratin eller kastsamhället där människan föds in i en av naturen given samhällsställning. Att hon är jämlik den andre innebär *både* att hon har rätten att bli behandlad som en jämlike, men *också* (vilket följer naturligt) att hon är skyldig att behandla varje annan människa som en jämlike. Att människan är fri och jämlik är grundläggande värden som jag menar är fullt förenliga med den kristna tron. Kanske bör vi också lägga till att människan är skapad förnuftig/rationell, vilket gör henne förmögen att fatta beslut och att såväl Gud som andra människor kan hålla henne ansvarig för hennes val.¹⁰ Den här typen av liberalism kallar jag för *klassisk liberalism*.¹¹ Detta får givetvis några konsekvenser för samhällslivet, varav en är den klassiska stridsfrågan om staten kontra individen, och en annan är den mer moderna frågan om individen och gemenskapen.

Det är uppenbarligen så att staten behövs och dessutom att den har biblisk sanktion. I Gamla testamentet, inte minst i psalmerna, framstår kungen som garanten för rättvisa och utsedd av Gud för att leda landet. Vare sig Jesus eller apostlarna verkar ha något problem med att de romerska myndigheterna finns – tvärtom

säger Jesus att Pilatus makt kommer från himlen (Johannes 19:11). Dessutom måste vi, från teologisk synvinkel, ta hänsyn till det faktum att människan är fallen i synd och har en stark benägenhet att gynna sig själv. Dessutom måste vi erkänna att den i synd fallna människan, trots min betoning på hennes rationalitet, äger en begränsad rationalitet och inte ensam kan formulera tillräckligt klarsynta lagar etc. Det är en ytterst viktig bevekelsegrund för att acceptera demokratin som statskick i all dess bristfällighet. Statens lagstiftning och omfördelning m.m. är nödvändig för att motverka hennes syndfullhet. Jag tror alltså att det är nödvändigt att vi ger upp en del av vår frihet, eftersom en del frågor löses bäst genom nationell eller internationell samordning. Samtidigt, om Bibeln ger stöd åt värderingar som frihet och jämlikhet, så har vi en moralisk skyldighet att begränsa andra aktörers inflytande över våra liv – inte minst statens, eftersom statens inflytande är tvingande och behäftad med sanktioner – och ge utrymme för varje människa att själv forma sitt liv. Det innebär givetvis inte att vi bör dra tillbaka alla moraliska omdömen och låta människor göra vad de vill; om vi ska ta den klassiska liberalismen på allvar så bör statens och andra aktörers tillbakadragande bara gå så långt som är förenligt med att andra människor ska kunna förverkliga sin frihet och jämlikhet. Dock, om min medmänniska är skapad rationell av Gud, med en moralisk förmåga, och med mig jämlik frihet och värdighet, så bör jag ta ett steg tillbaka och låta den andre komma till sina egna slutsatser om sitt liv även om jag inte alltid håller med om slutsatserna. Återigen är inte det bemötandet detsamma som att släppa etiken fri, men det innebär att jag måste respektera min meningsmotståndares slutsatser, och att jag, om jag vill övertyga denne om

felaktigheten i hans övertygelser, måste söka argument som respekterar den andre som fri, rationell och jämlik mig. Guds handlande gentemot oss är det bästa stödet för en praktik lik denna. När israeliterna säger till Samuel att de vill ha en kung ”som de andra folken” svarar Gud: ”Lyssna till folket i allt de säger till dig. Ty det är inte dig de har förkastat, utan det är mig de har förkastat, så att jag inte skall vara kung över dem.”¹² Det som är slående i berättelsen är att Gud respekterar folkets vilja även om den är uttryck för en rörelse bort från Gud. Så måste också vi vara beredda att försvara människors rättigheter även om de inte förstår de förpliktelser som följer av rättigheterna. Vi kan inte därav underminera rättigheternas centrala plats i lagstiftningen utan måste finna andra vägar för att undervisa och lära människor till moraliska personer. När Gud slutligen skulle tala till oss och mana oss till omvändelse valde han att bli som oss för att ’möta oss på vår nivå’.

Jag menar alltså att en stat är berättigad bl.a. på grund av människans syndfullhet, men att dess inflytande måste begränsas på grund av människans frihet, jämlikhet och rationalitet. Även om det är individen som bör vara lagstiftningens grundläggande subjekt – vilket alltså Siedentop argumenterar för är en kristen idé – betyder inte det att alternativet till en allomfattande stat är en allomfattande individualism. Utifrån Bibelns undervisning är det uppenbart att mänskligt liv inte är tänkt att levas i isolering utan att gemenskap är en central del i det mänskliga livet. Även Bibeln förutan är det uppenbart att människan är ett socialt djur och att hon behöver andra människor och gemenskaper för att bli fullständig. Det är här som idén om det civila samhället har sin plats, och Siedentops berättelse

om klostrens framväxt ger fint stöd åt denna idé. Klostren särskilde sig från det omgivande samhället i den meningen att individer anslöt sig till gemenskapen, inte på grund av familj eller klass eller kön, utan på grund av personlig övertygelse; väl överlåten åt gemenskapen hade man gett upp en del av sin personliga frihet, men å andra sidan ansåg man sig därigenom ha vunnit en större frihet. Måhända har vår tids liberalism gett upphov till en kultur där individen anses vara tillräcklig i sig själv, men en klassisk liberalism bör ge stort utrymme åt det civila samhället och människans anslutning till sociala gemenskaper som bygger på frivillig delaktighet. Det skulle innebära att samhället riskerar att bli mer känsligt för socioekonomiska och sociokulturella ojämlikheter än i ett samhälle där all makt utgår från staten, eftersom människors val ges företräde framför en statlig ideologi, och människors preferenser präglas i hög grad av arv och miljö. Här finns en paradox som inte är enkel att nysta upp: en politik som eftersträvar jämlikhet måste inskränka människans frihet, och det är inte enkelt att säga var gränsen går mellan en berättigad inskränkning och en ooberättigad; å andra sidan kommer en politik som vill uppvärdera människans personliga frihet att lämna ett mer fritt spelväld åt olika former av ojämlikhet.

Siedentops bok kommer även till slutsatsen att kristendomen var med och skapade den sekulära sfären genom att betona samvetets frihet och naturliga rättigheter. Det var givetvis en konsekvens som kyrkan vare sig förutsåg eller önskade. I Sverige har sekulariseringen gått så långt att det sedan ett antal år tillbaka är befoगत att tala om ett ”post-sekulärt” samhälle. Under de senaste årtiondena har kyrkan beklagat sekulariseringen som oundvikligen har medfört kristendomens allt-

mer marginaliserade inflytande på samhället, och liberaler av olika valörer har varit starkt bidragande i att genomföra denna sekularisering. Idén är alltså att det ska finnas en allmän sfär i samhällslivet som inte är religiöst präglad utan där livsåskådningarna (men främst religionerna) får stå tillbaka till den privata sfären, medan samtalet i det offentliga rummet bör föras på ett språk som kan delas av alla medborgare (eller åtminstone den övervägande majoriteten).¹³ Det hotar givetvis religiösa företrädares inflytande i samhällsdebatten och innebär en stor förändring inte minst i Sverige där den evangelisk-lutherska kristna tron har spelat en så central roll för samhället de senaste 500 åren. Därför är det inte märkligt att många kristna och teologer är skeptiska till den moderna liberalismen och dess anspråk på en sekulär offentlighet. En vanlig invändning mot sekularismens anspråk brukar vara att sekularismen i sig är en livsåskådning och att det därför är inkonsekvent att hävda ett "neutralt" offentligt rum eller ett neutralt offentligt språk.

Hur ska man egentligen förhålla sig till det faktum att kyrkan var med och gav upphov till de idéer som nu hemsöker kyrkan och begränsar dess möjligheter i offentligheten? Och är kravet på en neutral offentlighet ett villkor som gör liberalismen omöjlig för en kristen? Jag tror inte att fallet är så allvarligt som det ibland kan låta från liberalismens kritiker. Återigen har det att göra med hur vi förstår liberalismen och knuten kan börja nystas upp när tillbörlig hänsyn tas till det faktum att klassisk liberalism är värdebaserad och sätter sin gränser just för att skydda dessa värden. En kärnfråga i sammanhanget är hur man ska ta hänsyn till den klassiska liberalismens påstående att alla människor är födda fria, jämlika och rationella; hur visar man respekt för detta

faktum i samhällslivet?¹⁴ Personligen skulle jag inte vilja att man stiftar lagar om huruvida min fru får köra bil eller inte, eller att äktenskapslagstiftningens utformning grundar sig i religiösa urkunder. Om jag ska kunna visa respekt för lagstiftningen måste den grundas på principer som jag kan acceptera oavsett om jag är muslim, kristen eller sekulär humanist. Det är ett enkelt men effektivt sätt att visa att jag respekterar dig som fri, jämlik och förnuftig i samma utsträckning som jag. Men om jag inte vill att äktenskapslagstiftningen grundar sig i någon annans religion, så kan jag inte hävda att äktenskapslagstiftningen ska grunda sig i *min* religion utan att vara inkonsekvent. Alltså måste vi hitta en tredje väg. Denna tredje väg är liberalismens krav på ett neutralt offentligt språk för beslut som rör samhället i grundläggande konstitutionella frågor (åtminstone i John Rawls's formulering).¹⁵ Det måste betonas att kravet på "neutralitet" inte med nödvändighet behöver betyda att religiösa och filosofiska argument inte får höras i den offentliga debatten; men det betyder att lagstiftningen inte får grundas i en samhällsgrupps livsåskådning om den inte kan stödjas av skäl som övriga samhällsgemenskapen kan acceptera på skäliga grunder.

Jag menar att den kristna kyrkan inte behöver känna sig hotad av den klassiska liberalismens krav på ett neutralt offentligt språk; tvärtom innebär kravet ett skydd för kyrkan i tider av minoritetsställning, och innebär ett tillfälle för kyrkan i majoritetsställning att visa respekt för de omgivande minoriteterna. Det blir dock tydligt i det här sammanhanget hur den klassiska liberalismen måste kombineras med ett starkt skydd av civilsamhället; i den civila sfären måste det råda stor frihet för religiösa och filosofiska gemenskaper att utveckla sina idéer och framfö-

ra dem i offentligheten, i sina värdeladdade former, för att påverka och övertyga. Det verkliga problemet uppstår när sekularismen lämnar den lagstiftande sfären och spiller över på det civila samhället för att diktera villkoren för vilka åsikter som får framföras och hur man ska argumentera. Därför måste inte minst fri- och rättigheter gällande åsiktsfrihet, yttrandefrihet och organisationsfrihet ges starkt

skydd i lagstiftningen. Också det är en följd av synen på människan som naturligt fri, jämlik och rationell.

Siedentop's bok är frukten av ett livs studier och samtidigt en uppmaning till Väst att finna sina rötter och så kunna ge ett starkt försvar för de värderingar som har varit med och format vår civilisation. Den påminnelsen är högst berättigad idag.

Noter

1. John Stuart Mill, *On Liberty: With The Subjection of Women and Chapters on Socialism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989), s. 13.
2. Se särskilt Immanuel Kant, *Grundläggning av sedernas metafysik* (Göteborg: Daidalos, 1997).
3. John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2005 [1973]).
4. Rawls, *Theory*, § 40.
5. Stephen Mulhall & Adam Swift, *Liberals and Communitarians* 2a utg. (Oxford: Blackwell, 1996). Se även Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, 2a utg. (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998) och Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3e utg. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007).
6. Jag måste erkänna min otillräckliga beläsenhet, men för en mindre bibliografi se t.ex. William T. Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2011); Stanley Hauerwas, *After Christendom? How the Church is to Behave if Freedom, Justice, and a Christian nation are Bad Ideas* (Nashville: Abingdon Press, 1991); John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 22a utg. (Oxford: Blackwell, 2006).
7. Särskilt i: Hagman, Patrik, *Om kristet motstånd* (Skellefteå: Artos, 2011). Se också min kritik av Hagmans bok i "Vilket samhälle? Vilket motstånd? En recensensartikel om *Om Kristet Motstånd*", *Theofilos*, Vol. 6, Nr. 1, 2014, ss. 124-134.
8. Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (London: Allen Lane, 2014). Hädanefter refererad till som *II* + sidhänvisning löpande i texten.
9. De senaste tio åren har det kommit ett antal intressanta böcker i politisk filosofi som relaterar till religion, och jag önskar att jag hade kunnat införliva de böckerna i den här artikeln. Det får dock anstå till senare. Jag tänker på bl.a. Robert Audi, *Democratic Authority and the Separation of Church and State* (New York: Oxford University Press, 2011); Eric Nelson, *The Hebrew Republic: Jewish Sources and the Transformation of European Political Thought* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2010); David Novak, *The Jewish Social Contract: An Essay in Political Theology* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2005); Martha C., *Liberty of conscience: In defense of America's Tradition of Religious Equality* (Basic Books: New York, 2008); Martha C. Nussbaum, *The New Religious Intolerance: Overcoming the Politics of Fear in an Anxious Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012); Richard Sorabji, *Moral Conscience through the Ages: Fifth Century BCE to the Present* (Chicago: Chicago Univ. Press, 2014); Michael Walzer, *In God's Shadow: Politics in the Hebrew Bible* (New Haven: Yale University Press, 2012); Paul J. Weithman, *Religion and the Obligations of Citizenship* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002); Nicholas Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012) och *Understanding Liberal Democracy: Essays in Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2012).
10. Frågor om människans förnuft och rationalitet kan föra väldigt långt, och jag har inte utrymme att försvara min tes i det här forumet. Givetvis behöver hänsyn tas till arv och miljö, till kulturens påverkan, människans fysiska belägenhet i övrigt, viljesvagheter, och mycket mera. Således är inte människan rent och ogrumlat förnuft. Jag tar det dock som en given utgångspunkt att människan är skapad med ett förnuft och att hon därför kan hållas ansvarig för sina val, som Luther förklarar den första trosartikeln: "Jag tror att Gud har skapat mig och alla varelser, gett mig kropp och själ, ögon, öron och alla lemmar, förnuft och alla sinnen, och att han alltjämt uppehåller mig." Jag tar det också för ett givet att människans rationalitet överväger hennes irrationalitet, och att det därför är meningsfullt att försöka presentera argument för en meningsmotståndare och uppmana henne att utvärdera argumenten – om inte vore all filosofisk debatt meningslös. Vidare är rationalitet ett utmärkande drag för människan vilket också Alasdair MacIntyre argumenterar för i sin högst läsvärda bok *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999).

-
11. Det går alltid att diskutera begrepp. Man kan numera skilja mellan *klassisk liberalism* à la John Locke med stark betoning på äganderätten, och då går man i republikansk riktning mot vad vi idag kallar för 'nyliberalism', och *modern liberalism* à la Rawls, som snarare än en form av socialliberalism med stark betoning på jämlikhet. Begreppet 'klassisk liberalism' i min text ska alltså förstås i kontrast till 'kulturliberalism' och inte 'socialliberalism'.
 12. 1 Samuëlsboken 8:7.
 13. John Rawls formulerade den auktoritativa versionen av den här idén i sin bok *Political Liberalism*, utvidgad version, (New York: Columbia University Press, 2005).
 14. Även om man inte håller med om alla slutsatser finns det mycket att lära av John Rawls i *Political Liberalism* för den som är intresserad av dessa frågor.
 15. Se särskilt Rawls, *Liberalism*, "Lecture VI – The Idea of Public Reason".