

# Frälser skönheten världen? En reflektion över den ryska teologins särart

ELENA NAMLI

Пророчественною тоской объят  
Ты говорил томимым нашей жаждой,  
Что мир спасется красотой, что каждый  
За всех, во всем пред всеми виноват.

М. Волошинов

## Introduktion

Professor Per-Arne Bodin har ägnat en stor del av sin forskning åt frågor som rör den ryska ortodoxa kyrkan, dess historia, nutid och inte minst dess teologiska arv. Ett av de problem som fångat Bodins intresse är relationen mellan den estetiska och den religiösa dimensionen i den ortodoxa kulturen. Bodin har skrivit om skönheten i den ryska gudstjänsten, om ikonerna och om den av religionen inspirerade konsten. Liksom flera andra forskare menar Bodin att fokuseringen på det sköna på gott och ont är identitetsbärande för den ryska ortodoxa traditionen. Detta bidrag till antologin syftar till att analysera några aspekter av det fenomen som jag kallar för *estetisering av religion och teologi*. Det handlar i första hand om att teologiska frågor inom den ryska ortodoxa kyrkan bearbetas i liturgiska och konstnärliga former snarare än utsätts för teoretisk granskning. Många har skrivit om skilda historiska förklaringar till fenomenet medan frågan om dess teologiska innebörd förblir relativt obearbetad.

Fjodor Dostojevskij (1821–1881) har fångat upp särarten i den ryska synen på skönheten genom att ställa *Idiotens* huvudbudskap mot ett huvudtema i *Bröderna Karamazov*. Medan skönheten i *Idioten* antas frälsa världen hävdar Dmitrij i *Bröderna Karamazov* att skönheten är skräckinjagande och hemlighetsfull.<sup>1</sup> I vilket avseende är ”den ryska skönheten” frälsande? När blir den problematisk? Med avstamp i *Bröderna Karamazovs* ambivalenta hållning till frågan om skönheten kommer jag att argumentera för att den historiskt mycket starka fokuseringen på religionens es-

1 Ф. Достоевский, *Полное собрание сочинений*, Ленинград 1973, 1976, том. 8, стр. 317; том. 14, стр. 100.

tetiska dimension förenad med den ryska kyrkans maktambitioner har hämmat och fortfarande idag hämmar utvecklingen av en hållbar moralteologi och socialetik. Jag kommer vidare att argumentera för att bristen på teologisk analys rättfärdigar de ideologier som vill begränsa kyrkans politiska roll. Både bolsjevikerna och det nya Rysslands liberaler har hävdad att den ortodoxa kyrkan bör ägna sig åt gudstjänsten och hålla sig borta från politiken. Min tes är att denna uppfattning är berättigad eftersom en kyrka utan en hållbar teologi i socialetiska frågor saknar tydligt politiskt aktörskap och används för att oreserverat legitimera den aktuella statsmakten. I den mån som den ryska ortodoxa kyrkan vill uppträda som en pålitlig politisk kraft behöver den främja en teologisk reflektion som går bortom den traditionella fixeringen vid liturgin och skönheten. Enligt min mening finns de nödvändiga teologiska resurserna för en sådan omställning inom den ryska ortodoxa traditionen.

### 1. *Skönhetens ideal: Mysjkin versus Dmitrij*

Fjodor Dostojevskijs författarskap erbjuder en tacksam grund för en diskussion om den ryska ortodoxa kulturens syn på skönheten. Denna syn är en konstruktion och ett resultat av olika försök att särskilja Ryssland från andra kulturer. I Dostojevskijs fall fungerar Europa som Rysslands andre och författaren återkommer ständigt till frågan om vad det är som skiljer Ryssland från Europa. Det är *Vinteranteckningar om sommarintryck* (1863) som markerar början på Dostojevskijs projekt som gick ut på att fånga den ryska kulturens särart. Min hypotes är att skönhetens teologiska dimension har en speciell roll inom detta projekt.

Som redan framhållits kan romanerna *Idioten* och *Bröderna Karamazov* användas för att närmare belysa frågan. I *Idiotens* del tre finner vi en mycket intressant scen. Ett herrsällskap kring furst Mysjkin diskuterar frågan om huruvida världen kan frälsas (*спасти*) av rationella människor som sätter sin tro till (social) solidaritet förankrad i ett slags materiell intressebalans.<sup>2</sup> Lebedev, som i samtalet får artikulera kritiken av det moderna (västerländska) projektet, hävdar att det ”ateisterna” inte tar med i beräkningen är människans (irrationella) drift till självdestruktivitet.<sup>3</sup> Diskussionen pendlar mellan allvar och skämt och berättarrösten upplyser oss om att man ”ständigt korkade upp nya flaskor vin”.<sup>4</sup> Brytningen kommer i början på kapitel fem då den unge och dödssjuka Ippolit, som sovit sig igenom samtalet, vaknar till och plötsligt meddelar att han har hört att furst Mysjkin har hävdad att ”världen ska frälsas av ’skönheten’ [...]”. Ippolit vänder sig till Mysjkin och frågar om detta stämmer samt om Mysjkin verkligen är en hängiven kristen.<sup>5</sup> Fursten svarar inte på frågan och diskussionen tar snart en ny vändning.

2 Ф. Достоевский, том. 8, стр. 310.

3 Ibid., sid. 310–311.

4 Ibid., sid. 315.

5 Ibid., sid. 317.

Tesen om att världen ska frälsas av ”skönheten”, som vid första ögonkastet ser ut att vara ett märkligt infall av Ippolit, är av särskild vikt och bör enligt min mening tolkas teologiskt. Som det ofta är i Dostojevskijs mogna författarskap uttalas den gåtfulla tanken av en döende pojke (Ippolit). På ett liknande sätt kommer tesen om allas skuld inför alla och för allt dyka upp i *Bröderna Karamazov*. Tesen är vidare kopplad till Mysjkin som påstås ha framfört den utan att Mysjkin själv kommenterar detta. Istället säger Mysjkin att han vet att Ippolit ”inte älskar honom”.<sup>6</sup> Kompositionen är enligt min läsning en anspelning på den evangeliske Jesus vars radikala och stundtals svärbegripliga budskap återberättas av andra människor som inte förmått sig att älska honom. Tesens teologiska laddning förstärks ytterligare av att Lebedev tidigare utmanade ”ateisterna” att diskutera frågan om hur världen ska frälsas.

Vad betyder det att ”världen ska frälsas av ’skönheten’” och varför står ordet skönheten i citattecken? Sannolikt går det inte att definitivt besvara denna fråga. Min egen uppfattning är att tesen kan tolkas som ett uttryck för den bärande idén i Dostojevskijs författarskap om att frälsningens väg är lidandets väg och att den kristna (frälsande) skönheten, till skillnad från det moderna harmoniidealet, är ett resultat av lidande och självupppoffring. Den gåtfulla ”skönheten” kontrasteras mot det rationalistiska Västs tilltro till människans befrielse via teknisk och social utveckling. Människan verkar inte kunna frälsas genom sociala reformer eftersom dessa inte kommer åt hennes irrationella och självdestruktiva natur. Ett väl ordnat liv, en social harmoni leder inte till att människan blir harmonisk. Enligt Dostojevskij revolterar den fria människan mot varje slags ordning och förgör sig själv i sin längtan efter ”att leva efter den egna viljan”. Lidandet, till skillnad från sociala reformer, berör människans själ. I och igenom lidandet kan människan förvandlas och återerövra sin Gudslighet, ”skönheten” är i och med det ett slags förvandlat lidande.<sup>7</sup>

Temat vidareutvecklas och kompliceras ytterligare i *Bröderna Karamazov*. I första delens tredje bok möts bröderna Aljosja och Dmitrij. Dmitrij reciterar Schillers *An die Freude!* i en rysk översättning. Liksom i den ovan diskuterade scenen i *Idioten* avhandlas även här frågan om människans lycka (räddning). Dmitrij tar fasta på Schillers ”Wollust ward dem Wurm gegeben” och provocerar Aljosja med tanken att skönheten är både ”gåtfull och skräckinjagande”. Han hävdar att Karamazovs syndfulla lust (*сладострастие*), som Dmitrij liknar med ”krypens lust”, är oskiljbar från skönheten och att det som människans förnuft uppfattar som skam framstår som skönhet för hennes hjärta.<sup>8</sup> Liksom Mysjkin är Aljosja

6 Ibid., sid. 317.

7 Dostojevskijs kvinnogestalter är ofta exempel på denna sorts skönhet. Grusjenka i *Bröderna Karamazov* förvandlas från en söt tonåring till en vacker kvinna när hon under en tid plågas av en olycklig kärlek. Dostojevskij beskriver Grusjenka som en ”rysk skönhet”. Ф. Достоевский, том. 14, стр. 136.

8 Ibid., sid. 99–100.

tyst medan Dmitrij förtvivlar inför sin egen insikt om att skönheten för de flesta människor går att finna i just synden. Dmitrij, precis som Ippolit i *Idioten*, inser självdestruktivitetens kraft och anar ett slags samband mellan denna kraft och möjligheten till frälsning. Vad betyder det? Enligt min tolkning bör även detta förstås som en variant på Dostojevskijs övertygelse om att frälsningens väg är lidandets väg och att frälsningen därför är sammanlänkad med synden. Synden leder till lidandet och lidandet till frälsningen. Senare i romanen kommer Dmitrij fram till insikten att lidandet kan befria honom, eller snarare förvandla hans skuld och lidelse. För att förstå nyanserna i *Bröderna Karamazovs* vidareutveckling av tanken på skönhetens förvandlande kraft är det av största vikt att hålla i minnet att Dmitrij kommer att acceptera straff och lidande för ett brott han inte har begått. Så fort Dmitrij kommer fram till insikten att han ska acceptera sitt lidande föds en förhoppning om en framtida lycka: ”Jag accepterar denna bittra anklagelse och att bli utskämd och vanärad av alla, jag vill lida och jag ska renas genom mitt lidande!”<sup>9</sup>

Om jag har rätt och om det är rimligt att Dostojevskij har en idé om att skönheten i sin koppling till lidande är en frälsande kraft så har idén två teologiskt sett intressanta nyanser. Den första handlar om kritiken av rationalism och den typ av sociala utopier som ser möjligheten till människans befrielse i en teknisk och materiell utveckling. Som bekant var Dostojevskij kritisk till socialismen som han uppfattade som en materialistisk och rationalistisk ideologi vilken bortser från både människans destruktivitet och hennes andliga behov. Den andra intressanta nyansen i Dostojevskijs syn på kopplingen mellan skönheten och lidandet gäller föreställningen om att skönhetens frälsande kraft inte finns i lidandet som sådant utan i ett självupoffrande lidande. I *Bröderna Karamazov* hävdas det att insikten om att alla har ansvar (skuld) för allt inför alla och för allt leder till paradiset.<sup>10</sup> Att vara i paradiset (hos Gud, i den förvandlade tillvaron) är att inse att man bär skuld för allt och inför alla. Denna berömda sats kan förstås som att ett erkännande av det egna radikala ansvaret befriar människan från skulden som bottnar i hennes ego, i jagets isolering från den andre.

Dostojevskijs ”skönhetsteologi” har en stor potential men är samtidigt ambivalent. Å ena sidan har Dostojevskij rätt i att enbart materiell och social utveckling inte befriar människan utan till och med kan alienera henne från sina medmänniskor. Å andra sidan finns det en tendens i Dostojevskijs författarskap som går ut på att lidandet glorifieras och sociala strategier för att förbättra människans villkor ignoreras. Dostojevskijs politiska konservatism och hans nationalism bidrar vidare till att även hans teologiska budskap i Ryssland oftast tolkas i socialkonservativa termer. Jag vill argumentera för att det är fullt möjligt att utveckla potentialen i Dostojevskijs syn på skönheten som ett förvandlat lidande utan att acceptera hans

---

9 Ibid., sid. 458.

10 Ibid., sid. 262.

avvisande av värdet av den sociala utvecklingen. Men först ska vi titta närmare på den ortodoxa teologi som också den präglas av ett slags förakt för rationella sociala strategier.

## 2. *Skönhetens teologi i en politisk tid*

I flera sammanhang har Per-Arne Bodin argumenterat för att det finns en speciell sorts teologi i Ryssland. Medan man i Väst har utvecklat en akademisk teologisk tradition har man i Ryssland bedrivit teologi i konstärlligt-liturgiska former. Bodin ansluter sig till tänkare som Pavel Florenskij och Alexander Sjmeman som övertygande visat att teologin kan utvecklas på olika sätt och att det är viktigt att inte döma alla kristna traditioner efter det västerländska måttet. I andra sammanhang har även jag argumenterat för denna uppfattning. Det jag vill göra nu är att ställa frågan om vilka utmaningar som möter en tradition som utvecklar teologins praktiskt estetiska potential på bekostnad av andra typer av teologiskt arbete. Frågan aktualiseras särskilt i vår tid när religiösa aktörer runt om i världen åter hävdar sin legitima rätt att vara en politisk kraft. Den ryska ortodoxa kyrkan gör bestämda anspråk på att vara en sådan kraft. Patriarken och andra representanter för kyrkan framträder vid olika officiella ceremonier, yttrar sig i en del politiska frågor, tar på sig ansvar för att utforma en stor del av skolans religions- och etikundervisning. Samtidigt förblir centrala socioetiska frågor, såsom t.ex. rättvisans innebörd, obearbetade på ett teologiskt plan.<sup>11</sup>

För att förstå den roll som kyrkan har i dagens samhälle är det av vikt att relatera till det faktum att själva kyrkans existens i den ryska kontexten länge har ansetts vara ett slags politisk markering. Eftersom ateismen var en del av det kommunistiska partiets program upplevdes även politiskt neutrala liturgiska aktiviteter som ett slags ideologiskt eller t.o.m. politiskt ställningstagande. Därför är det inte konstigt att den generation som idag leder kyrkan upplever sig vara politisk varje gång man framträder offentligt. Sin blotta närvaro i det politiska rummet uppfattar kyrkans representanter som en politisk handling. För samhället i stort och särskilt för de yngre generationerna ter sig kontexten annorlunda. Det man ser är en kyrka som firar sin praktfulla liturgi i påkostade lokaler, befinner sig i statsmaktens närhet (vilket med nödvändighet korrumpierar) och för fram sin moralkonservatism som vore den en relevant politisk agenda.

När man närmare tittar på hur kyrkan agerar i det offentliga framträder bilden av en aktör som med sin enorma symboliska makt legitimerar den politiska ledningen

11 Ibland visar kyrkans ledning insikt om att ett teologiskt arbete kring sociala frågor borde påbörjas. Ett sådant exempel är det tal som metropoliten Hilarion höll inför kyrkans bibelkommission den 23 mars 2012. I talet framhöll Hilarion att kyrkan, för att kunna utveckla sin sociala doktrin, måste inleda en dialog med forskningen inom samhällsvetenskap. Русская православная церковь, «Выступление митрополита Волоколамского Илариона на пленарном заседании Синодальной библейско-богословской комиссии», 23 марта 2012, <http://www.patriarchia.ru/db/text/2100564.html>, 12 juni 2012.

samtidigt som den saknar en genomtänkt teologi i sociala och politiska frågor. Det förs ingen teologisk diskussion i frågor som rör social rättvisa och varje gång kyrkan uttalar sig i sociala frågor åberopas ett och samma konservativa dokument från år 2000.<sup>12</sup> Under de omständigheterna framstår traditionell patriarkal moralism (såsom försvar av den traditionella familjen och avvisande av homosexualitet) som kyrkans politiska linje. Per-Arne Bodin har analyserat kyrkans symboliska maktutövning vid sådana tillfällen när kyrkans representanter och statens ledning framträder tillsammans.<sup>13</sup> Den estetiska dimensionen är stark här och kan enligt Bodin relativisera betydelsen av den politiska världsliga makten. När statens representanter framträder i kyrkorummet ifrågasätts vikten av deras makt med hjälp av liturgisk symbolik (placering i rummet, kläder, dramaturgi etc.).<sup>14</sup> Jag delar denna uppfattning men vill framhålla att den relativisering som här äger rum gäller politisk makt som sådan medan den aktuella politiska ledningen fortfarande bekräftas i sin roll. De symboliska markeringarna gäller uppfattningen att Guds rike transcenderar kejsarens makt vilket inte automatiskt innebär kritik av den aktuella politiken. Paradoxalt nog kan uppfattningen om den världsliga maktens principiella ofullkomlighet leda till att den politik som bedrivs av dem som innehar den politiska makten inte kritiseras och i och med det indirekt bekräftas.

Vidare menar jag att ju närmare ett samarbete mellan kyrkan och staten är desto svårare blir det för kyrkan att trovärdigt anknyta till maktrelativiserande symbolik. Symbolernas mening är inte statisk, den förändras i takt med samhällets utveckling. Låt mig ta ett exempel. År 2005 gästade Mariinskijteatern Stockholm med bl.a. en uppsättning av *Boris Godunov*. I Valerij Gergievs fantastiska tolkning av operan renodlades motivet av motsättningen mellan tsarens tidliga makt och ett religiöst perspektiv av gudomlig rättvisa. Musorgskijs opera, som är starkt influerad av den ryska liturgiska traditionen, framfördes som en gestaltning av religionens politiska potential. Så som kyrkans ledning agerar idag lär det inte dröja innan de liturgiska symbolerna kommer att uppfattas som symboler för statens och kyrkans gemensamma strävan efter att till varje pris behålla makten.

Min avsikt här är inte att åberopa de korruptionsskandaler som idag skakar den ryska ortodoxa kyrkan. Viktigare är kyrkans principiella ställningstagande i frågan om vilken politisk roll den ska spela. Allt tyder på att det är försvaret av ”de traditionella värderingarna” som patriarkatet för fram som ett centralt politiskt bidrag. Å ena sidan saknar kyrkan egen politisk plattform och avstår från att kommentera olika politiska program under valrörelser, å andra sidan markerar den

12 Русская православная церковь, «Основы социальной концепции русской православной церкви», 12 сентября 2005, <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, 18 juni 2012.

13 P. Bodin, ”Legitimacy and Symphony: On the Relationship Between State and Church in Post-Soviet Russia”, in Per-Arne Bodin, Stefan Hedlund, and Elena Namli (eds.), *Power and Legitimacy – Challenges from Russia*, London 2012, pp. 220–234.

14 Ibid.

kraftfullt mot ”västerländsk liberalism” som antas strida mot för Ryssland och kristendomen ”traditionella värden”. Så som metropoliten Hilarion framhöll i ett av sina tal menar sig kyrkan vara den kraft som ”fyllde det ideologiska vakuum som uppstått efter kollapsen” av Sovjet. Dock menar metropoliten att det som ersatte detta vakuum inte är en ideologi utan ”energi som behövs för att leva i en föränderlig värld”.<sup>15</sup> Tittar vi närmare på vad som sägs, blir Hilarions ”energi” mycket mer ideologisk än vad han vill erkänna. Hilarion talar nämligen om den katastrof som kollapsen av ”den stora staten” (*великого государства*) var och han åsyftar det stora ryska imperiet snarare än Sovjet som sådant.<sup>16</sup> I och med det gör han en markering om att kyrkan idag ska vara den kraft som på något speciellt (icke-politiskt) plan håller ihop det stora ryska imperiet. En ideologi som direkt får energi från denna ”icke-ideologiska” kraft är förstas imperialism.

När metropoliten Hilarion kommenterar kyrkans roll i samhället menar han att staten och kyrkan borde vara åtskilda men kyrkan ska ha en legitim plats i det offentliga. Utan att ta ställning för enskilda partier eller kandidater måste kyrkan kunna yttra sig i konkreta politiska frågor. På vilka grunder detta ska göras preciseras inte och det enda exempel som Hilarion ger är kyrkans hållning i frågan om värdet av den traditionella familjebilden. Denna hållning måste, enligt honom, förbli oförändrad och Hilarion förklarar stolt att den ryska kyrkan (likt den katolska och till skillnad från de protestantiska) aldrig kommer att revidera sina moraliska uppfattningar.<sup>17</sup>

Även den nya kursen för grundskolans årskurser fyra och fem som heter ”Den ortodoxa kulturens grunder” introduceras med temat ”Ryssland är vårt fosterland”. Författaren till den av kyrkan rekommenderade läroboken i ämnet, Andrej Kurajev, hävdar att det som i första hand förenar Rysslands medborgare är ”de gemensamma värderingarna och traditionerna”.<sup>18</sup> Läroboken är skriven för barn i åldrarna elva och tolv år, vilket gör det förståeligt att författaren skriver om tron, förlåtelsen, respekten och så vidare utan att introducera någon sammanhängande teologi i dessa frågor. Presentationen byggs istället kring olika typer av berättelser. Patriotism och moralkonservatism presenteras som för kyrkan och hela den ryska kulturen bärande värderingar. Läroboken beskriver människor och grupper med andra kulturer på ett respektfullt sätt. Samtidigt är det lätt för dagens tonåringar att via Internet ta reda på författarens uppfattningar i sådana svåra frågor som t.ex. etniska relationer. Den som söker på Kurajevs hemsida hittar många utsagor där

15 Русская православная церковь, Выступление митрополита Волоколамского Илариона во Всероссийской библиотеке иностранной литературы, 25 апреля 2012, <http://www.patriarchia.ru/db/text/2146291.html>, 12 juni 2012.

16 Ibid.

17 Ibid.

18 А. Кураев, «Основы православной культуры», [http://opk.kuraev.ru/downloads/opk\\_22.02.2010.doc](http://opk.kuraev.ru/downloads/opk_22.02.2010.doc), стр. 3, 12 juni 2012.

han tydligt tar ställning för en aggressiv politik i förhållande till Kaukasus.<sup>19</sup> Någon utveckling av socialietiken hittar man däremot inte.

Som redan framhållits återopas den ryska kyrkans sociala doktrin<sup>20</sup> allt som oftast när frågor av politisk relevans står på agendan. Dokumentet är från år 2000 och framstod redan då som ett i teologiskt avseende svagt och i politiskt avseende mycket konservativt program. På följande sätt deklarerar dokumentet kyrkans vision av innebörden i de mänskliga rättigheterna: «V.7. [...] Права нужны христианину прежде всего для того, чтобы, обладая ими, он мог наилучшим образом осуществить свое высокое призвание к 'подобию Божию', исполнить свой долг перед Богом и Церковью, перед другими людьми, семьей, государством, народом и иными человеческими сообществами».<sup>21</sup> Det hävdas alltså att rättigheternas syfte är att möjliggöra för människan att uppfylla sin plikt inför Gud, Kyrkan, andra människor, staten, sitt eget och andra folk. Vad som också sägs är att plikten inför Gud är den högsta plikten. Tolkningen av vad denna plikt innebär redovisas inte ordentligt. Här, som i andra sammanhang, framställs plikten som om den vore en självklarhet. I praktiken pekar kyrkan ut några områden där denna plikt skulle förverkligas och till dessa hör framför allt arbete, fred, patriotism och familj. Någon vägledande princip för ortodox socialetik (utom kyrkans auktoritet!) redovisas inte i dokumentet. Man skulle kunna säga att mänskliga rättigheter avvisas av kyrkan då rättighetsinnehav underställs plikten. Ett annat, och enligt min mening allvarligare, problem är att någon alternativ sociallära inte presenteras vilket öppnar för att de uppfattningar som kyrkans ledning råkar ha framställs som självklara delar av den ortodoxa etiken.

Sammanfattningsvis menar jag att den ryska ortodoxa kyrkan saknar en explicit teologisk hållning i socialietiska frågor. Kyrkan för fram sin trohet mot traditionen utan att redovisa kriterier för varför vissa inslag i de traditionella uppfattningarna ska bevaras medan andra tillåts falla i glömska. Att man väljer att presentera den patriarkala familjen som för den ortodoxa traditionens centrala moraliska värde är enligt min uppfattning anmärkningsvärt. Situationen i Ryssland vittnar om att landet behöver vitala visioner för en hållbar politisk och social utveckling. Det rör sig om uppbyggnad av ett civilt samhälle, kamp mot korrruptionen, frågan om hur landets resurser ska fördelas. Om den ortodoxa kyrkan menar allvar med sitt anspråk på att vara en legitim aktör i det offentliga måste den prioritera teologiskt arbete med sådana frågor och överge den beklagliga fokuseringen på värdekonserveratism i sexualietiska frågor.

19 Se t.ex. ett inlägg A. Кураев, «Россия должна быть сильной, чтобы иногда позволять себе быть мягкой», [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=224](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=224), 18 juni 2012.

20 Русская православная церковь, «Основы социальной концепции русской православной церкви», 12 сентября 2005, <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, 18 juni 2012.

21 Ibid.



### 3. Naturrätten som en teologisk resurs

Den ryska teologiska traditionen har flera effektiva redskap som kan och bör vidareutvecklas om kyrkan på allvar vill framträda som en pålitlig politisk aktör. Låt mig ta två exempel på sådana redskap. Det ena är läran om den naturliga lagen och det andra är den kristna ansvarsetiken.

Läran om den naturliga lagen (*естественный нравственный закон*) är en del av den ortodoxa etiken. Som professorn i moralteologi vid Moskvas Andliga Akademi ärkemandrit Platon framhåller, finner man ansatserna till läran om den naturliga lagen redan hos Paulus. Sedan vidareutvecklas och förvaltas läran av kyrkan. Fyra påståenden är centrala för läran om den naturliga lagen, menar Platon:

1. Den naturliga lagen är given av Gud och är alla människors arvedel.
2. Den naturliga lagen är förnuftets lag som orienterar varje människa i hennes val av det goda.
3. Kunskapen om det goda har inte bara en teoretisk karaktär utan den har en inneboende förpliktande kraft.
4. Alla människor är ansvariga för de fall när de bryter mot den naturliga lagens fordringar och alla vet att olydnaden i relation till lagen leder till straff i framtiden.<sup>22</sup>

I sin lärobok i moralteologi presenterar Platon läran om den naturliga lagen mycket kort. Han skriver helt riktigt att den betyder att den moraliska lagen finns i skapelsen och kan förstås med hjälp av förnuftet. Denna förnuftets lag strider inte mot uppenbarelsen.<sup>23</sup> Lagen är vidare universell, alltså allmängiltig. Efter bara några sidor i Platons framställning visar sig dock en egenhet i den ryska ortodoxa traditionens förhållningssätt till läran om den naturliga lagen. Professorn i moralteologi Platon skriver: ”De kristna har inget behov av att använda sig av den naturliga lagen eftersom de har en högre och mer fullkomlig etik i Evangeliet”.<sup>24</sup> I rättvisans namn måste det erkännas att Platons ärende här är att argumentera för att kärnan i den ortodoxa etiken är dess optimistiska antropologi och läran om gudomliggörelse. Men resonemanget är fortfarande representativt i det att den ortodoxa teologin i Ryssland varken tar avstånd från läran om den naturliga lagen eller lever upp till dess krav på rationell argumentation. Förnuftets roll inom moralen förnekas inte men det sägs att kyrkans tradition har en högre moral att erbjuda. Detta betyder i praktiken att varje rationell prövning av de traditionella uppfattningarna stämplas som onödig. Medan den katolska och den protestantiska teologiska etiken hävdar att förnuftet är ett viktigt redskap för förståelse och tolkning av uppenbarelsen framställs uppenbarelsens innebörd som en självklarhet av de ryska moralteologerna. En sådan uppfattning håller inte för en seriös teologisk granskning. En

22 Архимандрит Платон, *Православное нравственное богословие*, Свято-Троицкая Сергиева Лавра 1994, sid. 34.

23 Ibid., sid. 36.

24 Ibid., sid. 43.

genomtänkt teologi måste ha redskap för att skilja mellan de olika historiska formerna för den kristna uppenbarelse och dess genuina religiösa innebörd. Både Bibeln och kyrkans tradition inkluderar en mängd olika och många gånger motstridiga uppfattningar i moraliska frågor vilket gör att den ortodoxa teologin inte kan åsidosätta den problematik som hänger ihop med läran om den naturliga lagen genom att hänvisa till något så svårgripbart som en ”fullkomlig etik i Evangeliet”.

En sådan hänvisning leder vidare till att kyrkan gör en skillnad mellan sin egen etik och den etik som godtas av samhället i övrigt. Traditionen är central för den ortodoxa kyrkan, men hur vet man vad som tillhör traditionen? Årkemandrit Platon instämmer i många andras bedömning att kyrkans auktoritet utgör ett avgörande redskap för urvalet av de teologiska uppfattningar som ska bevaras och kallas för tradition (*предание*). I praktiken leder detta ofta till att kyrkans representanter inte upplever något behov av att resonera om sociala etiska frågor i sådana termer som skulle förstås av människor utanför den ortodoxa traditionen. I och med det överger man det viktigaste inslaget i läran om den naturliga lagen, nämligen tron på alla människors grundläggande förmåga till moralisk insikt. Den ortodoxa teologin går inte i dialog med den samtida etiken och framställer sin värdekonserveratism som en trohet mot kyrkans tradition.

Den ortodoxa kyrkans märkliga hållning i relation till läran om den naturliga lagen synliggörs ytterligare i kyrkans position i frågan om de mänskliga rättigheterna. I dokumentet om den ryska ortodoxa kyrkan och de mänskliga rättigheterna<sup>25</sup> deklarerar att kyrkans tradition skall bevaras och att respekten för de mänskliga rättigheterna inte kan användas som ett argument för att problematisera de traditionella kristna uppfattningarna. Till dessa traditionella uppfattningar hör dock inte centrala kristna dogmer såsom treenighetsläran eller tron på återuppståndelsen, utan föreställningarna om att homosexualiteten är en synd mot Gud och att patriotismen är den kristnes plikt. För den som uppmärksam studerar dokumenten framträder bilden av en kyrka som väljer att förbli konservativ i sociala etiska frågor utan att ta ställning i de politiska frågorna. Situationen för de socialt utsatta diskuteras inte i termer av politisk moral och rättvisa, statens ansvar för de mänskliga rättigheterna granskas inte heller. Istället resonerar man om etiska frågor som om dessa i första hand vore frågor om privatmoral. Att bevara de traditionella normerna inom den privata moralens sfär framstår alltså som en central människorättsfråga. Ett sådant resonemang är bara möjligt om man vägrar att gå in i en explicit diskussion med dem som försvarar de mänskliga rättigheterna på liberala, socialistiska och andra grunder. Kyrkan deklarerar att dess tradition står över sådana diskussioner. Läran om den naturliga lagen överges i och med detta resonemang.

25 Русская православная церковь, «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека», 26 июня 2008, <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>, 18 juni 2012.

Jag är övertygad om att den ortodoxa teologin skulle berikas om man vågade använda sig av läran om den naturliga lagen och därmed erkände kravet på en rationell prövning av teologiska och etiska påståenden. Dels skulle kyrkan bli mer trovärdig inom ramen för en demokratisk diskurs, dels skulle den få ett transparent redskap för att vidareutveckla och granska sin rika tradition. De sociala etiska frågorna kan inte bedömas utan hänsyn till olika historiska kontexter vilket gör det svårt att säga hur skilda traditionella hållningar ska tolkas och tillämpas i nya tider. Utan en explicit argumenterande analys frestas man till konservativa bokstavstolkningar som saknar relevans för de icke-troende men kan också påvisas vara problematiska i ett teologiskt avseende. Låt mig ta bara ett exempel från dagens Ryssland. När fallet med bandet *Pussy Riots* förargelseväckande uppträdande i Frälsarkatedralen i februari 2012 diskuteras i Ryssland så åberopar flera sekulära krafter det faktum att kyrkans ledning överger sin egen teologi genom att kräva hårdare straff för de misstänkta. Kvinnorna, som i kyrkan parodierade en ortodox hymn, framförde sitt politiska budskap på ett felaktigt sätt, menar man, men att kräva fängelsestraff som påföljd strider mot både yttrandefriheten och ett kristet kärleksideal. Tyvärr går inte de ryska teologerna i någon dialog med samhället om vad den kristna kärlekstanken betyder när den tillämpas på sociala etiska problem. Att seriöst bemöta argument som kommer från religionskritiska och kyrkokritiska medborgare vore bra för den teologiska utvecklingen och skulle minska risken att historien upprepar sig och den ryska intelligentian ännu en gång vänder den ryska ortodoxa kyrkan ryggen. De ryska teologerna kan inte fortsätta att hävda att innebörden av deras kristna etik är en självklarhet som inte behöver diskuteras. De måste våga argumentera för sina prioriteringar och de måste våga inse sin egen mänskliga felbarhet.

De utmaningar som möter inom ramen för den ryska ortodoxa traditionen är inte unika. Även andra religiösa traditioner (kristna liksom icke-kristna) konfronteras med behovet att göra urval och prioriteringar inom sitt teologiska arv. De som anser Bibeln vara uppenbarelseens centrala form brottas med frågan om vad i Bibeln som utgör den kristna uppenbarelse och vad som bör betraktas som teologiskt irrelevanta eller direkt oacceptabla historiska och kulturella uttryck. För en muslimsk teolog blir en liknande utmaning att tolka berättelserna om profeten Muhammeds liv och att avgöra hur profetens exempel ska appliceras i dagens kontexter.<sup>26</sup> För ryska ortodoxa teologer gäller det att visa vad i kyrkans morallära som hör till den kristna traditionen. Särskilt känslig är frågan om kyrkofädernas lära. Medan man sällan drar sig för att påpeka att Bibelns bokstav inte får liksställas med den kristna uppenbarelseens tors man inte på liknande sätt efterfråga tolkningsarbete kring kyrkofädernas arv. Ett kriterium som ofta används när det gäller den ortodoxa patristiken är *consensus patrum*. Det betyder att de uppfattningar där det kan

---

26 Se till exempel T. Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*, Oxford 2009. M. Siddiqui, *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology*, Cambridge 2012.

påvisas råda enighet mellan kyrkofäderna bör tillskrivas större betydelse.<sup>27</sup> Utan några explicita argument har man i den ryska traditionen valt att inte skilja mellan den roll som consensus har i dogmatiska frågor och i frågor av social-etisk karaktär. Att tillämpa *consensus patrum* principen på social-etiska frågor så som t.ex. författarna till kyrkans sociala doktrin har gjort är fel enligt min förståelse. Man har valt att följa kyrkofädernas uppfattningar i konkreta frågor såsom familjen och homosexualiteten utan att föra en djupare diskussion om hur dessa uppfattningar är relaterade till kyrkofädernas förståelse av innebörden av kristen etik. På samma sätt som det finns bibliska texter som strider mot den kristna (eller judiska) etiken så finns det patristiska texter som delvis eller helt avspeglar moraliska tillkortakommanden från sin tid. De ortodoxa teologerna borde lägga ner mer energi på att studera den potential inom det patristiska arvet som kan erbjuda en för vår tid hållbar moralteologi. Istället kämpar man för att till varje pris bevara fördömandet av homosexualitet som en del av den ortodoxa traditionen.

Det finns, om än få, ryska teologer som efterlyser en transparent tolkning av traditionen. En av de stora auktoriteterna inom den ryska teologin, Georgij Florovskij (1893 – 1979), argumenterade bestämt för att arvet från kyrkofäderna inte borde användas för att legitimera ett slags teologiskt status quo. Florovskij förväntade sig att de ryska ortodoxa teologerna skulle börja våga ge sig in i diskussion om de frågor som ställs i samhället och inom den västerländska teologin. Han efterlyste mer teologisk kreativitet och skrev: ”Till fäderna’ betyder i varje fall framåt och inte tillbaka. Det handlar om trofastheten mot *fädernas ande och inte bara mot bokstaven*. Det handlar om att inspireras av deras brinnande kreativitet men inte om att göra ett herbarium av deras texter. *Unde ardet, inde lucet!* Att till fullo följa kyrkofäderna betyder att man skall vara kreativ”.<sup>28</sup>

Av olika, inte minst politiska skäl blev den teologiska utvecklingen inte sådan som Florovskij hade förväntat sig. Men dagens situation som kännetecknas av kyrkans vilja att vara en legitim politisk aktör kräver att teologerna vågar arbeta självständigt och kreativt. Att ta vara på läran om den naturliga lagen vore en framkomlig väg enligt min uppfattning.

#### 4. Den kristna ansvarsetiken

Läran om den naturliga lagen löser inte alla problem, den kan också missbrukas för att t.ex. framställa vissa kontextuella uppfattningar som rationellt bindande och allmängiltiga,<sup>29</sup> men dess ansvarsfulla tillämpning är fruktbar för teologin inte

27 И. Иларион, *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*. Москва 1996, стр. 9–10.

28 Г. Флоровский, *Пути русского богословия*, Вильнюс 1991, sid. 506.

29 För en sådan kritik se G. Vattimo, «Toward a Nonreligious Christianity», in J. D. Caputo, and G. Vattimo, *After the Death of God*, New York 2007, pp. 27–46.

minst eftersom den kräver transparenta argument för tolkningar av varje tradition. Jag skulle även hävda att det idag finns bättre förutsättningar för en utveckling av en ortodox variant av läran om den naturliga lagen tack vare det faktum att vi nu har tillgång till olika former av kritik av den. Jag har redan nämnt den kritik av rationalism som möter hos Dostojevskij, idag finns det andra former av liknande kritik såsom t.ex. den hos Gianni Vattimo som kritiserar läran om den naturliga lagen för dess rationalism och potentiella ”våldsamhet”.<sup>30</sup> I ett ryskt sammanhang finns det förutsättningar att ta vara på kritiken och utveckla läran om den naturliga lagen så att förnuftet varken uppfattas som icke-kontextuellt eller ahistoriskt. En framkomlig väg för en sådan konstruktion av läran om den naturliga lagen vore att man gör ett försök att förena den med ansvarsetiken vars element finns i Dostojevskijs författarskap och hos sådana tänkare som t.ex. Michail Bachtin (1895–1975) och Emmanuel Levinas (1906–1995).

Fjodor Dostojevskijs tes om allas skuld för allt och inför alla har inspirerat många etiker. Den franske filosofen Emmanuel Levinas ansvarsetik är starkt influerad av den ryske författarens förståelse av människans och Guds respektive ansvar för det onda. I Levinas fall har det moraliska ansvaret sin grund i mötet med den andre som å ena sidan är radikalt annorlunda än jaget (moralens subjekt) men å andra sidan beroende av det. Liksom flera andra judiska etiker<sup>31</sup> menar Levinas att människans situation är lik Guds ”villkor” i det avseendet att hon har ett radikalt ansvar för *den andre* (främlingen) utan att kunna identifiera sig med den:

Self-consciousness inevitably surprises itself at the heart of a moral consciousness. The latter cannot be added to the former, but it provides its basic mode. To be oneself [*pour soi*] is already to know the fault I have committed with regard to the Other. But the fact that I do not quiz myself on the Other’s rights paradoxically indicates that the Other is not a new edition of myself; in its Otherness it is situated in a dimension of height, in the ideal, the Divine, and through my relation to the Other, I am in touch with God.<sup>32</sup>

Jaget finns inte som en given entitet i Levinas värld utan konstitueras i ett ansvarstagande möte med den andre. Etiken blir teologisk då själva ansvarets fenomenologi hos Levinas sammanlänkas med hans förståelse av den judiska gudsbilden. Gud tolkas som radikalt annorlunda i relation till människan (skapelsen) och samtidigt som den som skänker människan sin kärlek i form av rättvisa (lagen). I korrelation mellan Guds och människans situation är människan skyldig den andre (främlingen per definition) rättvisa.

Det som särskilt tilltalar mig i Levinas etik är att den har inbyggda hinder för teologisk moralism, den har ingen ambition för att komma med definitiva ”lösningar”

30 Ibid.

31 Den mest framträdande av dessa är självklart Hermann Cohen (1842–1918). Se H. Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, Atlanta 1995.

32 E. Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Baltimore 1990, sid. 17.

på moraliska problem. Dess teologiska dimension handlar inte om en (högre) moral som skiljer sig från icke-religiösa (och mindre fullkomliga) former av moral utan om att det ansvar som den andres utsatthet i en alltid konkret situation kräver är *mitt* ansvar inför Gud. Religionen kan i så fall fungera som en kraft som riktar och radikaliserar den moraliska plikten men gör inget anspråk på att ge generella och specifika svar på pliktens innebörd.

Inom den kristna etiken finner vi en liknande variant av ansvarsetiken hos Michail Bachtin. Även den är av fenomenologisk karaktär, alltså fokuserar på det praktiska förnuftets form snarare än på normens innehåll, och är starkt inspirerad av Dostojevskij. En skillnad är avgörande i jämförelsen mellan Levinas och Bachtin. Medan Levinas hävdar att ansvarets grund utgörs av den andres radikala ”annanhet” menar Bachtin att det är själva jagets (plikstens subjekts) fenomenologiska struktur som inbegriper möjligheten till det moraliska ansvaret. Jaget är aldrig givet i vårt självmedvetande annat än som en uppgift (*задание*)<sup>33</sup> in i framtiden, jaget finns som tilldragelse (*событие*) och skapas i ett ögonblick av ett ansvar (*ответственность*). Jaget finns inte annat än i en relation till uppgiften att bringa tilldragelsen in i varat och tilldragelsen sker i form av ett moraliskt ansvarstagande. Likt Levinas, men oberoende av honom, skapar Bachtin en etik som första filosofi, som en lära om tilldragelsen genom moraliskt ansvar: ”Livets filosofi kan bara vara moralfilosofi. Det är bara möjligt att medvetandegöra livet såsom tilldragelse och aldrig såsom varat *qua* givet (*бытие-данность*). Ett liv som fallit bort från ansvar kan inte ha någon filosofi – ett sådant liv är tillfälligt och rotlöst *per se*”.<sup>34</sup> Enligt Bachtin kan ansvaret bara konstitueras från första personens position, alltså det handlande subjektets position. Ingen annan (”du”, ”han”, ”alla”, ”envar”, alltså det generella subjektet av det rena förnuftet) kan byta position med jaget som alltid är ”kroppsligt” i betydelsen intar en unik plats i varat. Från min unika position i varat kan ingen annan handla.<sup>35</sup> Den moraliska plikten är alltså formen för jagets existens som tilldragelse och den moraliska plikten är radikal eftersom den varken kan generaliseras eller riktas mot någon annan än handlingens subjekt.

Som religiös tänkare menade Bachtin att precis en sådan radikal första-personens etik finner vi i de evangeliska berättelserna om Jesus: ”Därför uppställs i alla Kristi normer jag och den andre i motsättning till varandra: det absoluta offret för mig själv och nåden för den andre”.<sup>36</sup> Som jag argumenterat för i andra sammanhang,<sup>37</sup> hävdar Bachtin att den kristna etiken handlar just om att rikta det

33 Det ryska *zadaniye* består av både *dannyj* (varande) och *za* (till). Härav Bachtin’s frekventa användning av orden uppgift (*zadaniye*) och tilldragelse (*sobytije*) när han förklarar moralitetens fenomenologiska struktur.

34 М. Бахтин, «К философии поступка», в М. Бахтин, *Собрание сочинений, том 1*. Москва 2003, стр. 51. Min översättning.

35 Ibid., s. 55.

36 М. Бахтин, *Författaren och hjälten i den estetiska verksamheten*, Gräbo 2000, s. 62.

37 E. Namli, *Kamp med förnuftet*, Skellefteå 2009.

moraliska ansvaret mot jaget och i och med det radikaliserar det. Den moraliska plikten har enligt Bachtin bara formen vad *jag bör* göra medan den andres situation bemöts i en *estetisk* relation av kärlek och förlåtelse.<sup>38</sup> I sin läsning av både Pushkin och Dostojevskij argumenterar Bachtin att estetiken såsom ett deltagande (praktiskt till skillnad från teoretiskt) förhållningssätt till människans värld kännetecknas av en kärleksfull och förklarande syn på människan (hjälte i ett verk). Förlåtelse blir hos Bachtin en estetisk kategori inte för att den transcenderar rätt och fel utan för att förlåtelsen, till skillnad från plikten, riktar sig till den andre (enligt Bachtin är det omöjligt att älska/förlåta sig själv). Jaget älskar den andre och smeker den andre inte för att den andre är god utan för att den är människan som jaget engagerar sig i.<sup>39</sup>

Här är det intressant att notera att skönheten åter visar sig och av Bachtin uppfattas som den skapande kraft som ser den andre och älskar den andre. Även om Bachtin själv reserverar moralen för pliktens rike och i och med det för normen riktat till jaget i första person har hans estetik en klar etisk dimension. Den går ut på att skaparen (Gud, konstnär) älskar sin skapelse och att denna kärlek är oavhängig skapelsens (hjältens) egenskaper. Min tolkning av Bachtin går ut på att det är i första hand vetskapen om den andres lidande och förestående eller redan inträffade död som är konstnärens (Guds) speciella perspektiv. I detta perspektiv förvandlas och förlåts den andre. Andrej Tarkovskij har enligt mitt sätt att se det en sådan tolkning av kärleken och konsten i sitt mästerverk *Andrej Rubljov* (1966). Munken och ikonmålaren Andrej kan inte skapa så länge det förväntas att han ska gestalta den yttersta domen. Andrej möter människor som lider och han älskar dem. En skön vision av denna kärlek och förlåtelse är hans skaparkraft.

Bachtin var inte någon anhängare av den ortodoxa traditionen. Hans reservationslösa kritik av all slags klerikalism och hans kreativa läsning av Bibelns moraliska budskap vittnar om att Bachtin snarare ville utmana den ortodoxa traditionen. Nu gäller det att utmaningen ska bli hörd. Idag och till skillnad från Bachtins egen tid är det både möjligt och nödvändigt för ryska ortodoxa teologer att reflektera över den tolkning av kristen etik som föreslås av tänkare som Michail Bachtin. Den tolkningen kännetecknas av att kravet på ansvar riktat mot jaget förenas med förlåtelsenormen i relation till den andre.

Min ambition är inte att erbjuda ett utförligt förslag på en ortodox moralteologi. Argumentationens mål är att visa att denna teologi är både nödvändig och möjlig. Tanken är att vi ska söka förena de bästa formerna av ansvarsetiken med en kreativ vidareutveckling av läran om den naturliga lagen. Den senare främjar en rationell diskussion som idag efterfrågas av samhället och den utgör också en grund för hållbara utformningar av normativa modeller. Dessa modeller behövs om man ska erbjuda

38 M. Бachtин, стр. 58.

39 Ibid., sid. 58–60.

förslag på hur de aktuella sociala och politiska utmaningarna ska kunna hanteras. Rättviseteorier av olika slag kan skapas inom ramen för den ortodoxa traditionen som enligt min uppfattning behöver arbeta med principiella sociala etiska frågor och släppa den beklagliga fokuseringen på den traditionella sexualiteten. Ansvarsetiken kan sedan användas för att både pröva och radikaliserar olika normativa modeller. Medan dessa ska söka rationella svar på frågan om vad som ska göras ska den kristna ansvarsetiken påminna oss om att det som ska göras ska göras av oss.

### 5. *Socialetiken "eller" skönheten?*

Låt oss komma tillbaka till den tes som lades fram i början på denna artikel. Om den ryska ortodoxa kyrkan vill vara en legitim offentlig och politisk aktör måste den inleda en seriös och självkritisk bearbetning av sin socialetik. Historiskt har den ryska kyrkans identitet varit starkt kopplad till dess fantastiskt rika liturgiska liv. Ikoner, fresker och inte minst den liturgiska sången förmedlar den ortodoxa teologiska traditionen. När den ryska ortodoxa kyrkan år 1988 firade sitt 1000-års jubileum var därför en av de absoluta höjdpunkterna på firandet en konsert med liturgisk musik på Bolsjojteatern i Moskva. Jag hade förmånen att få uppleva denna konsert och minns fortfarande känslan av att få vara med om en historisk tilldragelse då den ortodoxa kulturen fick disponera det finaste rum en sekulär medborgare i Ryssland kan tänka sig. Något senare kom insikten att den liturgiska och den estetiska dimensionen firades på bekostnad av en diskussion om kyrkans teologiska och sociala budskap. Tusen år efter att fursten Vladimir kristnade Ryssland efter en bysantinsk modell, som han enligt legenden föredrog tack vare skönheten i dess kyrkor, förblir kyrkans självbild nästan oförändrad.

Det anses vara mycket viktigt att den ortodoxa gudstjänsten firas på ett traditionellt sätt. Något generaliserande skulle man kunna hävda att den estetiska och symboliska dimensionen dominerar den ortodoxa gudstjänsten och att bibelläsningen och predikan har relativt liten plats. Skönheten i gudstjänsten uppfattas av många troende som en symbol för det Guds rike som transcenderar det jordiska livets ofullkomligheter inklusive dess politiska maktperspektiv. En sådan symbolik rymmer en ambivalens lik den som vi tidigare har sett i Dostojevskijs syn på skönhetens frälsande kraft.<sup>40</sup> Å ena sidan kontrasteras det jordiska livet mot en skön gestaltning av en förvandlad tillvaro (genom Kristi lidande förvandlad tillvaro), å andra sidan problematiseras inte några konkreta former av sociala orättvisor.

En kyrka med ett rikt liturgiskt liv men utan en explicit socialetik har genom historien de facto tjänat olika typer av statsmakt. Både den tsaristiska makten och det kommunistiska partiet använde sig effektivt av en sådan kyrka. För den ryska

---

<sup>40</sup> Här är av vikt att framhålla att Dostojevskij inte var någon flitig kyrkbesökare och hans syn på innebörden av det ryska folkets tro härstammar inte från erfarenheter av liturgin.



statsapparaten har det varit bekvämt att ha en statskyrka med en välfungerande liturgi och organisation men utan uttalade sociala och politiska ambitioner. Liksom en kyrka i ett koloniserat land har de ortodoxa prästerna fått engagera sig i frågor som framför allt rör familjen och privatmoralen.<sup>41</sup> De riktiga politiska frågorna har emellertid hanterats av staten.

Om man nu menar allvar med att den ryska ortodoxa kyrkan ska ha en röst i ett modernt demokratiskt samhälle så måste den börja utveckla sin teologi även bortom den liturgiska traditionen. En sådan utmaning är inte lätt då man kan ”befara” att även en liturgisk konservatism på sikt kan utmanas av kravet på att utveckla en tidsenlig teologi för att möta de nya sociala problemen. Samtidigt anser jag att det är möjligt att hitta en rimlig avvägning mellan den liturgiska konservatism som kännetecknar den ryska kyrkans gudstjänstliv och kyrkans vilja att ha en konstruktiv politisk roll. Som jag redan framhållit, borde de ryska teologerna våga sig på principiella teologiska resonemang i socialetiska frågor och, precis som metropoliten Hilarion säger i det ovan citerade talet, måste sådana resonemang föras i en dialog med både samhället och akademien.

Det är möjligt att en specifik materiell faktor är i vägen för denna utveckling, nämligen det fortsatta nära samarbete mellan den ryska ortodoxa kyrkan och statsapparaten. Kyrkans ledning idag verkar inte kunna motstå frestelsen att finnas i maktens närhet med alla de privilegier som en sådan närhet innebär. Priset kan dock på sikt bli orimligt högt. Som den ryska historien har visat, brukar kyrkan tappa sin trovärdighet just på grund av den korrupperande närheten till makten. Den besvikelse över och stundtals även aggressivitet mot kyrkan som det ryska folket visade under och efter revolutionerna 1917 har enligt min förståelse att göra med kyrkans nära relation till staten.

Hela samhället har ett ansvar för utvecklingen och jag tror att de krafter som idag agerar emot alliansen mellan kyrkan och staten gör kyrkan en stor tjänst. Både liberala och vänsterkritiker av kyrkans korrupta samarbete med statsapparaten kan bidra till att kyrkan blir tvungen att utveckla sin egen position i sociala och politiska frågor. Jag argumenterar inte för att kyrkan måste ge sig in i partipolitik utan menar att den behöver en tydlig och principiell position i frågor som rör politisk etik och socialetik. Framför allt behöver man tänka igenom de grundläggande principer som ska ligga till grund för ett sådant ställningstagande. ”Att bevara den traditionella moralen” håller bara för en liten minoritet och kan omöjligt stå emot en seriös teologisk granskning.

---

41 Flera forskare har visat hur koloniala makter i olika delar av världen brukade överlämna familje- och sexualitetiska frågor åt de koloniserades egna trossamfund. Detta har ofta bidragit till en växande konservatism då försvaret av den egna traditionen plötsligt associerades med just dessa områden samtidigt som de koloniserade berövades möjligheten att använda sig av sin tradition för att artikulera sin vision av en rättvis politik. Se t.ex. A. A. An-Naim, *Islam and the Secular State*, Cambridge 2008, pp. 140–180.

Utifrån min egen syn på särarten i den ryska ortodoxa traditionen är det möjligt att argumentera för att en fortsatt fokusering på lidandet kan vara kyrkans speciella bidrag till det offentliga livet. Kyrkan skulle kunna bli den aktör som ställer sig på de svagas sida och förhåller sig kritiskt till alla försök att marginalisera (rationalisera bort) lidandet. Precis som den finaste ortodoxa konsten är ett resultat av en konstnärlig bearbetning av erfarenheten av lidandet kan den ortodoxa etiken utarbetas som en praktisk reflektion över lidandet. Som jag redan framhållit menar jag att det är möjligt att förena ansvarsetikens radikala syn på lidandet med en konstruktiv potential i läran om den naturliga lagen. Att ta lidandet på allvar betyder både att arbeta mot konkreta former av förtryck och att vara skeptisk till varje politiskt och socialt projekt som menar sig kunna befria människan.

#### BIBLIOGRAFI

- An-Naim, A. A. 2008. *Islam and the Secular State*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bachtin, M. 2000. *Författaren och hjälten i den estetiska verksamheten*. Gråbo: Anthropos.
- Bodin, P. 2012. "Legitimacy and Symphony: On the Relationship between State and Church in Post-Soviet Russia". In *Power and Legitimacy – Challenges from Russia*, edited by Per-Arne Bodin, Stefan Hedlund, and Elena Namli. London: Routledge, 220–234.
- Cohen, H. 1995. *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Atlanta: Scholars Press.
- Namli, E. 2009. *Kamp med förnuftet*. Skellefteå: Artos.
- Ramadan, T. 2009. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford: Oxford University Press.
- Siddiqui, M. 2012. *The Good Muslim: Reflections on Classical Islamic Law and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vattimo, G. 2007. "Toward a Nonreligious Christianity". In *After the Death of God*, by John David Caputo, and Gianni Vattimo. New York: Columbia University Press, 27–46.
- Бахтин, М. 2003. «К философии поступка». В Михаил Бахтин *Собрание сочинений*. Москва: Издательство русские словари.
- Достоевский, Ф. 1973, 1976. *Полное собрание сочинений*. Том 8, 14. Ленинград: Наука.

- Иларион, И. 1996. *Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие*. Москва: Издательство Братства Святителя Тихона.
- Кураев, А. «Основы православной культуры». [http://opk.kuraev.ru/downloads/opk\\_22.02.2010.doc](http://opk.kuraev.ru/downloads/opk_22.02.2010.doc). 12 juni 2012.
- Кураев, А. «Россия должна быть сильной, чтобы иногда позволять себе быть мягкой». [http://kuraev.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=224](http://kuraev.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=224). 18 juni 2012.
- Архимандрит Платон. 1994. *Православное нравственное богословие*. Свято-Троицкая Сергиева Лавра.
- Русская православная церковь. «Выступление митрополита Волоколамского Илариона во Всероссийской библиотеке иностранной литературы». <http://www.patriarchia.ru/db/text/2146291.html>. 12 juni 2012.
- Русская православная церковь. «Выступление митрополита Волоколамского Илариона на пленарном заседании Синодальной библейско-богословской комиссии». 23 марта 2012. <http://www.patriarchia.ru/db/text/2100564.html>. 12 juni 2012.
- Русская православная церковь. «Основы социальной концепции русской православной церкви». 12 сентября 2005. <http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>. 18 juni 2012.
- Русская православная церковь. «Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». 26 июня 2008. <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>. 18 juni 2012.
- Флоровский, Г. 1991. *Пути русского богословия*. Вильнюс.